

IULIANA SAVU
Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași

Controversata componentă rațională a lumilor utopice

The Disputed Rational Nature of Utopias

Keywords: (the) utopic genre, utopia, dystopia, reason, rationalism, knowledge, prescribed social behaviour, mimesis, indoctrination, automatism

Abstract

Quite often, literary utopias are accused of having spread out the idea of a perfectly rational society, not only within the utopic genre, but also within the history of mankind. The author of the study attempts to prove that this current opinion bears little truth: the utopias of the Renaissance exhibit no despotism of the human reason, but the extreme discipline and the ascetic happiness of their worlds is frequently considered inhuman. Therefore, ruling by absolute reason becomes the favourite subject of mockery within Illuminist utopias, yet it is true that one must watch out of the subtle replacement of reason by automatism. Longly blamed for its absolutism, reason is in fact confiscated and exploited by despotic regimes, who use it both as major offer and perfect alibi, but fake its nature. Eventually, reason is fully compromised within the dystopic worlds, where it undergoes the ultimate corruption of its beauty and nobility. The fact is that, highly recited, reason is there almost absent, as well as the humanity of people.

La antipodul intențiilor subîntinse lumilor proiectate în utopiile renașcentiste, intenții transparente în textul operelor, dar uneori susținute și de documentele epocii, aceste lumi suscită o serie de atitudini, cel mai probabil, improprii. În succesiune și/sau simultaneitate, aventurierii se entuziasmează, literații se plictisesc și, în cele din urmă, reacțiile se întetesc și culminează în anatemizarea utopiei „clasice”, reclamată ca sursă de inspirație sau chiar ca inițiatoare a unei întregi serii de cataclisme ale istoriei reale. În această ultimă privință, se poate suspecta că pandantul acuzei este, deloc surprinzător, o teribilă spaimă, cvasi-generalizată și perpetuată, pe fondul evenimentelor majore ale secolelor din urmă, până la a câștiga stabilitatea unei tradiții¹. Totuși, chiar în condițiile unei dependențe generalizate de concluziile convenabile, a transforma utopia renașcentistă în țap ispășitor constituie o soluție nedeontologică, ce contribuie cu argumente suplimentare la impresia că utopiile exemplare ale secolului al XVI-lea fac carieră din a fi neînțelese, atât în perimetrul literar, cât și în afara lui. Pe de o parte, aceste opere sunt confiscate, falsificate și exploatare de Istorie, pe de altă parte, ele cunosc

¹ Cf. Malcolm Bull, ed., *Teoria Apocalipsei și sfârșiturile lumii*. Traducere din limba engleză de Alina Cârâc, Editura Meridiane, București, 1999, p. 256: „Comparată cu milenarismul, utopia a fost cam șifonată în secolul XX. De la începutul veacului se găsește în defensivă. De la Primul Război Mondial până la al Doilea și dincolo, a fost «înghesuită» de personaje precum Evgheni Zamiatin, Nikolai Berdiaev, Aldous Huxley, Arthur Koestler, George Orwell, Karl Popper și Leszek Kolakowski. A fost acuzată că duce la tiranie și totalitarism. Prăbușirea comunismului în Europa de Est a fost percepută – nu mai puțin în însăși Europa de Est – ca suprema răzbunare a acestui antiutopism.”

subminarea ironică de către utopia iluministă și reușesc să plaseze sporadice elemente de continuitate formală în distopie.

Notorietatea și posteritatea utopiei renașcentiste stau, astfel, sub o zodie cel mai adesea nefastă. Dacă este să cităm, din bibliografia temei, o singură lucrare care verifică acest tip de atitudine, să o amintim pe cea a lui Jean-Jacques Wunenburger, intitulată – explicit – *Utopia sau criza imaginarului*. Analizând specificul spațiului utopic, autorul și-l interiorizează frisonat și, deviind uneori spre riscate lecturi *ad litteram*, pare să se teamă de eventualitatea fizică a instalării regimului utopic. Însă, contrazicând o opinie larg răspândită, utopia își menține vocația virtualității, altfel spus, inaderența la a fi realizată, atât în istorie, cât și în ficțiune. Credem că acesta este miezul unui „mic” adevăr al lui Alexandru Ciorănescu, aparent tautologic și, în plus, plasat cu discreție în dedicația lucrării sale *Viitorul trecutului (Utopie și literatură)*: „Tinerilor mei auditori, de la Universitatea Națională a Sudului (Bahia Blanca), ce m-au ajutat să descopăr laolaltă cu ei că Utopia este o utopie.”²

Cu semnificativă bunăvoință, derivată dintr-o fericită dinamică a distanțării și apropierii afectiv-intelective de o lume *imaginară*, Malcolm Bull decelează cu generozitate și încântare esența artei utopistului: „...cele mai interesante utopii nu sunt scheme sau prototipuri ale unei societăți bune (excepție făcând aici, în principal, utopia arhitecturală sau urbană, care, de fapt, își are propriul său scop specific). De obicei, nu sunt descrieri detaliate de instituții politice sau economice. În mod caracteristic, sunt preocupate de *senzația de societate bună, de calitatea vieții în aceasta*. Îndemânarea bunului utopist rezidă în închipuirea a cum ar fi să trăiești într-o utopie, care este *recrearea imaginativă a unei vieți bune*. (s.n.)”³ La rândul său, fără patos, Andrei Cornea propune substituirea distincției realist/utopic prin cea cu adevărat pertinentă și operativă, entopic/atopic, pe baza căreia autorii proiectelor sunt supuși la ceea ce autorul numește „testul de auto-incluziune”. Un astfel de examen reabilitează, de exemplu, *Utopia* lui Morus: „...idealul său [al lui Morus, n.n.] stoico-epicureic rămâne numai un *ideal orientativ și normativ* și nu o formulă practică de verificat prin edificarea unei societăți empirice aidoma. (s.a.)”⁴

În consecință, ceea ce ne interesează în studiul de față este să urmărim dacă blamul acordat rațiunii ca fundament al organizării și „funcționării” lumilor utopiei tradiționale este întemeiat, dacă despotismul ei datează începând cu această vârstă a genului, dacă nu cumva acuza conține o contradicție în termeni și declanșează o adevărată vânătoare de vrăjitoare. Desigur, formularea acestor direcții conține, deja anticipată, părerea noastră, anume că, în utopia renașcentistă, componenta rațională

² În acest sens, a citi *ad litteram* (sau a lua ca garantată) definiția, de către Jean Baudrillard, a Statelor Unite ale Americii ca „utopia realizată” (a se vedea capitolul cu titlu omonim din *America*. Traducere din limba engleză și cuvânt înainte de Mircea Dumitru, Editura Albatros, București, 1994) constituie, eminemente, o eroare.

