

Despre utopie

Avorbi despre utopie presupune o autoreflexivitate a textului, care, se fel închizându-se asupra-și, riscă să devină într-un discurs "despre...", un discurs "în" utopie. Se înțelege deci că pretențiile de rigurozitate teoretică ale unui asemenea text sînt minime.

Aceasta nu înseamnă însă că nu vom păstra un cadru restrîns al discursului, căci dacă, punînd accentul pe interpretabilitatea conceptului, i-am dilata sfera, am ajunge să operăm odată cu analiza lui variate decupașe asupra întregii istorii a gîndirii omenești. Luînd, de pildă, (și deci, arbitrar), utopia ca "forma mentis" am putea deosebi un conținut social-politic, unul ontologic existențial, precum și o manieră de realizare, pendulînd între devianță patologică și figurativitate artistică (utopia ca gen literar). Mai rămîn de adăugat distincțiile: transcendent-imanent, în latura metafizică, și egalitar-antiegalitar, în cea social-politică, pentru a obține un model spațializabil atotcuprinzător și general explicativ. Lipind etichete am călăfi ca astfel "Republica" lui Platon ca utopie transcendent-egalitară-figurativă "Noua Atlantidă" a lui Francis Bacon ar trece drept o utopie antiegalitar-figurativă-imanentă, lucrarea lui Gian Paolo Lomazzo "Idea templului picturii" apărută în 1590 ar fi asimilabilă unei utopii figurativ-transcendente-antiegalitare, comunismul marxist ar fi o utopie egalitar-imanentă-deviantă, "Cetea Soarelui" scrisă de Campanella, utopie prin excelență, am eticheta-o drept egalitar-imanentă-figurativă, cartea lui Ray Bradbury "451 Fahrenheiti" ar fi o distopie deviant-transcendentă-antiegalitară, și așa mai departe. Să facă mai mult, căci utopia ca "forma mentis", conținînd imaginarul structurat și structurant, s-ar îndepărta pînă la a se rupe de paradigma morusiană, pînă la a eluda acel conținut social-politic presupus, strîngînd la sînul ei primitiv ca termen-umbrelă, atât bestiariile și lapidariile din perioada pseudo-manierismului medieval, cit și mitemele mai vechi, ori scrierile mai noi, cum ar fi spre exemplu fragmentul Marelui Inchizitor. O listă la fel de rapsodică s-ar putea da și invers, apăsînd pe caracterul politic al utopiei, și atunci i-am subsuma școala filosofică legistă, din China antică, am opune umanismului "socialist" al lui Morus, Umanismul "burghez" al lui Machiavelli și am sfîrși prin a cuprinde întreaga gîndire politică, dat fiind caracterul relativ al punerii ei în practică, cu istoria utopiei. Trăvialul teoretic, presupunînd că ar fi posibil, la o asemenea ampleare, ar fi îngreunat și într-un sens invers, aceasta pentru că trebuie să decelăm niște paliere, desigur, tot arbitrar, în cadrul paradigmei generalizatoare. Utopia ca gen literar poate fi, spre exemplu directă, sau satirică-parodică, simptomatice de devianță purtînd aici marca teatralității (relația: utopie cu strategie dramatică implicată-theatrum mundi va fi tematizată ulterior). În altă modalitate deviantă ar apare ca eupsychia, iar celălalt termen al opoziției (strîmbe), figurativitatea, ar necesita de asemenea o oarecare stratificare, căci e clar că nu același sens îl are la Lomazzo și la Campanella. În conținutul social-politic putem triangula distincția egalitar-antiegalitar la egalitar-nonegalitar-antiegalitar, aceasta pentru a-i atenua caracterul opozitiv, dar o taxonomie ar putea fi dezvoltată substanțial mergînd pe marile concepte ale politologiei și sociologiei; cit despre "imanent" și "transcendent", acestea sînt folosite în cel puțin două sensuri: unul, referitor la posibilitatea de actualizare a proiectului utopie - în acest sens utopia transcendentă fiind și uchronie, cea imanentă neavînd oricum deplină coexistență de sine -, iar celălalt luînd în considerare doctrina metafizică propriu-zisă. Mai rămîne de adăugat că diferențierile au în general un caracter graduel, și imaginea, chiar incompletă, va fi întreg oarecare măsură dătătoare de seamă pentru imposibilitatea (utopică) a unei abordări teoretice ne-restrictive.

Acest excurs apofatic metatextual, avînd ca scop să simbolizeze cum nu trebuie abordată utopia, ar putea să pară gratuit, chiar în această ipostază dacă utopia ca "forma mentis" și cadrul general nu ne-ar servi în continuare în căutarea acelei chei de lectură care să devină grilă de lectură, în care în care ne abunăm încercarea de a identifica un "ce", oarecum o marcă semantică a utopizării.

În consecința menținerii calificării utopiei ca "forma mentis" ne putem întreba, deci, ce anume a generat asemenea regresie în imaginar. Dacă opțiunea pentru utopie este într-adevăr o asemenea regresie în imaginar, ca o retragere din lume, putem să ne simțim îndemnați să circumscriem raportul dintre om și lume, cu diversele lui variante: eu și ceilalți, omul ca ființă privilegiată - lumea ca manifestare opresivă, omul și lumea deopotrivă ca "natura naturata" față cu "natura naturans", ca domeniu în care interogația noastră și-ar putea primi răspuns. Anume, resimțind în maniera ad-versității, ca pe o diferență, raportul dintre el și lume - cu modalizarea factuală, socială, politică, metafizică sau nu - și neavând apetența de a transubstanția această fractură prin orientarea pe verticală, cu recuperarea liniștii planare, utopistul își ipostaziază compensator perspectiva. Acest lucru se petrece bñnuit și în chip neștiut, așa că am putea fi pe drept suspectați, [c]ă îl psihanalizăm pe utopist, dacă nu am presupune o trăire ființială, și dacă în afara regresului lacanian prin stadiul oglinzii în fază amniotică, a recuperării apocatastatice și a mitului cavernei (în sensul lărgit, incluzînd și mitemele protoplatonice), nu am include între diversele instanțieri ca particularizări ale acelei trăiri ființiale și perfecționismul social.

Putem acum să încercăm să dăm o definiție de lucru a utopiei, care, pentru a se păstra toate determinațiile, va trebui citită în palimpsest: utopia este o cetate imaginară cu un guvernămint imaginar, aspirînd spre perfecțiune. Cetate, sau țară, presupune o etnie comună, o comunitate de limbă (la Morus e specificată), o organizare statală cu structuri și supra/infrastructuri, dar "cetate" stă și pentru "loc", și după acesta și distingem între utopie și atopie. Guvernămintul imaginar este într-adevăr unul politic, dar în măsura în care comportamentul social e reglementat printr-o serie de cutume ritualizate, urmînd ca abia într-o a doua mișcare de inteliecție ritualurile aparent irrationale să se rationalizeze prin explicitarea semnificației, guvernămintul imaginar pare să se insinueze, la acest nivel, în locul celui divin. Cît de spre aspirația către perfecțiune, venînd în continuarea caracterului oarecum compensator al producției utopice, dacă o privim nereferențial o constatăm urmare firească a sugestiei etimologice morusiene (ou-topia și eu-topia).

Utopia ca cetate (cu conotațiile de rigoare trecute în plan denotativ), cît și ca proiecție fantasmatică ce eludează fracturile disforice enunțate, ne orientează singură acum spre locul unde trebuie să se articuleze cercetarea noastră. Căci dacă, într-o structură dublu-chiasmatică (parodică și asimetrică), vom avea față în față omul și lumea, cît și pe acestea două laolaltă față cu supramundanul, utopia ca încercare de a destructura, sau măcar eluda, această relaționare opozitiv resimțită, va sfîrși prin a recupera într-o sintaxă aberantă chiar respectiva relaționare. Și, pentru utopia ca cetate, cele ce circumscriu simbolic toposul conceptual în care se "comite" acest glisaj sînt "zidurile cetății". Asupra acestora se va focaliza întreprinderea noastră următoare, restrînsă încă și mai tare de alegerea preferențială sau nu, a cîtorva autori presupuși utopici și semnificativi.

