

Morfologia lumilor posibile

Utopie, antiutopie, science-fiction, fantasy

Volum publicat în cadrul grantului
CNCS PN-II-ID-PCE-2011-3-0061.

Redactor: RaduToderici

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
Braga, Corin (coord.)

xxxxxxx / Corin Braga (coord.);

București: Tracus Arte, 2015

ISBN xxxxxx

www.tracusarte.ro

Editura Tracus Arte

București, str. Sava Henția, nr. 2, sector 1

© 2015 Tracus Arte

Corin Braga
(coord.)

Morfologia lumilor posibile

Utopie, antiutopie, science-fiction, fantasy

Ștefan Borbély, Marius Conkan,
Niculae Gheran, Simina Rațiu, Andrei Simuț,
Olga Ștefan, Radu Toderici



Tracus Arte
2015

Ștefan Borbély

Microcomunități utopice în Contracultura americană a anilor 1960

Ieșind victorioși din marasmul celui de-al Doilea Război Mondial, americanii s-au văzut puși în situația restructurării sociale și economice rapide, pe care o mai experimentaseră și la sfârșitul Primei Conflagrații Mondiale, când marea problemă a reprezentat-o deschiderea generoasă a granițelor pentru a-i primi pe imigranți. Industria de până la 1945 lucrase preponderent pentru război, ceea ce a însemnat, în principal, privilegierea tehnologiilor grele în detrimentul celor nelegate în mod direct de fabricarea de armament și a produselor conexe. În loc să furnizăm cifre concludente, să ne mulțumim cu un exemplu practic, aparent marginal în economia de ansamblu a beligeranței, dar esențial pentru starea de spirit a oamenilor. Cosmeticele au fost drastic restricționate în anii războiului, și tot așa s-a întâmplat cu tot ce reprezenta excedent, lux sau stil, inclusiv în industria cinematografică sau în *entertainment*. Asta însemna, în principal, demantelarea câtorva sute de mii (sau chiar milioane) de locuri de muncă, austeritatea extinzându-se în mod firesc și asupra altor domenii. Consecința tangențială a reprezentat-o relocarea forțată – motivată în primul rând financiar, economic – a multor familii de-a lungul și de-a latul întregului teritoriu, în timpul războiului: oamenii s-au repliat, instinctual sau premeditat, în „cuiburi“ familiale cunoscute, ceea ce le oferea, într-o primă instanță, un relativ confort material, dar și alinare în cazul în care o veste funestă se întâmpla să sosească de pe front. Philip Wylie a denunțat ironic „momismul“ (dominația maternităților accentuate,

combinată cu efeminarea sau infantilizarea bărbaților repliați pe lângă fusta femeilor puternice) în *Generation of Vipers* (1942), „capul de familie“ slab, îmbrăcat cu șorțul de bucătărie fiind iconic în filmul *Rebel Without a Cause* din 1955, cu James Dean în rolul principal. Însă, dincolo de sarcasm, realitatea era mult mai dură: oamenii resimțeau necesitatea protecției spontane (alta decât aceea, destul de vagă, asigurată de către stat), „vulnerabilizarea socială“ dovedindu-se a fi o realitate mult mai acută decât aceea derivată din hedonism comercial, cu care se vor ocupa analizele – inclusiv cele de la Casa Albă (o societate predispusă la panică: *panic prone society*) – de la începutul anilor '50.

Abandonând idealismul edulcorat al modelului eroic, exegeza relativ recentă a fenomenului insistă pe faptul că – la fel ca în zilele imediat următoare Primului Război Mondial, când America a fost „destabilizată“ de imensul val de imigranți sosiți din Europa, unii foarte puternic marcați ideologic de socialism – restructurarea arhitecturii sociale americane se putea face în două feluri. Primul e relativ lent: să aștepti ca lucrurile să se lege din nou, să se refacă texturile economice și sociale, să funcționeze noul liant al abundenței (cartea fundamentală a perioadei este *The Affluent Society*, a lui John Kenneth Galbraith, 1958)¹⁹⁷. Al doilea model este unul violent: să te folosești de vulnerabilitatea existentă în societatea americană, experimentată deja în timpul războiului, și să forțezi, psihologic, o rearticulare a coeziunii naționale, dar nu pe baza unor valori sufletești pozitive, ci pe aceea a spaimei și a periclitării naționale. În consecință, s-a recurs din nou la „Spaima Roșie“ (*the Red Scare*¹⁹⁸), experimentată într-o primă

197 Există și o replică a ei, dedicată consumismului: *The Abundant Community. Awakening the Power of Families and Neighborhoods*, de John McKnight și Peter Block (San Francisco, Berrett-Koehler Publishers, 2010), destul de naivă...