³ Malcolm Bull, *op. cit.*, p. 254.

⁴ Andrei Cornea, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș sau Despre utopii, realități și (ne)deosebirea dintre ele*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 107. În continuare, în aceeași manieră precaută, dar explicită, autorul își expune propria interpretare astfel: „...noi credem că o utopie entopică [...], ca cea a lui Morus, este exact contrariul totalitarismului, deoarece este responsabilă...” (p. 128).

a existenței și organizării vieții este departe de a-și aroga exclusivitatea; trecută, însă, prin lentila deformantă a utopiștilor iluminiști, ea ajunge cal de bătaie și obiect de caricatură, ceea ce constituie o mărunță prevestire a compromiterii definitive căreia îi va fi supusă în cadrul distopiei.

Asumându-ne răgazul unui periplu prin lumile construite la diferite vârste ale genului utopic, o primă constatare este aceea că diferențele dintre regimurile de „viață” propuse sunt semnificative și că ele capătă relief cu atât mai mult cu cât am încerca să argumentăm că genul este profund unitar și că, vinovate de configurația lumilor distopiei sunt tocmai discretele, liniștitele, autolimitativele insule din primele utopii. De aceea, este contraproductiv și de-a dreptul falsificator a insista în susținerea unei uniformități a rezultatelor, obținute prin aplicarea la utopia renescentistă, iluministă și la distopie a diverselor grile de lectură, cu suprasensibilizarea pe care o poate crea parcurgerea neinițiată și, mai ales, neajutată de lectura bibliografiei primare, a unor repere altfel extrem de prețioase: Vasili Rozanov, *Însingurări. Apocalipsa timpului nostru*, Nikolai Berdiaev, *Sensul creației (Încercare de îndreptățire a omului)* și *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția cezarului (Preambul gnoseologic)*, Georges Bataille, *Suveranitatea*, Erich Fromm, *Fuga de libertate*, Gustave Le Bon, *Psihologia mulțimilor*, Carmen Bernard/Serge Gruzinski, *Despre idolatrie (O arheologie a științelor religioase)*, J. M. Bochenski, *Ce este autoritatea? (Introducere în logica autorității)* etc. Cu alte cuvinte, ne interesează să argumentăm și să ilustrăm faptul că utopia renescentistă nu este aprioric șubrezită de un raționalism draconic, exclusiv și că nu se face vinovată de transmiterea lui, în cadrul unei metamorfoze tot mai teribile, la vârstele ulterioare ale genului sau în istoria reală⁵.

Proiecțiile melioriste, așa cum sunt cele ale utopiilor de secol XVI, oferă de la început un algoritm social ce contrariază pe cei care se așteaptă la opulență. Dezabuzați de modelul fericirii ascetice, iritați de disciplina care o asigură, ei acuză o raționalitate în exces, o dezontologizare, fie ea în cadrul unei reverii. Dar câți dintre ei își mai aduc aminte de faptul că îndeplinirea metronomică, de către utopieni, a tuturor rolurilor repartizate prin programul zilnic se echilibrează prin prevederea unui timp de uz personal? Că cei mai mulți îl folosesc pentru luminarea minții și că acest timp, chiar având alocat orice alt conținut, reprezintă o recunoaștere a naturii libere a individului? Că, în viziunea acelorași utopieni⁶, „comuniști *avant la lettre*”, ființa umană are o inalienabilă dimensiune spirituală, că rațiunea umană își are complementul în învățăturile religiei și că autoritatea supremă îi este recunoscută numai unui Dumnezeu, panteist, ce-i drept, dar și suprauman?

⁵ Cu acest punct de plecare, Malcolm Bull, op. cit., p. 261 face o foarte frumoasă pledoarie în favoarea utopiei: „Nu vreau să apăr nimic din ce s-a făcut în numele utopiei. Cred însă că multe dintre atacuri îi interpretează greșit natura și rolul. [...] utopia nu se referă în principal la furnizarea de scheme detaliate de reconstrucție socială. Aplecarea sa spre sfârșituri vrea să ne facă să ne gândim la lumi posibile. Să inventăm și să imaginăm o lume pentru încântarea noastră. Ne deschide mințile către posibilitățile condiției umane.”

⁶ Vezi Thomas Morus, *Utopia (Cartea de aur a lui Thomas Morus, pe cât de utilă pe atât de plăcută, despre cea mai bună întocmire a statului și despre noua insulă Utopia)*. Traducere din limba latină de Elefterie și Șt. Bezdechi, Editura Științifică, București, 1958, pp. 95-109.

„Capacitatea proiectelor de a configura omenescului un loc demn (s.a.)”⁷, esențială – în viziunea lui Andrei Cornea – în evaluarea unor astfel de constructe, este verificată, fie și în mod implicit, și de *Noua Atlantidă*. Prin însăși titulatura sa, „Casa lui Solomon” – numită, pe rând, societate, colegiu, instituție, ordin – indică și antrenează o elită în primul rând intelectuală, care, deși se prezintă encomiastic (“...Casa lui Solomon – cea mai nobilă dintre instituțiile care au existat vreodată pe Pământ, lumina acestui regat. Ea este dedicată studiului lucrărilor și creaturilor lui Dumnezeu. (s.n.)”⁸), este lipsită de orgolioasă afișare a misiunii de eficientizare ultimă a lumii, specifică instituțiilor din regatele distopice. Recunoscând, și ea, o autoritate supremă transcendentă, se dedică nu întemeierilor ultime, ci tatonării, cercetării, căutărilor de a înțelege. Spre deosebire de ceea ce întâmplă în lumile distopiei, devotamentul ei nu se îndreaptă spre sine însăși, pentru îmbunătățirea propriului statut, asigurarea puterii etc., prin abuzivă luare în posesie și renovare impusă. Există, neîndoielnic, un orgoliu expus direct, însă fără maliție, ci cu încredere în forța argumentelor (precum și din rațiuni ale intenției operei, care se ajută de o retorică a autoflatării, profesată de reprezentanții bensalemienilor). Dar, dincolo accesele de entuziasm față de propria realitate (în progresie dinspre *Utopia* spre *Noua Atlantidă*), rămân – totuși – perfect vizibile creditarea celorlalte populații, deschiderea către cunoașterea dobândită de ele. Aceste aspecte sunt implicite în revizitarea teritoriilor, de care odinioară insula fusese legată printr-o navigație intensă și față de care, în timp, și-a recâștigat incognito-ul. Autarhia instalată o dată cu stingerea activității de port, pe care o polariza Bensalemul, precum și prin interzicerea călătoriilor obișnuite dinspre insulă spre alte teritorii nu se extinde asupra nevoii de comunicare, mai precis de informare: o dată la doisprezece ani sunt organizate expediții în cadrul cărora membri sau frați ai Casei lui Solomon, numiți „negustori de lumină”, culeg informații despre achizițiile artei, științelor, meșteșugurilor, invenții din teritoriile străine și, eventual, aduc machete, cărți etc.