Vom începe cu "Epopoea lui Ghilgameș", aceasta deoarece, deși nu interesează ca utopie, scrierea poate servi ca punct de plecare și, mai ales, de referință ca primă instrumentare a motivului "împrejmuirii" pe o structură apofatică criptată în mit. Cartea a XI-a a epopeei pare să se încheie abrupt. După întoarcerea din călătoria străbătută în scopul obținerii nemuririi, încheiată nefructuos, Ghilgameș îi spune corăbierului său, aparent fără legătură cu acțiunea: "Urcă-te, Urșanabi, mergi pe întăriturile Urukului, / observă temeliiile, ia aminte la zidărie; dacă zidăria nu-i din cărămidă arsă / și dacă nu cei șapte înțelepți au pus temeliiile? / Un "sar" (un sar = aprox. 180 hl) este cetatea, un "sar" grădina; un "sar" este izlazul; (mai departe aria templului lui Iștar) / Trei "sari" și cu aria alcătuieste Urukul." (rd. 305-310). Aici de fapt se încheie epopeea, căci cartea a XII-a pare să fie adăugată ulterior. Astfel, după ce află că nu poate obține nici nemurirea cerească, nici pe cea pămîntească (după paradigma ninistă), omul se înscrie într-o schemă spațială cu valoare defensivă. Este știut faptul că atunci cînd individul se apără de lume pentru prima dată fortificația va avea o schemă cvadrangulată, ca în cazul corăbiei lui Utnapiștim, descrisă oarecum în formă cubică (tablita XI, rd. 53-60).

Există un fel de tăietură în lumea mitică, pentru că atât Gilgamesh cât și Utnapiștim sînt în mitologie, dar de o parte și de alta a demarcației reprezentată simbolic prin potop. Oricum, dacă prima schemă defensivă este totuși cu deschidere spre lume, modulînd un spațiu cvadrangular, a doua oră, și pe aceasta trebuie să o presupunem în cazul lui Gilgamesh, măcar ținînd cont de calcularea suprafeței Urukului cu o unitate de măsură pentru lichide, ce nu presupune o anumită formă, a doua oră, deci, fortificația are o schemă circulară (sau e "lichefiată"), fiind orientată spre interior. Probabil astfel trebuie înțeleasă împrejurirea cetății pe care o face sau o reînnoiește eroul. În schimb, șarpele care îi furase lui Gilgamesh planta nemuririi, prin lepădarea solzilor, pierdea orice împrejurire. Atunci în motivul sumerian, omul este această împrejurire, este umanitatea lui după ce află că nu e nemurire, după ce află că lumea lui nu e totuna cu aceea pe care o poate cuprinde. Diferențele mai sus amintite (om-lume și lume în general, în care înțegă și omul - supramundan) sînt tematizate originar, iar o oarecare opoziție, chiar dacă este resimțită, încă nu reclamă o rezolvare.

Intrînd în orizontul grec trebuie să ținem cont de cel puțin câteva momente, pînă a ajunge la Platon și "Republica" sa, considerată drept un model protoutopic. Anume, în cadrul poeziei epice avem un fragment al lui Epimenide: "Nu-i nici un buric la mijlocul gliei nici al mării/ Dacă există totuși vreunul, doar zeii-l cunosc, dar/ Neștiut e de oameni". Printr-o asemenea conduită destructurantă se începe a se nega simetricitatea lumii, cât și existența unei ființări privilegiate. Apoi, între liricii secolului VII, Alkman ne înfățișează o cosmologie în care demiurgul Tethys (apa sărată) crează lumea folosindu-se de două principii: Tekmor (mijlocul de acțiune, planul) și Pores (limita), care sînt "inceputul și sfîrșitul tuturor lucrurilor", din care ia naștere un al treilea: Skotos (obscuritatea). Deja limita este instituită aici în condiție de principiu, justificînd funcționarea ei la nivelele inferioare, deși limita ca principiu, cât și folosirea a două principii ca stare, reprezintă deja adăugarea unei fracturi la un nivel ontologic, prim, pentru că, dacă demiurgul lucrează cu principiul limită pe care nu îl poate avea decît din sine, îl putem presupune limitat, împărțit, sau măcar limitat față cu lumea pe care o crează, diferența ontic-ontologică purtînd accentele dinspre ontologic, și devenind astfel diferență ontologic-ontică. În fine, Alcaios, un liric al secolului VI care luptă împotriva tiraniei, ne va lăsa un fragment de mare ajutor pentru cercetarea "Republicii" platonice: "În război oamenii sînt zidul cetății", fragment care ne va da dreptul să includem textele despre paznicii cetății platonice și educația lor în cercetarea motivului utopic al zidurilor cetății. Mai trebuie totuși să amintim, numai cu intenția de a arăta că trecerea nu se face cu salturi, în ce privește acest mod de conceptualizare, pe autorii agaziselor "utopii antro-po-sociale": Hippodamos din Milet, Phaleas din Chalcedon, Aristofan, cu "Adunarea femeilor" și "Păsările", ale căror teme s-a susținut a fi fost reluate de Morus, Cratinos, Pherecrates, Crates și Teleclides.

Despre "Republica" lui Platon s-a spus, printre altele, că ar fi o scriere înfățișînd un model de organizare socială comunistă, mai precis, s-a afirmat că ar fi vorba de un comunism aristocratic, antidemocratic, raționalist-moral, idealist, și, bineînțeles, utopic. Dar pentru că ne-am propus să ne centrăm interesul asupra motivului "zidurilor cetății" nu socotim necesară o clarificare suplimentară a cadrului conceptual general în care se desfășoară proiectul platonice. Vom lua, în schimb, în seamă mărturia personajului Socrate din chiar deschiderea textului, pentru că acesta își mărturisește părăsirea zidurilor Atenei și situarea exterioară față de aceasta, în totală contradicție, așa cum s-a sugerat, cu tradiția condiției sale "apodemice". Pentru Socrate atenianul, părăsirea cetății Atene și situarea în afara zidurilor ei ar echivala cu asumarea unei condiții "epidemice", chiar cu atenuarea dată de faptul că retragerea, determinată de un moment sărbătoresc, se face într-o altă cetate, Pireul. Trăirea sărbătorească, dacă o numim după Noica "un timp în afara timpului", cât și opoziția, de idei, dar și atestată doxografic, a interlocutorilor lui Socrate, ne justifică să înțelegem Pireul mai întîi ca altceva decît Atena, și apoi

ca cetate. Dar dacă așa stau lucrurile, și dacă "cetate" stă pentru "om", dar "în afara cetății", pentru "lume", atunci prin depărtarea de cetatea Atena omul Socrate va fi în lume, dar în urmarea faptului că Pireul, deși altceva decât cetatea Atenei și în afara zidurilor ei, este totuși o cetate, chiar cu deschidere la mare, ceea ce face ca împrejurirea să nu mai aibă decât un rol simbolic, atât lumea cât și omul vor fi în diferență față cu sine. În particular, la Socrate, acest lucru se vedește în trecerea de la Cartea I, la Cartea a II-a a "Republicii" (după 367 e), fiind explicat și printr-o fragmentare temporală a scrierii operei de către Platon. Dar acestea sînt numai de cadrul narativ în care utopia, ca eveniment imaginar, va lua ființă, și tot aici vom adăuga, de aceea, că se consideră că Platon și-ar fi luat modelul de cetate după cel al democrației spartane.