198 V. între altele: Les K. Adler, *The Red Image. American Attitudes Toward Communism in the Cold War Era*, New York, Garland, 1991;

instanță la sfârșitul Primului Război Mondial: ea îi avertiza, în esență, pe americani că sunt supuși unei invazii comuniste de neoprit, că organismul american „curat“, de frontierist eric și aventuros, e metastaziat de o „rugină“ care va distruge nu numai indivizii, ci și toate valorile pe care americanii au fost obișnuiți să le fetișizeze.

Audierile senatoriale de larg răsunet, HUAC¹⁹⁹, campaniile isterice de lustrare ideologică duse de către senatorul Joseph McCarthy²⁰⁰ fac, toate, parte din această exacerbată psihoză a fricii sociale convertită în vigilență. „Vigilantismul“ se naște acum, pe ruinele mereu fumegânde ale unei tradiții sociale ce coboară până spre 1700; filmul *iconic* al anului 1949 este *I Married a Communist*, în care o gospodină fericită (ceea ce însemna: stabilitate materială) descoperă cu oroare că bărbatul pe care ea îl iubește (și cu care s-a căsătorit) este „infiltrat“ de metastaze ideologice purpurii, emanate subversiv de la Moscova. Aceasta e, de altfel, și perioada în care, în patru state americane (Pennsylvania, Oklahoma, Arizona, California), se construiesc tabere de concentrare pentru a-i izola (*contain*) pe comuniști – nu au fost folosite niciodată²⁰¹... –, sau în care unele firme fac averi fabuloase pe seama construirii și amenajării adăposturilor antinucleare familiale.

Paradoxul e aici: „cel mai puternic“ dintre popoarele planetei, crescut în spiritul propriei sale invincibilități, poate fi stucturat doar prin exacerbarea psihologiilor negative (spaimă, teroare, infiltrare malignă), mai mult decât prin patriotism sau pozitivitate. Alfel spus, patriotismul american (real, incontestabil, și pe deplin justificat) e mai degrabă expresia

Regin Schmidt, *Red Scare. FBI and the Origins of Anti-Communism in the United States, 1919 – 1943*, Museum Tusulanum Press – University of Copenhagen, 2000.

199 House of Un-American Activities Committee.

200 V. textul meu, publicat în vol. 4, din 2002, al *Caietelor Echinoc*.

201 Construirea taberelor a fost legiferată prin McCarran Internal Security Act, din 1950.

reconvertită a panicii sociale, comunitare, decât a orgoliului. Istoria va confirma aserțiunea. Se vorbește cu un soi de cinism (antiamerican în cercuri intelectuale franceze, de pildă) de faptul că ori de câte ori vor să se „adune“, SUA declanșează câte un război (Coreea, Vietnam, Irak etc.), ceea ce face ca dintre toate statele mari ale planetei, SUA să se fi aflat cel mai mult în stare de beligeranță în epoca de după sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial. Întreținerea psihozei de beligeranță varsă sume fabuloase în vistieria diferitelor sisteme și instituții de apărare, aflate într-un continuu proces de elefantiază și reduplicare. Reflexul psihologic îl reprezintă eroismul patriotic: nu întâmplător, în anii fierbinți ai vânătorii de comuniști din deceniul șase (1951 – 1960) se legitimează și obligația de a imprima *In God We Trust* pe bancnotele americane, ceea ce înseamnă, între altele – oricum am lua-o... – și o confiscare a lui Dumnezeu în favoarea patriotismului american, licență ușoară dacă avem în vedere faptul că la cealaltă supraputere – URSS – Dumnezeu pare să fi fost ucis de ateism.