Superioritatea de cunoaștere, afirmată de guvernatorul Casei Străinilor, este susținută și de Părintele Casei lui Solomon, de data aceasta argumentată laitmotic ca superioritate sau exclusivitate a resurselor deținute și a produselor obținute, etalate pe domenii, dar și din punctul de vedere al instrumentarului și metodelor folosite. Întreaga activitate de cercetare a Casei lui Solomon contravine principiilor utopienilor, dar nu ajunge să înscrie o diferență cu adevărat radicală între cele două lumi. În primul rând, cercetarea desfășurată implică o elită pentru care scopul este, mereu, cel euristic, iar nu politic, astfel încât ea nu riscă să folosească Bensalemul ca miză, transformându-l într-un laborator infernal, de a cărui populație să se dispună discreționar. Dimpotrivă, îl protejează în primul rând neimplicându-l, neextinzând asupra lui teatrul experimentelor: viața de zi cu zi este cât se poate de naturală, în sensul literal al termenului, dar ea se desfășoară paralel cu cea a înțelepților, după specificul și obiectivele proprii. Mai mult, organigrama colegiului,

⁷ Andrei Cornea, *op. cit.*, p. 45.

⁸ Francis Bacon, *Noua Atlantidă*. Traducere din limba engleză și studiu introductiv de Dana Jalobeanu, Editura Nemira, București, 2007, p. 123.

atribuțiile membrilor și titulatura funcțiilor deținute nu implică nici pe departe faptul că aceștia s-ar erija în organism polițienesc, care să facă impresie și presiune asupra locuitorilor insulei. O conviețuire pașnică, nesuspicioasă asigură continuumul atât al vieții comune, rămasă oarecum necunoscută, cât și al activității de cercetare. În acest sens, în studiul introductiv la ediția pe care o îngrijește, Dana Jalobeanu observă că „locuitorii insulei nu par să beneficieze în niciun fel de descoperirile științifice realizate de Casa lui Solomon – nimic din ce ne este prezentat de Bacon ca reprezentând viața bensalemienilor nu este mai impregnat de «știință», de cunoașterea mai aprofundată a naturii sau de tehnologie decât viața marinarilor europeni.”⁹

Așa cum argumentează puținele detalii invocate, lumile proiectate de utopia renașcentistă sunt „luminate” într-un mod ideal, de care epoca întemeierii genului este impregnată. Aici rolul rațiunii (încă nemistificată în natura ei) este acela de a disciplina și a rentabiliza în sens progresist viața socială, catalizându-i reușita prin echilibrarea și creșterea calității celei individuale. În plus, așa cum prevede „regulamentul” insulei Utopia, la această configurație poți să aderi sau nu, dezacordul fiind soluționat doar prin îndepărtarea spre periferia care – printr-o tradiție ce se prelinge din realitate în ficțiune – elasticizează orice legislație, uneori până la a o dizolva. De asemenea, una dintre calitățile fundamentale ale lumii utopice constă în faptul că ea nu cunoaște fractura dintre cele două nivele: realitatea vieții și discursul despre ea. Elogiată, însă nu la modul absolutist, rațiunea ameliorează și îmbogățește, fără să se convertească, dinspre cadrul legislativ spre experiența propriu-zisă, în impunere/preluare de valori, convingeri, principii și fără să solicite îndeplinirea mecanică a unor roluri.

Abia utopia iluministă pune în scenă această necoincidență între ceea ce se propagă oficial și ceea ce se înregistrează individual. Dar, așezând sub lentilă de microscop și urmărind cu aviditate grotesca abolire a rațiunii de către suveranii lumilor „descoperite”, utopia satirică trădează și ea un spirit al epocii, mai puțin generos decât cel al Renașterii. Citind *sui generis*, pragmatic, proiecțiile utopiei „clasice”, le supune unei mimări batjocoritoare, pentru a desființa ceea ce utopia renașcentistă nu întemeiea: credulitatea și, derivând din ea, periclitarea adaptabilității la viața reală, în singura lume dată.

Dar cum popularizarea acestei teze a necesitat anumite schimbări, prima vizibilă este apariția călătorului – erou (de roman). Algoritmii reacțiilor și impresiilor lui diferă ca tratare la Swift față de Butler: *Călătoriile lui Gulliver* orchestrează succesiunea (reiterată) formată din: sesizarea trăsăturilor diferite ale lumilor cunoscută și descoperită, încântare și admirație, stabilirea particularităților comune și europenilor (în special, negative, dar de o intensitate crescută), diminuarea indicelui de entuziasm, în vreme ce în *Erewhon* și *Întoarcerea în Erewhon* sunt subliniate mai întâi aspectele comune sau similare, iar abia ulterior trăsăturile specifice – cu dobândirea aceleiași „morale” la finalul ambelor parcursuri.

Dincolo de detalii procedurale, rezultatul constă în aceeași dezvrăjire, potențată ca efect prin faptul că protagoniștii sunt asimilați în lumile respective, prin adopție

⁹ Dana Jalobeanu, Studiu introductiv la Francis Bacon, *op. cit.*, p. 16.

sau captură, pe parcursul unui interval substanțial (nu doar durata unei vizite). Iluzia exemplarității lumilor nou-cunoscute se dispersează curând: orgoliul, intoleranța, mărginirea, despotismul sunt transparente în formulele cutumiare de adresare către suverani, în specificul gesturilor de bunăvoință ale acestora (în Luggnagg, lingerea prafului din fața tronului constituie o „favoare deosebită care nu se acordă decât persoanelor sus-puse, când cer să fie primite de rege”¹⁰), ca și în discursul și acțiunile lor. Nimic rațional aici, dimpotrivă, megalomanie, comportament capricios frizând isteria, interes prin excelență mundan, pentru putere și notorietate (reacția „casei regale” la serviciile pompieristice fiziologice la care Gulliver recurge spontan demonstrează, în maniera bufă specifică autorului, că orgoliul este mai mare decât bucuria supraviețuirii).