Se cuvine, aici, să facem o oprire spre a ne defini mai bine termenii, căci situația ne-o impune. Cetatea lui Platon e imaginară, și ar putea părea pînă și ea în opoziție cu lumea reală, de exemplu cu acea democrație spartană după care pare să se inspire filosoful, și apoi, ar trebui ca unul dintre cei doi Socrate care intră în discuție să fie cel real, spre a-i lăsa locul apoi celui închipuit pentru necesitățile scrierii. Dacă reprezentările unei cetăți reale, și ale lumii, sînt tot imagine (viața ca utopie), aceasta rămîne de văzut, însă pînă atunci trebuie să avem termenii adecvați. Vom avea, deci, o relație între omul imaginar și lumea imaginară, pe care o bănuim dă-tătoare de seamă la început, pe care o vom numi "diferență", și tot astfel, presupunînd că ceea ce-și închipuie omul despre sine și despre lume diferă de realitate, vom presupune o relație între omul real și lumea reală, numind-o "di-ferență" (după distincțiile gramatologice binecunoscute), aceasta în cazul în care o asemenea di-ferență ar exista cu adevărat. După acelaș model vom avea o "fractură" între omul real și cel imagină, în urmarea căreia va trebui să existe o "Fractură" și între lumea imaginară și cea reală, astfel încît vom numi "Diferență", dacă există relația dintre omul imagină și lumea reală, iar dacă vom presupune o relație asemănătoare între omul real și lumea imaginară, aceasta cu mult mai greu, pentru că de obicei fragmentarea (ca nume generic pentru toate acestea) se face dinspre om înspre lume și dinspre imagină înspre real, poate cu excepția di-ferenței, îi vom pune numele, deci, de "Di-ferență". Și atunci, vom articula la acestea relația cu supramundanul, fie el principiu, Dumnezeu, Ființă sau orice altceva, spunînd că este în "Opoziție" cu realul, tare sau slabă, după cum realul se găsește ca un tot, sau fragmentat, căci putem acum să nu socotim neapărat Opoziția ca o transsubstanțiere a di-ferenței, cu pierderea acesteia din urmă, și tot astfel vom lua în considerare o "opoziție" (înțeleasă ca "fragmentare", și nu cu sens opozitiv), tare și slabă, la fel, între supramundan și mundanul imagină, întreg sau fragmentat. În fine, vom mai lua în seamă o "O-poziție" între supramundan și un mundan (stînd pentru om și//vs./lume, deopotrivă) în stare de Diferență sau nu (sau chiar și Fractură), precum și o "o-poziție" între supramundan și un mundus Di-ferențiat (și poate și F/fracturat), sau nu, acestea două, O-poziția și o-poziția, putînd fi la rîndul lor slabe, și, greu de crezut dar nu imposibil, tari. Ar mai fi de adăugat posibilitatea sugerată mai sus, a unui sens dinspre care să se facă fragmentarea, idea unor posibile, nu D/d/-/iferențe, ci "D/d/-/iferențieri" în aceleași specii de imagină și real, procedînd după Cantemir (de exemplu, între o lume imagină utopică, în stare de competență, și o lume imagină în stare de performanță, cu un terț de tip "falanster"), și mai putem reține sub impulsul nepărținirii și posibila existență a unui supramundan atât real, cât și imagină (posibil F/fracturat, și D/d/-/iferențiat), și, în sfîrșit, chiar o "realitate" sau "imaginarietate" a fragmentărilor. Astfel, tabloul terminologic va fi relativ complet, dar în ce măsură îl vom putea instrumenta în analiza următoare, rămîne de văzut. Căci am putea cere, de pildă, să luăm în considerare existența, sau măcar cognoscibilitatea unei Fracturi ? Și dacă am presupune-o, unde ar fi separația între lumea reală și cea imagină, și ce ar fi între ele ? și tot astfel, chiar dacă n-ar exista diferență și di-ferență, ce-ar fi cealaltă fractură ca urmare a primei ? Ori, dacă pe acestea numai le presupunem, înseamnă că nu de F/fracturi este vorba, ci de o diferențiere în două specii de om imagină, și o Diferențiere asemenea, în

nivelurile lumii imaginare, a imaginii lumii în mintea omului. Poate nu există di-ferență și nici fractură, între un supramundan imaginar și unul real (vezi argumentul ontologic), și poate că Diferențierea este imaginea unei separații între închipuirea lumii de către om, și intuirea de către acesta a unei realități, alta, și așa fiind, stit Diferențierea, cit și diferențierea, se suprapun diferenței, astfel luind naștere o pseudo-Diferență, și o singură pseudo-O-poziție, tare sau slabă, căci posibilitatea ca omul să fie prins între lume și supramundan rămâne (cum ar putea fi la Pascal). În orice caz, se pare că necesitatea unei clarificări prevaalează asupra caracterului lămuritor al tabloului terminologic desfășurat, și într-o mișcare inversă, va trebui să ne întoarcem la utopiști, în primul rând la Platon, de care ne depărtasem, poate, peste măsură. Căci am hotărât să cercetăm utopia ca încercare narativă de a eluda fragmentările resimțite disforie, reflexele metafizice ca viziuni fulgurante trecând aici în condiția de simple ingrediente, chiar dacă nu mai puțin dătătoare de seamă.

Deci, zidurile republicii platonice, exterioară și interioară, deopotrivă, sînt de două feluri, și într-o primă mișcare au o funcție de izolare ca o limitare pentru cuprindere. Sînt pe de o parte terenurile agricole ce înconjoară cetatea, asigurîndu-i autosuficiența materială ca autarhie, și pe de altă parte paznicii cetății (vezi la Alcibiades), care delimitează ceea ce e cunoscut, de ceea ce nu e cunoscut. Dorința platonice de unitate, venită pe filieră eleată, se împletește cu dialectica heraclitică, căci cetatea exterioară e în același timp și interioară, stînd în modalitate generică pentru om, dar totodată ea se constituie în urmarea diferitelor interese se a diferiți oameni. Oricum, deocamdată cetatea stă pentru om, statul e individul în genere, iar individul, statul în mic, lumea e ca și pusă între paranteze, și ca atare și fragmentarea respectivă. Urmează însă, de fapt se suprapune, o a doua mișcare: nevoia de lux, substituit al condiției umane, dilată cetatea, printr-o expansiune. Limitarea pentru cuprindere devine limitare pentru deschidere, "zidurile" cetății modulează spațial și comprehensiv făcînd ca aceasta să asimileze lumea, iar fenomenologia acestui proces își este propria epistemologie (373 a - 374 a). Supramundanul, dacă există, căci putem, fără exces de exegeză, intui în "Republica", "Philebos"-ul de mai tîrziu, supramundanul, deci, se articulează la aceleași "ziduri" ale cetății, ca domeniu de cercetare al filosofilor, aceștia aleși dintre paznici, eventual după modelul mitului "raselor metalice" (412 b-415 d). În fond, distincția platonice fundamentală este cea între sensibil și inteligibil: Binele e inteligibil, soarele, ca "odraslă" a sa, sensibil; Ideile și lucrurile, asemenea, ca alte modalități ale unui "același"; omul are și el modalități de comprehensiune pentru ambele; și zidurile cetății trimit, simbolic, tot la acestea, făcînd posibilă comunicarea, dacă, după contemplația Binelui, filosoful trebuie să "coboare în peșteră", pentru a cîrmui cetatea. Atunci, dacă facem asimilările de rigoare, punînd imaginarul ca transcendent pentru inteligibilul transcendent, sau scoțînd inteligibilul ca real, reductionist, vom avea o singură μ/ν /fractură generică, în sintaxa platonice, și aceasta stînd mai degrabă pentru unire decît pentru deslegare. Și poate, în construcția ontologică, participarea ar fi echivalentul zidurilor cetății.