În paralel cu aceste exerciții de spaimă socială indusă, se desfășoară, însă, o altă tendință, extrem de importantă: reconstrucția americană prin intermediul consolidării economice și imobiliare a clasei mijlocii. Elaine Tyler May²⁰² vorbește, în acest sens, de câteva dinamici de geografie socială, extrem de interesante. Cea mai cunoscută dintre ele constă în ajutorul federal masiv investit în construirea sau achiziționarea de case monofamiliale, consecința cea mai importantă fiind aceea a depopulării progresive a *downtown-urilor* din marile orașe și crearea unui nou tip de *melting pot*: subcultura suburbiilor-grădină superbe²⁰³, unde fiecare casă și

202 Elaine Tyler May, *Homeward Bound. American Families in the Cold War Era*, Basic Books, 2008: ediția e completată cu „învățăminte“ extrase din experiența 9/11; ediția princeps: 1988.

203 Termenul a fost lansat de Sir Ebenezer Howard la sfârșitul secolului al XIX-lea, printr-un concept inovator de urbanism. V. pt. context, cartea mea, *Civilizații de sticlă. Utopie, distopie, urbanism*, Cluj-Napoca, Ed. Limes, 2013.

gospodărie reprezintă un mic paradis specific, dotat cu peluză, tractoraș de tuns iarba, piscină în spate, flori multicolore peste tot, *driveway* cu 2-3 mașini, pisic obligatoriu și una bucată câine (de rasă).

Partea interesantă nu e doar faptul că aceste „orașe-grădină“ se multiplică la infinit, ci – nu ezită să precizeze autoarea – că ele se transformă aproape firesc în mecanisme de etalonare morală. Ca la țară (la noi...), gospodăriile respective cedează intimitatea în fața siguranței: gardurile sunt așa de scunde, că permit oricând privirii să se mute „dincolo“, se schimbă rețete, adrese de veterinar, de doctori sau agenții de turism și nume de restaurante (etc.), incomodul film *The Joneses*, de mai târziu (2009), fiind nemilos în a sugera faptul că microcomunitățile de acest fel duc până la autodestrucție voința de a nu fi mai prejos decât celălalt, de a pune pe masă același tip de solniță electrică pe care l-au văzut la televizor sau la vecini. Statul încurajează *suburban life & culture* și pentru că este un extraordinar și foarte facil mijloc de control social și de manipulare; nu întâmplător, câteva excese ale „vânătorii de comuniști“ se nasc aici (de pildă: datoria patriotică de a supraveghea gunoiul vecinului pentru a vedea dacă nu cumva aruncă documente purpurii), și tot în mediul culturii suburbiilor superbe proliferază „vigilantismul“, definit de către R. Brown (*Strain of Violence*, 1975) ca „un comportament moral punitiv [spontan sau organizat], orientat înspre corectarea sau remedierea unor disfuncționalități sociale“.

Promovarea suburbiilor ca etaloane morale (trecem peste faptul că, în majoritatea cazurilor, acestea erau ipocrite) e partea cea mai interesantă a fenomenului. Astfel – spune Elaine Tyler May – suburbiile sunt preponderent albe, formate din familii nucleare, unde nelegiuții de genul poponarilor sau al lesbienelor erau fie excluși, fie izolați (*contained*) prin oprobriu și suspiciune. „Religia“ locului o constituia propovăduirea fericirii generale prin redobândirea legăturilor

pierdute cu natura și cu prosperitatea, ceea ce deplasa întrucâtva accentele clasice referitoare la biserică și alte instituții ale sacralului, cărora li se „ceda“ sufletul de după moarte, cel de acum, viguros și prosper, fiind înscris în categorii mult mai mundane. Subrubiile generează „cultura de mijloc“ (*mid-culture*), întinsă în spațiul median dintre cultura „înaltă“, sofisticată (claustrată, în general, în „rezervațiile“ de gândire pe care le reprezentau campusurile universitare) și cea gregară, atribuită trogloditilor frecventatori de baruri. Sincretismul de tip *mid-culture* va domina cultura populară (*popular culture*), semnificând un sincretism necomplicat, post-hermeneutic de surse intelectuale (simboluri, scenarii, *stories*) intercalate liber (*anything goes...*), accesibile tuturor, a cărui esență consta în faptul de a nu jigni pe nimeni, indiferent cât de evanescent utilat cerebral ar fi acesta.