Aici, Casa lui Solomon pare să-și fi găsit o replică grotescă și parodică în academia inventatorilor prezentată de Gulliver cu prilejul reconstituirii celei de-a treia călătorii, academie ai cărei membri s-au dedicat perfecționării, implicit eficientizării existenței. Ecuația socială începe să fie carențială: privilegiază pe unii, mutilează pe alții, încât asistăm la îndârjire și despotism din partea inventatorilor „progresiști”, care licitează succesul aplicării produselor/metodelor lor absurde, respectiv la suportarea rezultatelor dezastruoase de către populație. Delimitarea laboratorului, operată cu discreție și prevedere de către elita Bensalemului, s-a dizolvat deja în aceste ținuturi, ajungând să se confunde cu granițele lumii.

Un spațiu omolog celui al academei inventatorilor îl constituie orașul Colegiilor Iraționii din Erewhon. Higgs – tatăl, personaj-narator în primul roman, menționează faptul că titulatura acestei localități este – în original – atât de cacofonică, încât scrupulul îl obligă să o treacă sub tăcere. Neactivată, datorită necitării, dizarmonia fonică o conotează, totuși, pe cea de conținut al viziunii propuse, practicate și teoretizate aici. În lumea pe dos există, de asemenea, un Colegiu al Exercițiilor de Athletică Spirituală, având o prăvălie anexă prevăzută cu „mijloace pentru încercarea puterii morale (s.a.)”¹¹, printre care tonomatul ce aruncă în obraz un jet de măcinătură de piper, făină și pulbere de cărmidă. Se declamă anunțuri ce promovează tableta împotriva „indigestiei spirituale”¹², dar nici un detaliu al lumii nu conotează mistificarea, escrocheria, impostura așa-zisei elite în măsura în care, antologic, reușește tandemul Hanky – Panky (primul, „...Profesor Regal de Înțelepciune Lumească la Bridgeford, lăcaș de învățătură, orașul oamenilor aflați mai presus de orice bănuială...”, iar cel de-al doilea, „...Profesor Regal de Înțelepciune Nelumească, din sus-zisul oraș...”¹³), în „original” Sukoh și Sukop (anagrame utilizate cu funcție onomastică ale cuvintelor magice Hokus și Pokus). Pretextând faptul (semnificativ) că și acestea suferă de morbul cacofoniei, John Higgs, după un algoritm deja cunoscut cititorului, recurge

¹⁰ Jonathan Swift, *Călătoriile lui Gulliver*. Traducere și prefață de Leon D. Levițchi, ediția a II-a, Editura ALLFA, București, 2002, p. 223.

¹¹ Samuel Butler, *Întoarcerea în Erewhon*. În românește de Eugen B. Marian, Editura Pentru Literatură, București, 1968, p. 80.

¹² *Ibidem*, p. 81.

¹³ *Ibidem*, p. 38.

la traducerea lor convenabilă. S-ar spune că personajul-narator din continuarea romanului *Erewhon*, moștenitor al eposului și al narațiunii rămase neîmplinite la sfârșitul primului volum, trădează manifestarea unui scrupul transmis ereditar.

Prefigurând specificul distopiei, locatarilor de drept sau de împrumut li se cere practicarea strictă a unui comportament prescris, de așa-zisă esență rațională, în vreme ce menținerea activă a propriei rațiuni este o probă gravă de neîncredere. E drept, sunt numărabili aceia care comit o atare infidelitate. Până și personajul-narator din *Erewhon* își sesizează contaminarea de o părere ce nu îi aparține, într-un fel care este străin de spiritul în virtutea căruia obișnuia să reacționeze atitudinal și faptic până nu demult. El verifică teoriile sociologilor cu privire la individul care, asimilat mulțimii, acceptă și preia atitudini și raționamente pentru care, în particular și în singurătate, nu ar opta niciodată: „Așa se întâmplă cu mai toți oamenii: ajungem cu toții să considerăm normală purtarea care vedem că e judecată ca ceva de la sine înțeles de cei din preajma noastră.”¹⁴ Din fericire, deocamdată se mai poate privi critic, detectând și recunoscându-și cu sinceritate propriul derapaj. Însă, în ceea ce-i privește pe locuitorii de drept ai Erewhon-ului, gregarismul mai este discernabil doar de către minoritara partidă a cvasi – frondiștilor „nemultumiți”, însă nici ei nu o reclamă, ci încearcă să modifice aspectele care îi interesează fie și prin manipulare: „...știu prea bine [nemultumiții, n.n.] că mai curând vor avea câștig de cauză făcând apel la buzunarele oamenilor, în care, în general, fiecare are ceva personal, decât la *capetele lor, care conțin, în cea mai mare parte, prea puține lucruri care să nu fie împrumutate sau însușite...* (s.n.)”¹⁵

Subordonarea și mimetismul cunosc un proteism și o răspândire terifiantă. Mici episoade ale unei istorii *volens nolens* individuale au aparențe comico-grotești, dar morala lor rămîne una gravă. În acest sens, este extrem de ilustrativ cazul domnului Balmy care, deși a fost martor la fuga din Erewhon, cu ajutorul balonului, a lui Higgs și a Arowhenei, va considera ulterior, sub presiunea variantei oficiale definitive, că în momentele respective suferise de orbire temporară. Și, cu toate că procesul reconstituirii „autenticei” întâmplări se dovedește costisitor ca durată, sânguinciosul personaj i se devotază până când reușește „să rememoreze” scena în singurul mod cuviincios: „Abia peste vreo doi – trei ani am descoperit că *scena se înfățișa singură* înaintea ochilor minții mele, în întreaga ei splendoare, la care, *fără îndoială, am fost martor, dar nu a pătruns-o vederea mea trupească.* (s.n.)”¹⁶ Este, astfel, evident că, preluând, cu infinită modestie și cu conștiința inferiorității, versiunea oficială, personajul își recunoaște doar prezența fizică, nu și competența de vreun fel.

Cu atât mai ușor vor accepta masele cele mai contradictorii direcționări, chiar în succesiunea imediată a acestora. Un fel de reflex de predare necondiționată, fără deșteptarea niciunui semnal de alarmă, le arată ca lipsite de conștiință istorică și de responsabilitatea inerentă acesteia, aspecte care definesc deja patologia, dacă nu chiar handicapul unei societăți. O abdicare aparent inofensivă – în fond,

¹⁴ *Ibidem*, p. 119.