Să ne îndreptăm acum atenția către scrierea lui Augustin, "De civitate Dei contra Paganos", cuprinzînd 22 de cărți, publicate între 413 și 427, după Christos. Opera pare a fi scrisă în urma devastării Romei (am putea presupune și o degradare a zidurilor ei) în 410, de către Alaric, ca răspuns la invinuirile păgînilor că această nenorocire s-ar datora creștinilor. Așa se face că primele zece cărți au un caracter apologetic-polemic. Celelalte, însă, de o manieră speculativă, pun în evidență legătura cu "Confesiunile" anterioare, căci dacă acolo Augustin arătase puterea lui Dumnezeu asupra unui singur om, aici el vorbește despre conducerea întregii omeniri prin providența lui Dumnezeu. Și legătura se întinde încă și mai mult în trecut, căci cele două cetăți despre care se vorbește, "civitas terrena" și "civitas caelestis", amintesc de anumite influențe manicheiste suferite de Augustin în anii tinereții, și care par acum, ca printr-un proces de criptonezie, să irumpă în spiritualitatea sa.

Prima parte (10 cărți) instrumentează polemic o retorică apofatică pentru a dovedi caracterul ne-necesar al politeismului pentru dobândirea fericirii pămîntești și a celei cerești. Ca un moment particular, poate fi reținută discutarea teoriei filosofilor neoplatonici despre întrupare (în cartea a XII-a), în cadrul căreia, prin concluziile că divinitatea prin încarnare nu devine necurată și că demonii, prin faptul că nu au corp, nu rezultă că sînt superiori oamenilor, se suspendă dualismul spirit-materie. În a doua parte se trece la demonstrarea verității și importanței creștinismului, aceasta din urmă dovedită prin dezvoltarea generală istorică, avînd ca "factori" cele două cetăți, cu descrierea începutului, desfășurării și a sfîrșitului lor. Civitas Dei începe odată cu creația ingerilor, din care o parte se depărtează de Dumnezeu devenind principiul răului, ca demoni venerați de păgîni. Prin aceasta se face și începutul cetății pămîntești, numită și "civitas diaboli", care trece de la iubirea de Dumnezeu pînă la disprețul de sine, la iubirea de sine pînă la disprețul lui Dumnezeu (Cartea a XIV-a, Cap. 28). De la "Exortus" (Cărțile XI-XIV), se trece la "Procursus" (Cărțile XV-XVIII), cu re-ipsiția simbolică a întemeierii celor două cetăți, prin motivul gemelarității și al fratricidului. Cain este fondatorul comunității pămîntești, despre el se spune în "Geneză" (4,17) că a zidit o "civitas", Abel însă nu a zidit nici una și astfel a devenit strămoșul celor buni, al creștinilor. De această dată nu zidul este cel care desparte, ci absența sau prezența lui, iar despărțirea se face între cetatea pămîntească-domeniu al mandanului, și cea cerească, stînd pentru un supramundan luat ca real. Căci tratarea istorico-geografică următoare, nu numai că re-prezintă, dublu simbolic, acest motiv, cu Romulus și Remus în cazul întemeierii cetății Romei (și de aici și posibila ei devenire, fiind o "civitate terrena"), dar pune în evidență și realitatea cetății cerești, determinînd relația tematizată anterior, cu terminologia folosită, ca pe una de Opoziție tare. Subdiviziunea a treia, "Fines debiti" (Cărțile XIX-XXII), în care Augustin se ocupă de sfîrșitul celor două cetăți, "finis boni": viața veșnică pentru "civitas caelestis", și "finis mali": moartea veșnică pentru "civitas terrena", întărește această imagine, și caracterul cetății cerești de a fi utopie și non-utopie în același timp, utopie-afirmativă este așezată la un nivel de neatins în timpul vieții, non-utopie-pentru că, în fapt, există. Și totuși, existînd, asemenea sferei infinite a lui Pascal, cetatea cerească se întinde pînă la a face inoperațională cuprinderea ei într-un loc, căci fiind pretutindeni, ea nu e de fapt nicăieri. Dacă cele două cetăți sînt astfel despărțite, una vremelnică, împrejmuită și păcătoasă, cealaltă destărmurată, virtuoaasă și eternă, despărțite prin prezența sau lipsa zidului inconjurător, aceasta nu înseamnă că zidul, existent sau nu, nu e simbolic pentru ceva. Anume, e o delimitare pentru posesie, o încercare de apropiere a lumii, atît fizică, materială, cît și printr-o de-realizare a ei, o trecere în structurile imaginarului organizat antropomorf, aceasta e zidul există, dar pe de altă parte, în lipsa lui, prin disprețul de sine ("ut que ad contemptum sui"), se poate face trecerea din agent în obiect al posesiei divine, în încercarea de a aproxima acea stare christică de "imago patris". Interpretînd astfel am avea, de fapt, în primul caz o e-poziție și o perpetuă încercare de suspendare a Di-ferenței, iar în al doilea, o opoziție tare, pînă la punerea între paranteze a lumii, cu recuperarea omului într-un supramundan fracturat. Oricum, soluția augustiniană, de factură utopică sau nu, merită luată în considerare, și încă cercetată, măcar pentru semnificația ei în cadrul mai general al utopiilor creștine (ca nume generic pentru milenarism, profetism, monahism și teocrație), ori pentru încadrarea ei, spre exemplu, în motivul specularității. Pentru aceasta din urmă ar putea fi sugestivă articularea leibniziană: "Sufletul poate avea în sine oglinda lumii pentru că este ea însăși oglinda lui Dumnezeu" (în "Scrisoare către Electoarea Sofia de Hanovra, 4 nov. 1696"); ori, la fel, cea heideggeriană: "Aus dem Spiegel-Spiel des Geirings des Ringen ereitnetsich das Dingen des Dinges". În fond, interpretările ar putea fi multiple, și între ele (poate) s-ar putea continua chiar și cea de față, cu detalierea teoretică a relațiilor dintre elementele celor două cetăți. Căreum asemenea celei platonice, dualitatea omului augustinian, modalizată istoric sau nu, spre exemplu, ne dă drept posibilă continuare motivul ubicuității; elementul pitoresc, aici, e dat de sugestia că beatificarea catolică a lui Augustin ar fi fost făcută și în urma depășirii lui posesii a acestei calități.

Ne-am îndepărtat, se pare, îndeajuns de utopie, astfel încât abordarea textului programatic în acest domeniu să nu fie influențată substanțial de către cele scrise până acum. Dar nu problemele care se pun asupra distincțiilor terminologice privitoare la relațiile om-lume-supramundan; imaginar-real, sînt cele ce au contribuit în principal la o asemenea îndepărtare, acest sistem de termeni ("fragmentările") fiind creat doar pentru o folosire locală, izolată, și nu ca un aparat logico-conceptual de proporții. Mai degrabă ar putea fi vorba de faptul că încă nu am oferit un răspuns complet la întrebarea: "Care este de fapt nota definitorie a utopizării și a producției utopice?"