Stimulând media, în general mediocră, tipul acesta de comportament cultural repudiază inițierile, sofisticăriile și excentricitatea. Se nasc și filme canonice în acest sens; de pildă, protagonistă din *My Son John* (1952) e o gospodină responsabilă, care are trei fii, doi „tipici“ (joacă fotbal american, sunt atletici, cuceresc fete, trăiesc în aer liber, nu citește decât cărțile cerute la școală), și unul atipic, interiorizat și problematizant, care stă toată ziua izolat în camera sa, cu nasul pierdut în cărțoaie, unele „ciudate“. Mai mult decât atât, el are și un început de homosexualism, ceea ce o face pe mamă să cheme FBI-ul, deferindu-l pe excentric statului american, care știe cum să vindece asemenea tare²⁰⁴.

Generalizarea vigilantismului moral și economic din anii '50 îi face pe mulți intelectuali să se simtă inconfortabil, controlați excesiv, fiindcă în joc e o valoare dragă tuturor: libertatea. Controlul se realizează – afirmă ei – prin

204 Pedepsa sodomiei a fost scoasă din legile majorității statelor americane abia prin anii 1970, pionieratul fiind asigurat însă de Illinois (1962). E cazul să ne amintim, totuși, că Thomas Jefferson prevăzuse, foarte strict, castrarea ca măsură punitivă pentru homosexuali.

supraorganizare etatizată, motiv care îl determină pe Philip Wylie (*Generation of Vipers*) să distingă, nietzschean, între democrațiile occidentale „osificate“, lipsite de potențial de creștere, și comunitățile „fluide“, dinamice, prin esență germinative, înzestrate cu potențial evolutiv. Sub aspect atitudinal și politic, distincția marca diferența dintre un stat narcisiac (care se admiră pe sine în tot ceea ce înfăptuiește, fără să-i acorde o prea mare importanță cetățeanului pe care e chemat să îl servească) și o asociere de tip preponderent antropologic, comunitar, în care omul comun continuă să conteze. Pornind de la psihoza organizării etatizate excesive, Paul Goodman scrie *Growing Up Absurd* (1960), pe când Herbert Marcuse (care acuză democrația de tip nou ca fiind o formă de „toleranță represivă“) propune, cu un ecou intelectual și exegetic imens, faimoasa sintagmă a „omului unidimensional“. Două surse trebuie adăugate acestor psihoze, pentru a le explica obârșia: formidabila sugestie a lui Freud, potrivit căreia „istoria e o *maladie a mitului*“ și celebra distincție dintre *cultură* (spontană, germinativă, organic-evolutivă) și *civilizație* (fază degenerativă) din *Declinul Occidentului*, al lui Oswald Spengler (1916) – una dintre „bibliile“ Contraculturii.

Ce se reține din aceste dihotomii transformate în ideologii justificative? Că societatea, ultracivilizată, hiperorganizată, e potrivnică omului și libertății sale (termenul de *conformism* e un sinonim pentru *încarcerare...*²⁰⁵), singura soluție reprezentând-o „ieșirea“ din societate și din istorie într-o realitate alternativă, mai apropiată de mit decât de progres și civilizație. Comunitățile utopice contraculturale se nasc dintr-o asemenea dinamică, fiind inițiate, de regulă, în sânul naturii, departe de vecini și de poliție, cu mijloace, materiale și imobiliare, în general improvizate, a căror precaritate „sub-civilizațională“ nu reprezenta câtuși de puțin sursa unor frustrări, ci o poartă deschisă înspre fericire. Comunitarii erau

205 V. Robert M. Lindner, *Must You Conform?*, Rinehart, 1956.

adoratori ai Soarelui, practicau nuditatea și – foarte adesea – sexul liber, adică adamismul edenic, combinat cu potențarea „orgonică” totală, propovăduită ca realizare energetică plenară de către Wilhelm Reich.

Societatea din jur trăiește – spuneau ei – după normele terne, cenușii, ale funcționalului, unde fiecare om devine, mai devreme sau mai târziu, roțița unui angrenaj care-l alienează (Marx *dixit...* sugestia fiind reluată, într-un stil simili-expresionist, de către Pink Floyd în filmul *The Wall*, unde școlari gata standardizați, depersonalizați prin măști ale disciplinei și conformismului de către o profesorime sadică, dictatorială, sunt împachetați la cutie, curgând, ulterior, ca o pastă cenușie, într-o nemiloasă mașină de tocat carne – echivalentul figural al *Moloch*-ului biblic, invocat atât de către expresioniști, cât și de către Allen Ginsberg în celebrul poem *Howl*). Dimpotrivă, comunitățile utopice alternative s-au născut atât din dorința recuperării unei simplități naturale, cât și – mai ales – din convingerea sublimă că a sosit vremea transsubstanțierii *artistice* a umanității, cu scopul obținerii unei noi „civilizații”. Imperativul nietzschean al transformării omului în „operă de artă” stătea la baza multor comunități utopice alternative, unde anormalul sau excentricul ca valori de exprimare umană nu erau câtuși de puțin excomunicate, ci asumate deschis, ca o culoare de viață puternică, necesară.