¹⁵ *Ibidem*, p. 127.

¹⁶ *Ibidem*, p. 163.

„tradițională” – are consecințe catastrofice, care arată că parcursul ei nu a fost tocmai neted și nu pare să fie reversibil, nici purificabil: „...oamenii poartă atât de adânc săpată în inimi dorința de a crede că unii știu într-adevăr ceea ce afirmă că știu, și de a fi astfel cruțați de osteneala de a gândi cu propriul lor cap, încât în scurtă vreme așa zișii filozofi și maniacii deveniră mai puternici ca oricând și, treptat, îi îndemnară pe compatrioții lor să accepte toate acele vederi absurde asupra vieții [...]. *Nu văd, de fapt, să existe nicio speranță pentru erewhonieni, până ce nu vor izbuti să priceapă că rațiunea necorectată de instinct este la fel de rea ca și instinctul necorectat de rațiune.* (s.n.)”¹⁷

Surpriza și ironia constau tocmai în faptul că abdicarea a fost pregătită meticolos, prin tradiție: viziunea denaturată a erewhonienilor despre geniu și originalitate este cuprinsă în precepte populare, dar susținută și de universitate. Unul dintre cei mai proeminenți reprezentanți ai acesteia, profesorul de Înțelepciune Lumească, Președinte al Societății pentru Suprimarea Cunoștințelor Inutile și pentru O Mai Completă Anulare a Trecutului, își delimitează misiunea astfel: „Nu e treaba noastră [...] să-i ajutăm pe studenți să gândească cu mintea lor. [...] *Datoria noastră este de a ne încredința că vor gândi ca noi sau, în orice caz, așa cum considerăm oportun să spunem că gândim.* (s.n.)”¹⁸. Cu pretenția asigurării securității și progresului, aberația desfășurată despotoc se slujește de o încredere antrenată să fie oferită necondiționat. În fond, departe de orice impunere exhaustivă a rațiunii, lipsa de rezonabilitate este prin excelență generatoare de contraperformanță: „...după câteva sute de ani de rătăcire prin pustiul filozofic, țara ajunsese la concluzii pe care bunul-simț le trăsese de multă vreme.”¹⁹

Pe măsură ce, anticipând distopia, scade rezonabilitatea sistemelor de organizare socială a lumilor descoperite (sau care, mai târziu, aleg să se descopere), crește rigiditatea lor, dar, de asemenea, se accentuează și umanitatea protagonistului confruntat cu astfel de sisteme. Deschizător de drum în privința unei încrederi moderne (*id est* relative), a cărei măsură o dau comprehensiunea și performanța proprie, este tocmai personajul-narator din *Erewhon*: el reprezintă primul explorator care renunță la orgoliul înțelegerii atotcuprinzătoare și așază în ecuația întâlnirii cu alteritatea chiar și termenul accidental al unei vulnerabilități emoționale: „...mi-am făcut o idee *mai precisă* despre concepțiile erewhoniene în domeniul educației, *decât izbutisem până atunci*. Cu toate acestea, erau unele părți ale sistemului a căror utilitate n-am putut-o înțelege, deși *recunosc fără rezerve că această neputință se datora probabil formației mele într-atât de deosebită de-a lor și faptului că pe-atunci nu prea eram în apele mele.* (s.n.)”²⁰ Lumii, cu atât mai mult cu cât este o lume nouă, minunată sau nu, nu i se poate aplica o grilă dihotomică; ea este luată în posesie prin tatonări și aproximări (distopia, augmentând halucinant această problematică a evaluării lumii, va face ca indicele consistenței realității să varieze de la un personaj la altul și în funcție de

¹⁷ *Ibidem*, p. 279.

¹⁸ *Ibidem*, p. 212.

¹⁹ *Ibidem*, p. 278.

²⁰ *Ibidem*, p. 207.

angajamentul politic). Adevărul unei lumi nu se va mai afla la suprafața ei, același pentru toți și accesibil tuturor. Siguranța exploratorilor de până acum, serie care se încheie cu Gulliver, se disipează. De aici înainte, interpretarea grăbită, tranșantă și având ton definitiv cedează locul celei temperate, prudente sau chiar aporiei. Iată prima schimbare de ton: „*Să mă ferească Sfântul să par cumva ușuratic, dar mie mi se părea că e o risipă absurdă de energie umană utilă, ca niște oameni să-și cheltuiască ani și ani de zile desăvârșind un exercițiu atât de sterp [studierea și practicarea până la excelență a limbajului ipotetic, n.n.], în timp ce civilizația lor actuală avea sute de probleme care cereau o soluționare urgentă... (s.n.)*”²¹

Pe măsură ce ne îndepărtăm de operele fondatoare ale genului, rațiunea joacă un rol tot mai slab, iar acest aspect este vizibil atât în parcursul personajului (de rezidență temporară sau de drept) în interiorul lumii, precum și în modul de funcționare a sistemului social. Cu cât este mai mult licitată dimensiunea raționalității, cu atât mai puternic se interzice, de fapt, exercițiul rațional individual. Declamarea insistentă a mesajului și raportului oficial este metoda de îndoctrinare cea mai rentabilă, menită să inducă încredere și să producă remisia oricărei inițiative, până la eradicarea obișnuinței de a reflecta, compara, alege singur. Se asigură astfel o demisie neconvulsivă a rațiunii individuale, șantajată în termenii recunoștinței și încrederii. Interesul pentru asigurarea puterii și recunoașterea autorității este vizibil până și în felul în care evoluează „formalitățile vamale” aplicate exploratorilor – fără – voie sau în obstinația cu care, fiecare regat în parte, exclude posibilitatea existenței altora.

Începând încă din utopiile iluministe și culminând în distopie, lumile proiectate pornesc prin a se insinua pe harta geo-politică și ajung până la exprimarea intenției de a o modifica esențial. De asemenea, sunt tot mai puțin indiferente la vizitarea lor. Tributul crește, de la prestarea unor servicii până la punerea în serviciul regatului/statului, altfel spus cedarea ființei fizice și psiho-intelective. Aventura cerea (și) un regim grav al lecturii începând încă de la peregrinările lui Gulliver care, în Lilliput, a trebuit să joace, cu predilecție, rolul eroului, iar în Brobdingnag își câștiga prețuirea suveranului asumându-și-l pe cel de clown (chiar *al clownului*). De fapt, utopia iluministă este cea care atrage atenția asupra faptului că nicio întâmplare nu este cu adevărat inocentă, nicio rezidență – gratuită, iar costul accesului în lumile respective (în cazul lui Gulliver, *al accesării lumilor* respective) poate fi aproximat cel puțin prin corespondență cu raportul subunitar dintre generozitatea lumii descoperite, pe de o parte, și curiozitatea și interesul ei, de cealaltă parte.