Dacă privim în urmă vom observa că am pornit de la considerarea activității utopice ca pe una de regresie în imaginar. Aici ar trebui inserată o primă distincție între imaginar și imaginat, cu punerea în evidență a ultimului termen, pentru a putea înțelege de ce o asemenea regresie este în același timp o retragere din lume. De aici, trimiterea explicită era la relația (opozitivă) dintre om și lume, dar la aceasta ca o posibilă cauză a utopizării, și nu ca o marcă definitorie a acesteia. În plus, trăirea-resimțirea disforică (conștientizată sau nu) a unei fragmentări în corpul ființei-existenței, chiar dacă ține de condiția omului să se vadă ca ființare privilegiată (măcar datorită conștiinței de sine, și de specie), această trăire poate fi tratată din punct de vedere conceptual, la rîndul ei, ca un efect, prin comparație cu alte dihotomii esențiale (de pildă, suflet-trup). Ne mai putem întreba, de asemenea, dacă termenii de "om" și "lume" nu sînt decît niște abstracții pure, în momentul în care utilizarea lor (ca punere față în față) ambiguă le dilată într-atît sfera încît conținutul pare să se estompeze pînă la dispariție; atunci cînd, spre exemplu, opunea individul uman, speciei, care astfel se articulează ca "lume", dar facea același lucru și cu specia, ce capătă astfel numele generic de "om", și lumea, ori chiar atunci cînd socotim omul, indiferent cum, în opoziție-separație față cu lumea care ar putea să-l conțină, măcar la nivelul textual, al desfășurării ideii respective. Tot astfel ne putem apleca și asupra celui de-al treilea termen, cel de "supramundan", cercetînd atît relațiile sale cu ceilalți termeni, cît și supozițiile teoretice ale introducerii sale, ori posibilitățile de a acționa asupra sa ale necesităților de simetrie terminologică, în sensul dividerii în "supraom" și "supralume".

În fine, dacă ne apropiem dinspre acestea de ceea ce am putea socoti ca fiind o marcă semantică a utopizării, ne putem îndoi desigur, ori mai curînd, putem cămpăni între o rezolvare a "diferenței" prin instalarea omului, cît și a lumii, într-o sintaxă ființială aberantă (care, oricum, îl presupune pe "între"), și o rezolvare a aceleiași "diferențe" printr-o transubstanțiere a situaționării intervalice planare în cea ascendent-descendentă (dar la nivelul acestei dispoziționări multiple chiasmatică avem care nevoie de o matrice temporală pe care să o suprapunem?); și apoi, mai avem de găsit deosebirea dintre încercarea utopistă de a acoperi distanța dintre om și lume, față de alte încercări, cum ar fi cele din știință, artă, filosofie, ș. a. m. d.

Și mai mult decît atît, cînd, trecînd de la activitatea de utopizare la utopia proprie-zisă, ce produs al acestei activități, am putea considera că nuanțe distinctivă a acesteia ne e dată de o anumită utilitate a zidurilor, și nu de transfigurările de sintaxă. Iar zidurile, cît le socotim despărțitoare, pot sta între "om" și "lume", ori între "lume" și "supramundan", dar și între lumea utopică și cea reală, între sintaxa aberantă și cea reală, între imaginar și real, accesibil și inaccesibil, sau potențial și actual, lista putînd, fără îndoială, să continue. S-ar putea însă ca zidurile cetății utopice să aibă și alte funcții decît aceea de separare așa cum, pe de altă parte, la nivelul guvernămîntului și al organizării cetății utopice se pot găsi unele din modalitățile comune (din știință, artă etc.) de acoperire a "fracturii", aceasta mai ales în cazul unei cetăți utopice care pendulează între starea de aspirație spre perfecțiune și cea de realizare a acesteia.

Acestea fiind spuse, între altele posibile, ne putem acum apropia de scrierea lui Thomas Morus, "Utopia".

Între diferitele nume de popoare din scrierea lui Morus (polileriti, macarieni, anemolienii, alaopoliti, nefelogetii, zapoletii), între celelalte invenții lexicale, numele insulei Utopia ar putea să pară unul în plus, în rândul celorlalte. Aceasta este prima cale pe care nu trebuie să apucăm, decât mai ținem curva ca cercetarea noastră să aibă vreun rost. Că numele acesta îi succede celui de Abraxas (cea mai fertilă traducere ar fi "nume necunoscut") și că ar fi instituit după cel al cuceritorului Utopus—aceasta e a doua greșală pe care nu trebuie să o facem dacă vrem să urmărim cursul construcției mentale morusiene, și nu să ne cufundăm în literatura moartă a scrierii sale. Căci pare mult mai plauzibilă, după logica minții noastre, trecerea de la un nume care desemnează un loc prin propria sa absență, la un altul care, ca nume, se denumește pe sine ca nefiind (de necunoscut), și tot astfel putem avea înțelegerea faptului că locul, întâi numit, îi împrumută numele său celui care, istoric, pare să-l numească. Am apuca-o apoi pe un al treilea drum care n-ar duce nicăieri, dacă am socoti că Utopia lui Morus nu este, într-un anumit sens, o cetate. Căci, pe de o parte, termenul de cetate a fost folosit și până acum ca un concept, conținând existența unui popor cu o etnie comună și de asemenea cu o limbă comună, a unei țări (ori stat) cu o anumită organizare, trimitând tot astfel, analogic, la acele "ziduri" care încă stau ca un principiu de separație, decât socotim că aceasta (separația) mai are nevoie de o specificare aparte, explicită; iar pe de altă parte, Utopia ca insulă pare o alcătuire mozaicată ce își concentrează existența în cele cincizeci și patru de orașe "în care graiul, obiceiurile, așezămintele și legile sînt aceleași", reductibile ca și la Amauroton, cel de a cărui descriere se ocupă Morus în cea mai mare parte a lucrării sale și care este înfățișat ca fiind "înconjurat de un zid înalt și gros, de care se ridică, dese, turnurile și întăriturile". Cămpurile și coloniile sînt mai degrabă niste zone tampon, cam ca la Platon, și astfel intră mai degrabă în economia "sistemului de ziduri", decât în interiorul construcției utopice.

Cadrul așa-zis exterior al creației morusiene trebuie luat și el în considerare, în măsura în care ar putea contribui și el la inducerea noastră în eroare. Aici intră raportarea critică la rînduiriile Angliei din vremea respectivă, admirația pentru "Republica" lui Platon, și descoperirea Lumii Noi, în care își situează geografic Morus Utopia. Toate acestea ar trebui mai degrabă nesocotite, decât luate în considerare, căci, spre exemplu, între a pune descrierea insulei Utopia pe seama unui personaj imaginar, și a o situa într-un loc în care, la vremea aceea, chiar ar fi putut fi considerată ca existînd, nu este nici o deosebire. Aceste strategii alternative apar tocmai pentru că utopia are, capătă, sau începe avînd conștiință de sine. Ea este conștientă de faptul că nu există, și aceasta îi dă ființa.

Cu statut de program pre-comprehensiv putem observa acum că urmează să ne ocupăm, la nivelul a ceea ce ar putea constitui sistemul de ziduri, de câteva situații-problemă, cum ar fi tăierea istmului "care leagă peninsula cu continentul", sistemul de semne de pe malul insulei care face posibil accesul din exterior, prin a căror mutare "utopienii ar nimici cu ușurință o flotă oricît de mare", și tot în rînd cu acestea ~~sunt~~ și situația zidurilor Amaurotonului; dar de astă dată ne propunem să cercetăm și interiorul cetății utopice, anume, organizarea și conducerea ei, ca și scheletul conceptual al acesteia, sub forma religiei și a moralei.