Numeroși vizitatori ai acestor comunități au remarcat artisticitatea electivă a membrilor și psihoza „de rol” (teatralizarea cotidianului) omniprezentă în asemenea medii. De altfel, o listă succintă a denumirilor pe care le aveau comunitățile indică limpede voința de estetizare: *Garden of Joy*, *Reality Construction*, *The Family of Mystic Arts*, *Trans-Love Energies*. Polisemantismul lui Gene Bernofsky, fondatorul comunității *Drop City* din Trinidad, Colorado (1965 – 1973), e realmente încântător pentru firile capabile să depășească scabrosul: pornind, foarte elevat, din propensiunea către angelizare a

beatnicilor, potrivit căreia fiecare om trebuie să trăiască apoteotic, adică în așa fel încât să devină propriul său „înger“, Bernofsky nu a fost mulțumit cu foarte plata sugestie – preluată din Geneză –, potrivit căreia oamenii au fost creați din humă, propunând ca alternativă genetică nașterea lor din „căzăturile“ (*droppings*) lăsate pe pământ de ființele celeste care știu să zboare (în special: păsări, dar și îngeri). Astfel, pe limbaj gnostic, oamenii poartă în ei înșiși știința luminii și a ridicării la cer, dar marea lor majoritate își țin aripile lipite de corp, închise. A cam venit timpul să le desfacă, sugera Întemeietorul...

Unele comunități utopice (*Padanaram*, *The Himalaya Academy*, *Ananda Ashram*) indică o apartenență religioasă destul de sincretică, preponderent orientală, însă umbrela religiei nu constituia, în mod obligatoriu, un criteriu de departajare. Se practica, în general, destul de permisiv – mai degrabă intuitiv decât conceptual – buddhismul Zen, cam în felul în care îl descrie și Jack Kerouac în *Dharma Bums* (*Vagabonzii Dharma*, 1958), roman al cărui protagonist e Japhy Ryder (pe numele său real: Gary Snyder), surprins chiar în lunile de dinaintea plecării sale în Japonia. Kerouac îmbrățișase buddhismul cu patru ani mai devreme, citind *Biblia Buddhistă* (*A Buddhist Bible*, 1932) a reverendului Dwight Goddard (1861 – 1939), fost misionar creștin în Japonia, care a petrecut și un an într-o mănăstire Zen. Istoria americană a buddhismului Mahayana începe însă – arată Richard Hughes Seager²⁰⁶ – odată cu Parlamentul Mondial al Religiiilor, care se întrunește în 1893 la Chicago, avându-i printre participanți pe Swami Vivekananda (din India) și pe faimosul maestru Zen Soyen Shaku din Japonia, care nu acceptă invitația de a rămâne în Statele Unite pentru a ține o serie de conferințe, dar îl recomandă în locul său pe tânărul Daisetz Teitaro Suzuki (1870 – 1966), care avea să devină profesor la Columbia University, New York.

206 Richard Hughes Seager, *Buddhism in America*, Columbia University Press, 1999.

Printre auditorii săi se află Ruth Fuller Saseki, întemeietoarea, tot la N.Y., a primului Institut Zen din America (1930), organizație care va și finanța, de altfel, și călătoria niponă a lui Gary Snyder. La întoarcere, el cumpără, împreună cu Allen Ginsberg și cu alți câțiva contribuabili, proprietatea Kitkitdize, de lângă Nevada City (California).

Nu trebuie uitat, pentru a avea o imagine completă, britanicul (stabilit în Statele Unite) Alan Watts (1915 – 1973), bun prieten cu Snyder, unul dintre ei mai influenți militanți Zen din zona Californiei. Alan Watts publică în 1936 o schiță de pionierat, *The Spirit of Zen*, orientată, în mare parte, înspre popularizarea învățăturilor lui Suzuki. Mai târziu, în 1957, Watts va relua totul într-o sinteză foarte citită (*The Way of Zen*), dar nu aceste date seci, cronologice, ne interesează în primul rând aici, ci deschiderea epistemică și existențială pe care acești oameni o imaginau, pe deplin concordantă cu sincretismul lax de care vorbisem înainte.