În ceea ce privește distopia, trecerea graniței spre lumea ei își pierde definitiv caracterul reversibil, după cum traversarea inversă se împlinește rarissim (este cazul lui Guy Montag, protagonistul romanului *Fahrenheit 451*). Orice absorbție în interiorul lumii echivalează cu o capturare definitivă, insurmontabilă – în ciuda a ceea ce pot crede sau ambiționa unele dintre personaje. Astfel, dacă Gulliver sau domnul Higgs (mai) erau în măsură să cumpănească și să aleagă, Winston Smith va crede zadarnic, chiar în iminența sfârșitului, în conservarea ascunsă a acestor abilități.

²¹ *Ibidem*, p. 208.

De cealaltă parte, a reprezentanților puterii, orgoliul atinge cota supremă a intoleranței. Despoții regatelor artificiale nu au nici măcar disponibilitatea infatuaților împărați ai majorității ținuturilor descoperite „până acum”, de a asculta mărturisirea despre alte lumi, pe care să o claseze drept invenție (minciună). Cel care, în operele ilustrând vârstele anterioare ale genului, își asuma experiența devine, în lumea distopiei, parte din experimentul unic și absolut al unei elite adesea nereperabilă de către individul comun și, mai ales, neinterogabilă. Benigna aventură anterioară se convertește într-una malignă, în vreme ce dialogul a devenit nenecesar o dată cu multiplicarea și rentabilizarea, până la infailibilitate, a metodelor de (re)educare.

Într-o lucrare deja citată, Malcolm Bull afirmă că o trăsătură esențială a antiutopiei din secolul al XX-lea este înfierarea credinței „că viitorul poate fi modelat și, într-o anume privință, discernut de rațiune.”²² Aparent, observația este justă, iar un argument suficient de puternic l-ar constitui fie și numai faptul că memoria cititorului a înregistrat nenumărate referiri explicite la ambiția, respectiv entuziasmul de a fundamenta exclusiv rațional existența individului și organizarea socială. Și, totuși, între licitarea unei vieți „dumnezeiesc de rațională și de precisă”²³ și experiență are loc o falsificare. Asupra ei avertizează George Achim, atunci când subliniază că „narațiunea utopică descrie nu o societate guvernată de rațiune, ci de *deprinderi rituale*, sau de un comportament social prescris care este explicat de manieră rațională. (s.a.)”²⁴

Cel mult, o existență exclusiv rațională ar recurge intensiv la logică, aceasta constituind obiectul apologiei pe care o face protagonistul din *Noi* unei existențe circumscrise cu ajutorul formulelor matematice, al logicii, al punerii în ecuație (până și erotismul a fost manageriat în aceeași manieră reduționistă, în cadrul unei proceduri, de asemenea, transparentă: considerarea lui ca simplă relație de intimitate fizică și normarea lui în sensul unui egalitarism social, precum și psihic). Totuși, criteriul minim în funcție de care poate fi confirmată o existență rezonabilă îl găsește doar în necesara, minima „umbră de *automatism rațional* (s.n.)”²⁵. Tocmai această ultimă sintagmă este cea care atestă alunecarea de la rațional la i/-ne-rațional. Barbaria „rațiunii” ca tip de *hybris* specific regimurilor din lumile distopiei înseamnă, de fapt, dogmatism, inducerea sau impunerea, prin limitare și control, a unui formalism al relațiilor interpersonale, prescrierea unui comportament social bazat pe superficialitate, ritmicitate, mecanicitate, repetitiv. Omul devine cosmofag în cel mai indezirabil și neinteligent mod cu putință, el distruge și îngerează ceea ce nu există ca dat pentru uzul rațiunii lui, își anulează frustrarea incompletitudinii și a nesupremației, ele însele absurde, făcând să dispară ceea ce nu a înțeles: „Nu mi-e frică de termenul acesta – «limitare»: activitatea a ceea ce este superior la om – rațiunea – se reduce tocmai la limitarea neconținută a infinitului, la fărâmițarea

²² Malcolm Bull, *op. cit.*, p. 251.

²³ Evgheni Zamiatin, *Noi*. Traducere de Cornelia Topală, prefață de Mihai Iovănel, Grupul Editorial Corint, București, 2005, p. 88.

²⁴ George Achim, *Iluzia ipostaziată (Utopie și distopie în cultura română)*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002, p. 26.

²⁵ Evgheni Zamiatin, *op. cit.*, p. 31.

infinitului în porții comode, ușor de mistuit, la diferențiale adică. În asta constă anume frumusețea dumnezeiască a stihiei mele – matematica.”²⁶

Însă orice suprație, mai ales a adevărului definitiv, se fundamentează pe o falsificare. O spune, în mod explicit, protagonistul din *Întuneric la amiază*: „Înainte de a deveni suprem, adevărul suprem este, mai întâi, întotdeauna un neadevăr.”²⁷ În aceste condiții, proba carteziană își pierde aplicabilitatea, putând fi – cel mult – rescrisă parodic în varianta furibundă a lui *cogito ergo non ero*. Omul cu idee începe să-și fie fatal. În orice caz, regimul despotice nu-i recunoaște nici această postură cvasi-tragică; dimpotrivă, potrivit opticii oficiale, ceea ce îi desparte, fatalmente, pe minoritarii care se așază împotriva curentului este, pe de o parte, un „defect de voință” (dacă preluăm sub o zodie cinică sintagma din *Cetatea Soarelui*), pe de altă parte, eroarea de a nu fi dispărut la timp (precum liderul vechii gârzi, de filosofi militanți, din romanul lui Koestler), o dată cu o realitate care le este absolut necesară, fie ea trunchiată.

Ținând cont tocmai de acest dispreț funest și covârșitor prin care, implicit, dar și în cea mai eufemistică manieră, i se subliniază neputința și neînsemnătatea, vom acorda personajului (opozant al unui astfel de regim) un segment digresiv în care să-l despresurăm de aparenta futilitate. Să observăm că, o dată cu distopia, genul utopic cunoaște o vârstă la care, în sfârșit, pierde din riscul de a-și clișeiza structurile epice. Acestea se vor reduce la aducerea la rampă a unui protagonist recognoscibil prin datele de suprafață ale destinului său: opozant – încă de la intrarea în scenă sau abia după intervenția unui adjuvant – al unui regim totalitar, mai devreme sau mai târziu își va asuma lupta pentru combaterea acestuia, implicit afișarea propriei sale convingeri. Doar că, premieră în istoria genului, acest parcurs iterat cu fidelitate de aproape toate ficțiunile de această factură, nu mai constituie cheia de boltă a operei. Dacă lucrurile nu ar sta astfel, lectura romanelor lui Zamiatin și, cel mult, Koestler ar fi fost suficientă pentru a înscrie un prag al sațietății, de neîncălcăt.