Să încercăm să detaliam problemele pe care le pun primele situații amintite. Este deosebit de interesant mecanismul care leagă o peninsulă de un continent, și desleagă o insulă de același continent (să fie aici o simplă greșală a lui Morus?), și prin natura lui acest mecanism împinge în față interogația privitoare la cauzele acțiunii lui. Separația nu se face pentru a izola interiorul de exterior (în această ordine), pentru că aflăm din scriere că utopienii întemeiază colonii pentru a evita pericolul de suprapopulare a insulei. O despărțire a exteriorului de interior este de asemenea puțin probabilă, dat fiind faptul că războaiele sînt date în mod obișnuit pe teritoriul dușmanului. Mai există apoi un joc de balanță între zidurile Amaurotonului, ale orașelor în general, și precauțiile de

separație luată la nivelul marginilor insulei, în cadrul cărui joc, printr-o trimitere reciprocă, fiecare dintre aceste componente le exclude pe celelalte la nivelul finalității lor. Rămâne ca această deslegare a insulei de continent, pe care o cercetăm, să fie înțeleasă ca făcând parte dintr-o anumită sintaxă, ori o metasintaxă, după cum știm deja. În fapt, însă, ne interesează mai degrabă motivul pentru care este activat un întreg mecanism pentru realizarea desprinderii, cu înfățișarea unei desfășurări importante de forțe, când s-ar fi putut foarte bine ca Utopia să fi avut a priori condiția de insulă. Dacă trecem la cercetarea marginilor propriu-zise ale insulei, vom observa pe de o parte (a acesteia) o inaccesibilitate postulată datorată malurilor abrupte lângă care nu se poate acostă, iar de cealaltă parte vom avea și separația, dar și o funcție de unificare prin trecere. Asupra investigației separației se ridică aceleași dificultăți ca mai sus, în ce privește trecerea, ea se face în ambele sensuri, iar privilegiul asupra ei le aparține utopienilor. Sistemul de semnalizare folosit pentru ghidaj este semnificativ. Trebuie să căutăm însă mai în profunzime. Simpla necesitate a unei întemeieri epistemice nu justifică faptul că insula nu este izolată, ea putând fi descrisă și "în minte", iar imperativele factuale nu sînt nici ele convingătoare în această ordine. Și avem din nou o anulare reciprocă a finalităților, între acest fapt, și cel al retezării legăturilor între insulă și uscat. În cazul zidurilor Amauratonului acest joc a fost deja pus în evidență, dar putem încă specifica aici că balansenul nu mai este atât de liber, iar regulile sînt mult mai restrictive. Anume, principala funcție a acestor ziduri pare să fie cea de apărare, însă datorită tuturor precauțiilor luate de utopieni (recompensele pentru trădătorii dușmanilor, încercările diplomatice, asautarea vecinilor împotriva dușmanilor, angajarea zepoliților ca mercenari, războiul dus, în ultimă instanță, pe teritoriul inamic) posibilitatea ca un război să ajungă pînă la granițele țării este foarte mică. Abia acum, datorită caracterului marginilor insulei, acestea par să fie aproape imposibil de depășit, așa încît, există o probabilitate practic infimă ca zidurile orașelor să-și exercite acea funcție de apărare. Să fie oare construcția acestor ziduri un act autotelic perfect? Și mai putem adăuga acum, la sfîrșit, o legătură simbolică subterană care necesită o resemnificare și o explicație conceptuală, printr-o prindere în o schemă unică, elături de cele de mai înainte. Este vorba despre o legătură între două tipuri de întuneric: cel în care trebuie să se facă apropierea de insula Utopia, det fiind faptul că semnalele de ghidaj de pe țărî, pentru a fi zărite la distanță, nu pot fi decît luminoase, o legătură între acest întuneric, deci, și cel al puștinelor temple din Utopia, creat nu din nepriceperea arhitecților, ci pentru a da credincioșilor posibilitatea de să aduna mai bine gîndurile. Desigur, semnalizarea poate fi pusă și printr-un sistem de oglinzi, în timpul zilei, însă, dacă socotim că această construcție e un joc, și ne prindem în el cu pretenția de a îl continua în fîrescul lui, putem să excludem această posibilitate, ori să păstrăm trimiterea respectivă, socotind că în loc să fie făcută direct are la bază acest contrast.

Nu putem încă, acum, să configurăm o schemă sintactică, nici măcar cu caracter orientativ, ne este totuși permis, în schimb, să studiem, pornind de la combinatorică particularităților mai sus prefigurate, dinamica articulării acestei sintaxe (metasintaxe). Să începem deci, desfășurînd conceptul grosier de "utopie" și constrîngîndu-l să intre, în componente, într-o structură interpretativă care dublează semiotica peirceeană. Vom avea în acest fel o utopie ca "realitate textuală", la nivelul semnului, și o corespondență, ca "proiecție imaginară" la nivelul interpretantului, și în fine, o cetate utopică în poziția obiectului (dîmamic). Să cercetăm, cu caracter preliminar, la aceste trei nivele, mergînd și pe relațiile dintre ele, care este momentul în care utopia ia naștere, care este modalitatea în care se realizează această apariție-desvăluire, și eventual dacă vreunul dintre cele trei paliere are un mai mare grad de originalitate, ori este mai semnificativ pentru acest eveniment.

Vom spune, deci, de la bun început, că utopia apare ca proiecție imaginată a utopistului. Dacă vom încerca acum să stabilim relația dintre această proiecție imaginată și realitatea textuală utopică, vom putea observa că această relație o dublează pe cea de "simbolizare" din modelul Ogden-Richards, și are, la fel cu aceea, o orientare bine stabilită. Această mișcare prin care utopistul își realizează textual proiecția utopică imaginată a fost numită deja "utopizare". Nu ne rămâne acum decât să forjăm conceptul pentru a-l face să exprime acest sens restrâns. Sigur, există și o reacție de răspuns, prin care exercitarea în spațiul textual remodelează imaginarul utopic, dar orientarea dominantă este totuși cea pe care o dă prima mișcare de utopizare. Tot astfel, în locul relației de "referire" vom considera încercarea de a realiza utopia ca proiecție imaginată la nivelul "cetății utopice". Desigur, nu este vorba despre o realizare propriu-zisă, căci aceasta este proprie momentului în care utopia devine ideologie, ci doar de o mișcare intențională, și aceasta destul de slabă, întrucât în acest caz orientarea relației o dă de fapt mișcarea inversă, cea prin care realitatea resimțită se constituie drept cadru al proiecției utopice imaginare. Cât despre relația dintre utopie ca realitate textuală și utopie ca cetate, pentru a o putea tematiza conceptual trebuie să ne depărtăm oarecum de Peirce, șocotind că aceasta se poate realiza și altfel decât mijlocit. Ne justificăm să afirmăm acest lucru observarea în lucrarea lui Morus a unor strategii textuale alternative (deja amintite) ce se unesc sub semnul încercării (ludice) de a da realitate (/vs./ "a realiza") construcției utopice.

S-ar putea face o analiză a textului utopic în scopul evidențierii unei structurări spațiale a acestuia, prin mijloacele oferite de teoriile textului, însă nu acesta este scopul pe care îl urmărim, ci mai degrabă, dacă păstrăm încă paralela cu Peirce, ar putea fi vorba de o instanțiere a unui interpretant (eventual final) al primului interpretant reprezentat de proiecția imaginată utopică. Vom găsi totuși aici un pandant la ceea ce, la nivelul realității textuale, a fost numit ca fiind o "germinare a textului", căci proiecția imaginată a Utopiei morusiene nu mai apare, ca în alte cazuri, "ex nihilo" ci (și aici se întrevăd primele lucruri ale întrebărilor de dinainte), prin tăierea "cordonului ombilical" ce o ținea prinsă de continent, se instituie ca o creație "din sine" și "de sine", la nivelul unui imaginar ca-si-germinativ.