Evident, este vorba despre alte valențe și calități ale operei, licitate la această a treia vârstă a genului. Sensul aventurii prezentate de discursul ficțional se ontologizează cum nu s-a întâmplat niciodată până acum. Iar dacă deznodământul este anticipabil până și pe fondul indicației editoriale, exploatată de un *marketing* tot mai specializat al cărții, anatomia terorii, implicațiile alegerilor personajului, așezarea sa în raport cu sine însuși, cu lumea sa, ca și față de alte, eventuale, lumi, parcursul frisonant, adesea halucinant reiterează în variante profund problematizante, de o subtilitate aproape viciosă, problematica esențială ale existenței. Transpusă în corpus de teme literare, ea înseamnă: libertatea individului, consistența realității, natura identității, limitele ființei, tribulațiile conștiinței, necesitatea cetății, granițe interioare și exterioare etc. Iraționalul înțeles ca ne-rațional se complică intensiv, sub zodia unui teribil tot mai rafinat, atât ca parcurs cognitiv, cât și ca solicitare emoțională.

²⁶ *Ibidem*, pp. 83-84.

²⁷ Arthur Koestler, *Întuneric la amiază*. Traducere din engleză de Sanda Aronescu, ediția a II-a revăzută, Editura Humanitas, București, 2002, p. 79.

În cazul lui Nicolas Salmanovici Rubașov, protagonist al romanului *Întunerice la amiază*, a nu admite „nicio zonă privată, nici măcar în craniul uman”²⁸ are drept consecință fericită descoperirea accidentală a ființei intime, profund personală, reprezentată ca „partener(ul) tăcut” și denumită „ficțiune(a) gramaticală”. Abia când cade victimă capcanelor istoriei și are revelația faptului că s-a folosit de sine însuși cu ferocitatea cu care ar fi fost exploatat de un altul, protagonistul lui Koestler se vede nevoit să își găsească un orice alt reper decât cauza întemeietoare de o nouă, reformată istorie, căreia i s-a devotat în exclusivitate. Sub presiunea noii situații, el câștigă răgazul de a se privi singular, în afara oricărui context, ceea ce încurajează momentele – aparent nedeterminabile – de locvacitate a bizarei instanțe, al cărei mesaj se decantează progresiv, cu inerente efecte persuasive. Inaderența la exercițiul introspectiv, autoscopic se va menține, însă, încă o vreme, fiindcă Rubașov speră să fie cruțat pentru a-și definitiva și pune în aplicare teoria de ultimă „revelație”. Doar când va înțelege că nu-i mai este permis să-și urmeze vocația, tocmai pentru faptul că – prin însăși natura ei, a fost pusă la index –, personajului exilat din istorie îi apare ca necesară lămurirea de sine în cadrul propriului destin, în afara circumstanțelor epocii și chiar ale vieții, fiindcă Rubașov se teme de a fi comis o teribilă eroare de hermeneutică a auspiciilor misiunii sale: nu cumva a fost un Moise autodesemnat, *id est* fals? În orice caz, educarea întru cunoașterea și înțelegerea de sine îi dejoacă reflexele: „...din cauza reticenței practicate de Partid față de accentuarea persoanei întâia singular, el o botezase «ficțiune gramaticală». Mai avea probabil doar câteva săptămâni de trăit și simțea un îndemn irezistibil de a limpezi această chestiune, de «a se gândi la ea până va ajunge la o concluzie logică». Dar tărâmul «ficțiunii gramaticale» părea să înceapă exact acolo unde se sfârșea «gândirea până la atingerea concluziei». Această respingere a gândirii logice era evident o parte esențială a ființei sale, ca apoi să te ia prin surprindere, ca într-o ambuscadă, și să te atace cu reverii diurne și dureri de dinți.”²⁹ Altfel spus, personajul are șansa reontologizării, sansă pe care i-o acordă tocmai umanitatea care a supraviețuit în el cu umilitate, neștiută, și pe care el însuși o așezase între paranteze, optând pentru alte imperative, circumstanțiale.

În fond, miza extremă cu care este încărcat personajul este aceasta: Rubașov nu este doar un fidel al regimului, trezit (precum D-503) sau care, în cel mai fericit caz, se trezește, ci unul care a participat direct la elaborarea ideologiei (politice) care să înscrie omenirea pe traseul obligatoriu al dobândirii active a fericirii colectiviste. Rubașov este cel care constată singur că proiectul epocii de aur a deviat monstruos, instituind un regim al ororii. Iată examenul său critic, ce reface parcursul pentru a identifica eroarea: „Noi toți am crezut că istoria ar putea fi tratată ca o experiență de fizică. Deosebirea este că în fizică poți repeta o

²⁸ *Ibidem*, p. 81. Alte precepte ale noii organizări sunt a nu “considera lumea ca pe un soi de bordel metafizic al emoțiilor” (p. 122), a nu te vinde propriei conștiințe (p. 123), a governa după o “morală vivisectionistă” (p. 126). În 1984, același cadru legislativ este concentrat în titulatura instituțiilor, organizațiilor, sărbătorilor – maraton: Ministerul Adevărului, Poliția Gândirii, Liga Tineretului Anti-Sex, Liga Spionilor, Săptămâna de Ură.

²⁹ *Ibidem*, p. 90.

experiență de o mie de ori, dar în istorie o singură dată.”³⁰ El însuși a încăput acum pe mâna generațiilor scăpate de sub control, „revăzute și adăugite” și care nu sunt dispuse nici să-l grațieze, nici să-i ofere termene suplimentare, nici măcar minima recunoștință pentru faptul că premisele configurației lor actuale au fost gândite și construite, spre nefericirea lui, tocmai de Rubașov. În alți termeni, varianta intermediară, în plus, acum și ezitantă, este în curs de lichidare de către cea îmbunătățită, a „neanderthalienilor moderni”³¹, generație născută – tot în termenii lui Rubașov – fără „tradiții sau amintiri (...) fără cordon ombilical”³² și reprezentată magistral de tânărul Gletkin: „*Carne din carnea lor* [Rubașovilor și Ivanovilor, n.n.], *devenit independent și insensibil*. (s.n.)”³³

Intrat în caruselul nevoilor de menținere a stabilității sistemului și de proclamare a succesului său mereu augmentat, lui Rubașov i se cere până și compromiterea publică a propriei imagini. Gletkin întrezărește faptul că acceptarea rolului de țap ispășitor ar fi de o înaltă și multiplă rentabilitate: anihilează haloul de revoluționar necorupt al lui Rubașov, grăbește slăbirea rezistenței eventualilor dizidenți prin efectul de deconcertare, mistifică ceea ce fusese cauza originară a revoluției. În schimb, tot ceea ce i se oferă este bizara recompensă a unei îndepărtate reabilitări *post mortem*, cu son nabokovian (un fel de „vorbește, memorie!”), însă eminentamente improbabilă: dacă Gletkin este un neanderthalian care, în mod excepțional, poate deveni sentimental, cu siguranță că descendenții lui nu se vor mai înscrie într-o astfel de marjă de eroare. Dar este, oare, cu adevărat creditabilă actualizarea imperativului postum, chiar în cazul în care ea ar cădea în sarcina lui Gletkin însuși? Este el susceptibil de a contracta scrupulul unei justiții care transcende istoria? Ce garanții are adevărul lui Rubașov lăsat în grija lui Gletkin? Ajunge vreodată Istoria să fie expusă publicului larg, accesibilă (și) lui? Zâmbetul ironic, în fotografia de grup care consemnase începutul mișcării, al tătarului succedat precum în fabula orwelliană (deși o Casă a lui Solomon s-a vrut și „frăția” primilor deputați ai Revoluției din *Întuneric la amiază*), ne-ar spune că nu. Ceea ce se poate aștepta este, cel mult, un derapaj momentan al unui (încă) insuficient neanderthalizat.

Dacă lumile distopiei sunt paralizante, proiectarea lor este însă impregnată de sens soteriologic, chiar dacă (sau tocmai fiindcă), așa cum ne arată o sistematizare a deznodământului acestor opere, în majoritatea cazurilor, personajul este sacrificat la finalul poveștii. Supuși unui regim existențial care conjugă exercițiul eradicării proprii sensibilități și personalități cu cel al abdicării de la statutul de subiect³⁴,

³⁰ *Ibidem*, p. 128.

³¹ *Ibidem*, p. 149.

³² *Ibidem*, p. 146.

³³ *Ibidem*, p. 180.

³⁴ Cf. Isaiah Berlin, *Patru eseuri despre libertate*. Traducere de Laurențiu Ștefan-Scarlat, prefață de Mihail Radu Solcan, Editura Humanitas, București, 1996, p. 242: “Paternalismul este despotism nu pentru că oprimă mai mult decât o tiranie brută, obscurantistă și neprefăcută, și nici, pur și simplu, pentru că ignoră rațiunea transcendențială cuprinsă în mine, ci pentru că este o insultă față de concepția pe care o am despre mine, ca ființă umană decisă să-și organizeze existența după propriile sale obiective (nu neapărat raționale sau bine intenționate) și, mai ales, îndreptățită să fie recunoscută ca atare de către ceilalți.”

protagoniștilor distopiei nu le rămâne decât să încerce să se salveze din culoarul comun, foarte strâmt, al imperativului de a trăi exclusiv „rațional” o realitate care contrazice rațiunea extrem de iritant și la tot pasul. Pentru mase, soluția cel mai la îndemână o constituie supunerea totală, ajutată consistent, de altfel, de variatele tipuri de condiționare, cosmetizată, în schimb, cu aura devotamentului critic și participativ. Cei cărora, constant, li se cere și li se ia totul, sunt recompensați, de fapt, întreținuți, cu o imensă iluzie și într-o grosolană mistificare.

În ciuda acestei situații curente în lumile distopiei, există doi protagoniști care înscriu performanța salvării de sine. Primul, într-o ordine crescătoare a complexității de procedură și de sens, este Guy Montag (din *Fahrenheit 451*), care reușește să părăsească fizic teritoriul aflat sub jurisdicția societății reformate, alăturându-se comunității „purtătorilor de biblioteci”. Cel de-al doilea, subiect al unei salvări mult mai subtile, este Nicolas Salomanovici Rubașov, care – în iminența morții – aproximează că esența răului ține tocmai de faptul că „rațiunea singură era o busolă defectă...”³⁵ și care, recâștigat de propria umanitate, infinit mai fidelă decât Istoria, este recuperat ca „grăunte”, printr-un „contrarevoluționar” „simț oceanic”, activ dincolo de anecdoticul straturilor superficiale ale existenței: „personalitatea unui om se dizolvă, ca un grăunte de sare în mare; dar în același timp grăuntele de sare pare să conțină în el marea infinită. Grăuntele nu mai poate fi localizat în timp și spațiu. Este o stare în care gândirea își pierde direcția și începe un ciclu, ca acul de busolă la polul magnetic; până ce, la sfârșit, se desprinde de axul său și călătorește liber în spațiu, ca un fascicol de lumină în noapte, până când toate gândurile și toate senzațiile, chiar și durerea și bucuria însăși, par a fi doar liniile spectrului aceleiași raze de lumină, dezintegrându-se în prisma conștiinței.”³⁶

În concluzie, blamată pentru așa-zisul ei absolutism, rațiunea a fost confiscată – cel puțin în spațiul ficțional – ca atu și miză de către discursul propagandist al unor regimuri despotice care, licitând-o (dar – în culise – mistificând-o), se justifică și își asigură continuitatea. Două consecințe majore derivă de aici. Pe de o parte, în planul lumilor ficționale, interesul exacerbă pentru puterea și autoritatea supremă accelerează procesul de dispariție al unei specii pe care, cel mai aproape de vocația ei, o putem indica prin sintagma lui Andrei Cornea, *homo humanus*³⁷. Pe de altă parte, supusă unei exploatare care o și trădează, rațiunii i se corupe orice frumusețe sau valoare nobiliară. De aceea, în ciuda aparenței, modul în care ea este actualizată în operele din genul utopic nu permite continuarea – altfel, tentantă – a celebrei spuse a lui Goya în forma: „Somnul rațiunii naște monștri, precum și trezia ei perpetuă.”

³⁵ Arthur Koestler, *op. cit.*, p. 204.

³⁶ *Ibidem*, pp. 200-201.

³⁷ Andrei Cornea, *op. cit.*, p. 45.