Odată cu nașterea Utopiei (ca insulă), apare (dar nu postulațional) și sintaxa (cu fragmentările de rigoare), iar cel care cauzează acest proces, dacă rămânem în imaginarul utopic, nu este nici Morus (deși vom putea face trimitere la el, apoi), nici Raphael Hytylodeus, prin intermediul căruia autorul și-a declinat deja discernabilitatea constructivă (și analitică), ci Utopus, și împreună cu el poporul cuceritor și cucerit deopotrivă, ori, cu alte cuvinte, "omul utopic", ce trimite printr-un joc specular la utopist însuși (și aici putem re-articula trimiterea la Morus). Putem acum consemna momentul în care utopis (prin utopist) capătă deplină conștiință de sine. "Omul" își dă seama că este prins într-o sintaxă pe care nu o poate depăși, dar devine conștient în aceeași măsură de faptul că poate instala o sintaxă alternativă (ca mai sus), că o poate structura variat, acționând simbolic asupra ei (ceea ce se vedește la nivelul sistemului luminos-catoptric de semnificare), și că în proferarea acestor gesturi nu se lovește de nici o restricție, putând să le ducă astfel până la bariera gratuității (ceea ce semnifică ridicarea zidurilor în jurul orașelor).

Va trebui totuși să ne apropiem de o conceptualizare a sintaxei propriu-zise, ce transpare ori poate fi extrasă din simbolistica scrierii lui Morus. Vom opta pentru evidențierea unei structurii lineare datorată axei polare "om-lume", cu adăugarea (alestoare sau nu) componentei care trimite la supramundul ce va facilita înțelegerea caracterului pseudo-tabular al acesteia. Ne este sugerat caracterul de continuitate al axei respective prin multitudinea fragmentărilor inseriate într-o manieră a gradualității. Ca într-o logică "fuzzy" capetele lipsesc, căci omul nu apare în mod explicit în individualitatea sa specifică, ci în varii gradate instanțieri generice: omul în templu, circumscris sieși, dar într-o mișcare intențională.

către supramundan, omul în cetate, în specie sa, socializat și enculturat, pe insule sa (folosind terminologia lui Lupasco, o "stare T" în care omul și lumea sînt nici actuali, nici potențiali), în cadrul grupului de popoare imagine, ca "om-spre-lume" și, în fine, ultima articulare posibilă se vrea a fi aceea la lumea reală (Lumea Nouă e cea care sîcî unește și desparte imaginarul și realul). Putem parcurge și invers acest traseu (dublîndu-l pe cel al povestitorului Raphael), căci e vorba de o structură sintactică (aproape) statică, socotim însă această primă aproximare suficientă.

Pentru a împlini însă configurarea aceluia interpretant final al proiecției imagine utopice morusiene va trebui să dublăm momentele proeminente ale axei imagine "om-lume" cu o desfășurare (și o explicitare) conceptuală care să difuzeze în relațiile dintre aceste momente pînă la a pune într-adevăr în evidență caracterul gradual al respectivei axe. Am putea astfel cerceta religia (care ar face legătura între omul cetății și omul templului) organizarea socială și politică (acestea purtînd asupra omului cetății), în cadrul acestora, prevederile privind călătoriile (datorită cărora locuitorul unei cetăți apare și ca om al insulei), relațiile cu alte popoare imagine, și, în fine, reacțiile utopienilor față de Raphael Hytylodeus, dacă îl considerăm pe acesta ca exponent al lumii reale. Între omul templului și cel al cetății, așadar (dar nu neapărat), religia va media datorită grupării multitudinii credințelor particulare sub o credință unică, aceasta într-un cadru neconstrîngător. Modelul organizării sociale are, la rîndul său, o oarecare concomitență, și chiar o suprapunere, cu cel al relațiilor de rudenie, ajungînd uneori să reglementeze aceste relații (în cazul familiilor grupate pe meserii), iar organizarea teritorială, populațională și economică se realizează pe baza unui model asemănător, anume, al dividerii geometrice a Unului și a reîntegrării (ordonate a) părților în Unu. În ce privește sistemul politic de conducere, trebuie considerat că acesta se realizează prin delegare de competență, după ideea reprezentativității. Toate acestea contribuie la stabilizarea statutului omului cetății, cît și la transformarea acestui statut în cel de om al templului sau al insulei (ca un fel de fațetare, mai degrabă), căci atît acordarea de libertate religiilor, cît și reglementarea călătoriilor și schimbarea periodică a domiciliilor, pornesc de la un nivel decizional. Omul insulei (sau utopianul în genere) poate fi considerat și un rezultat al comunității de limbă, etnie și teritoriu, deși cu acest caz se poate face trecerea, datorită existenței coloniilor și diplomațiilor, spre integrarea utopienilor în grupul tuturor popoarelor imagine. Relațiile, desigur, sînt mult mai complexe și întretesute, iar considerarea lor ca inserții naturale pe axa mai înainte amintită e doar o urmare a încercării de clarificare în ordinea coerenței conceptuale. În fond, identitatea individului nu este dată în scrierea lui Morus (decît, poate, cu excepția primului conducător), omul utopian, ca persoană, nefiînd descris decît prin note universale sau prin poziție sa în cadrul unor relații. La acest nivel există o oarecare ubicuitate a omului, care este la rîndul ei contrabalansată de cea a divinității, căci Morus glosează în marginea descrierii varietăților credințe religioase mergînd pe ideea că divinitatea (poate) se arată în mai multe chipuri pentru că dorește să fie venerată astfel. Axe "om-lume" va funcționa unind cei doi termeni ca multipli (omul ubicuu, pe de o parte, iar pe de altă parte multitudinea lumilor posibil-reale, exterioare Utopiei), dar această axă nu cuprinde și termenii ca atare, ci doar îi sugerează. Mai mult chiar, ne putem închipui că supramundanul, ca Dumnezeu, nu mai dublează pe verticală această axă, ci se înscrie la un capăt al ei. Omul va fi astfel prins într-o continuă pendulare (lineară) între o lume în care difuzează prin multiplicare (deși în virtutea unor unități universale, care de fapt facilitează această multiplicare), și o divinitate care îi asigură încercarea de considerare a unității personale (deși ca Dumnezeu multiplu, dar tinzînd spre individualizare ca Dumnezeu personal). Putem, pentru explicitare, să folosim un alt model bazat tot pe o înmulțire (prin distincții) a componentelor relației "om-lume-supramundan", așa încît fiecare din acestea să fie considerat atît în

relație

cu celelalte, cît și cu el însuși. Vom observa astfel că omul poate fi considerat, în relație cu lumea, după cum e văzut de ceilalți, în relație cu sine, după cum se privește el însuși, și în relație cu supramundatul, ca "om în sine". La rîndul său lumea va fi, de către om, percepută ca ceea ce se înfățișează și se opune, prin raportare la sine va fi o lume pseudo-obiectivă (ca existență), iar cu prelungire înspre supramundat o putem considera ca pe un fel de lume în sine (aici distincția dintre "lumea pseudo-obiectivă" și "lumea în sine" fiind mai greu de sesizat). În sfîrșit, supramundatul umanizat va apărea ca Dumnezeu, față cu lumea va fi un fel de principiu sau cauză primă, iar pentru starea de referire la sine convenim să-l numim "esență". După acest model putem socoti că Morus umanizează atât supramundatul cît și lumea (utopică), așezîndu-le pe aceeași axă, iar pentru a face legăturile fluide consideră omul doar în prima și a treia ipostază, configurînd astfel, oarecum reductiv, sintaxa alternativă aberantă.

Revenind însă, ceea ce dă unitate tuturor desfășurărilor simbolice-conceptuale arătate este morala utopienilor, expusă de Morus în formă teoretică, interesantă însă, ca teorie despre fericire, și pentru definiția noastră de lucru a utopiei. Conform acesteia, virtuțile sînt calitățile sau facultățile omului prin care (sau datorită cărora) acesta trăiește în conformitate cu natura, iar plăcerea este o stare sau o mișcare a trupului sau a sufletului în care omul se simte bine. Acestea două, astfel definite, ne ajută să descriem fericirea ca pe o stare în care sînt puse în acțiune virtuțile în scopul obținerii unor plăceri cuviincioase. Sau altfel, după formulările inițiale, ca stare (în sens generic) în care omul, trăind în conformitate cu natura, se simte bine. Dar este destul de greu de determinat ce înseamnă a trăi în conformitate cu natura, și ce înseamnă a te simți bine. Morus ne va da o descriere, totuși, pe care o putem sistematiza. Astfel, fericirea poate fi în afara noastră și înăuntrul nostru. Fericirea noastră (personală) poate fi la rîndul ei trupească și sufletească. Cea trupească, sub forma de mișcare, e determinată prin acțiuni de asimilare, acțiuni de potolire și curățire (eliminare), și acțiuni de trezire (încîntare) a simțurilor; sub forma de stare e determinată ca echilibru și liniște a simțurilor, prin sănătate. Cea sufletească, sub formă de mișcare, constă într-o punere în lucru a virtuților, iar ca stare, constă într-o conștiință liniștită, urmare a unei vieți curate. Fericirea din afara noastră e descrisă ca un bine făcut obștii, eventual printr-o privare de o plăcere proprie (dar se presupune că răsplata e mai mare); deși ar putea fi împărtășită și aceasta după tipul de bine, ca și după felul de răsplată (eventual ținîndu-se cont și de dihotomia trup-suflet), Morus nu mai face acest lucru. După același model, dar în opoziție cu această fericire, este tratat cazul unei pseudo-fericiri, definită ca acțiune a viciilor (în sens de deprinderi greșite) pentru plăceri necinstite (sau închipuite). Aceasta, la nivelul trupesc, apare doar ca o ~~stare~~ mișcare, concretizată în jocurile de noroc și în vînătoare, iar la nivelul sufletesc, ca o stare, sub forma îngîmfării pricinuite de purtarea vestimentelor fastuoase, de bogății și de onoruri. În exterior, este vorba de cazurile în care este împiedicată o persoană să se bucure de o plăcere datorită urmării propriei fericiri. Morus mai încearcă să dea un suport teoriei morale a utopienilor sugerînd că aceasta se află în strînsă legătură cu credința religioasă referitoare la existența, pentru fiecare, a unui suflet nemuritor, merit fericirii, și de asemenea la existența unei modalități de răsplată pentru virtuți, după moarte, și a unei osînde pentru fărâdelegi. Această credință, însă, împletită cu filosofia morală, nu face altceva decît să postuleze o distincție între virtuți și vicii, pe care nu o putem face decît intuitiv, căci de fapt nu dăm spunem de un criteriu real și adecvat.

Putem încerca acum să întrerupem puțin cursul expunerii noastre, aceasta însă tocmai în intenția de a o face mai coerentă, și nu dimpotrivă, cum s-ar putea eventual presupune. Vom porni pentru a satisface această intenție de la ceea ce am numit a fi o definiție de lucru a utopiei ca proiecție imagină, definiție pe care ne permitem, dat fiind caracterul ei provizoriu, să o modificăm intructiv, păstrîndu-i însă structura inițială.

Vom defini astfel utopia prin expresia: "cetate imaginată, cu un guvernământ ideal, aspirând spre fericire (ca perfecțiune)". Această expresie are trei componente simbolice pe care, interpretându-le conceptual, le putem pune în relație cu părțile fundamentale ale schemei obținute prin interpretarea scrierii lui Morus. Pentru a explicita afirmația aceasta vom lua ca punct de plecare aceeași mișcare de utopizare, înțelegând atât ca imagine proiectivă, cât și ca realizare textuală. Distingând înăuntrul mișcării de utopizare, vom înțelege prin "pre-figurare" descrierea cetății imaginare, eventual și delimitarea ei, ceea ce ar corespunde conceptual cu așezarea unei scheme foarte abstracte care evidențiază doar niște poziții goale, prin "figurare" vom înțelege descrierea guvernământului imaginar, ca și a consecințelor unui asemenea guvernământ, la nivel conceptual fiind vorba de suprapunerea unei structuri relaționare peste schema abstractă, iar prin "con-figurare" vom înțelege încercarea conceptuală de a da unitate organismului ideatic rezultat, prin descrierea simbolică a aspirației spre fericire ca perfecțiune. Putem considera, pentru scrierea lui Morus, axa orientată gradată: "divinitate (căci termenul de "supramundan" ar fi nepotrivit în această poziție)-om-lume", sau, mai abstract, opoziția: "subiectum-obiectum", drept produs conceptual al prefigurării utopice; relațiile între pozițiile intermediare de pe această axă, pe care le-am caracterizat ca "insertii suturale", vor constitui produsul conceptual al figurării utopice; teoria morală, construită în jurul ideii de propensiune înspre fericire, va reprezenta, în fine, produsul conceptual al con-figurării utopice. În acest ultim caz înclinăm să credem că afirmarea în cadrul doctrinei religioase (impletită cu teoria morală) a faptului că sufletul e merit fericirii, cât și nespecificarea temporală a acestei formulări, ne oferă prelungirea spre un tip de fericire diferit de cel al fericirii comune, personale, tangibile, un tip generic de fericire care prin natura sa implicită reabilitează ideea unui supramundan "super-sistent" (cu referire la termenii abstracti de dinainte i-am putea spune "superiectum"), acesta eventual intuit și ca o infuzie a mentalului propriu uman în construcția utopică. Con-figurarea înaltă, ultimă, ca un fel de relație între cele două tipuri de fericire, cu contragerea primului (multiplu) înspre al doilea (unic), se realizează în cadrul scrierii lui Morus prin aspirația către o lume utopică "post-mortuară", aspirație ce determină ideea de "utopie în utopie". Forma pregnantă a acestei aspirații este reprezentată simbolic prin intermediul celor două grupuri de utopieni penitenți care renunță la aproape orice fel de plăceri (indiferent dacă sînt cuvincioase sau nu) și se ocupă doar de fericirea exterioară lor, pentru a fi pe deplin încredințați că vor dobîndi un alt fel de fericire, după moarte. Motivul lumii (sau lumilor) utopice post-mortuare, ca atare, era carecum amorsat și la Platon și Augustin, fiind de găsit, în continuare, și la alți utopiști, într-o formă sau alta. De aceea, chiar dacă și numai dintr-un punct de vedere îl putem considera cauză (mediată) și încununare a producției utopice, pare să nu fie lipsită de interes o schiță de tratare a lui, pe care vom încerca s-o facem la un moment dat, în expunerea noastră, atunci cînd cursul acesteia ne-o va permite.

În ce privește acest comentariu asupra "Utopiei" lui Morus, el ar putea fi integrat, în încheiere, prin evidențierea vreunui fundament ontologic pentru trimiterea înspre real (aceasta înțelegem prin ceea ce am numit "a da realitate", în opoziție cu "a realiza"). Pentru o asemenea evidențiere, însă, nu trebuie decît să ne amintim de contraargumentul lui Gaunilo la argumentul ontologic al lui Anselm, anume că, la fel de bine cum din conceperea a ceva decît care ceva mai mare nu poate fi se poate trece la existența acestui ceva, tot astfel din conceperea unei insule perfecte, decît care ceva mai mare nu poate fi, s-ar putea trece la existența ei.

Urmează acum să cercetăm în ce măsură o dezvoltare de acest fel a definiției noastre de lucru pentru utopie în genere, dezvoltare în cadrul căreia pare să înceapă a se configura o marcă semantică a utopizării și, văz, o notă definitorie a utopiei, în ce măsură deci o asemenea dezvoltare s-ar putea aplica altor producții utopice, și numai producțiilor utopice, în genere.