Înainte de a ajunge la Buddha și la Zen, Watts citește, frenetic, tot ce e important (Nietzsche, Freud, psihanaliză), ajungând la concluzia că în spațiul occidental – care dispune de alte categorii epistemice psihologice și existențiale decât Orientul – Zen-ul trebuie să fie înțeles preponderent ca *psihoterapie*. Ulterior, pe drumul dintre *The Spirit of Zen* și *The Way of Zen*, tot Watts va fi cel care va introduce în noua schemă spiritualistă idei decantate din cosmografie și cibernetică (apud Norbert Wiener), sugerând că, prin intermediul acestor achiziții epistemice inovatoare, flexibile, de care Zen-ul occidental nu trebuie să se delimiteze, el are toate șansele să devină o formulă existențială integratoare, totală. Nu trebuie să ne surprindă, așadar, interesul marelui Timothy Leary (1920 – 1996) pentru lumea virtuală și pentru computere, într-un aliaj dintre cybercultură și psihedelism, pe care-l va numi *the cyberdelic experience*. Leary va fi cel care va spune că „*the PC is the LSD of the 1990s*“ (*computerul este*

LSD-ul anilor 1990), după ce publicase, împreună cu Richard Alpert și Ralph Metzner, *The Psychedelic Experience* (1964). O filiație e importantă aici: mulți internați celebri de mai târziu (Sir Tim Berners-Lee, Steve Jobs, Paul Allen, Bill Gates etc.) vor susține că Internetul și noua cultură cibernetică reprezintă o împlinire a solidarității contraculturale care s-a artikulat în anii '60. Sintagma „satul global“ (*global village*), împrumutată de la Marshall McLuhan, confirmă aserțiunea. De altfel – detaliu care, în general, se uită – *Galaxia Gutenberg* apare în plină Contracultură, în 1962.

Millbrook-ul, unde se retrage Timothy Leary după ce este licențiat de la Harvard, în aprilie 1963, din cauza experiențelor psihedelice în care angrenează studenții, a fost o comunitate utopică specială, fiindcă era populată preponderent de către intelectuali, cărora li se impunea, colac peste pupăză, și o disciplină cotidiană dintre cele mai stricte. Așa cum arată Timothy Miller²⁰⁷, motivul acestei retrageri era mult mai complex decât acela pe care l-ar putea sugera necesitatea căutării unei locuințe după licențiere. Simplu formulând lucrurile, Leary și colaboratorii săi căutau o nouă „ordine a realului“, pe care o numiseră „imersivă“ și „virtuală“. Era o realitate „non-existentă“, de negăsit în lumea din jur, mirifică, suprarățională, incantatorie, a cărei primă premisă o reprezenta celebra „*suspension of disbelief*“ (*suspendarea neîncrederii*), formulată de către Coleridge în *Biographia Literaria* (1817). Pentru a ajunge la intensitatea magică a acestei noi realități, cea de fiecare zi trebuia să fie abolită forțat. Leary și comilonii săi au făcut-o, într-o primă instanță, prin intermediul halucinogenelor (mescalina, LSD), adăugându-le ulterior și necesitatea empirică a enclavizării, a ieșirii din circuitul social și geografic comun. Altfel spus, Millbrook-ul a funcționat ca o comunitate experimentală, în care se genera

207 Timothy Miller, *The 60s Communes. Hippies and Beyond*, Syracuse University Press, 1999.

un nou modelaj al realului, diferit de cel pe care-l puteai afla „afară“. Aldous Huxley – entuziast locuitor al Millbrook-ului și avid consumator de stimulente spiritualizante – recurse se, în *The Doors of Perception* (1954), la termenul *Istigkeit* al lui Meister Eckhart, pentru a demonstra că experimentul are ca finalitate o hiperluciditate obiectivă, care nu aglutinează contururile ce separă lucrurile, ci, dimpotrivă, le individualizează și mai mult.

Toate aceste considerații ușor absconse au în ultimă instanță menirea de a sublinia *activismul* comunităților utopice. Cu alte cuvinte, oamenii le căutau și li se integrau nu din simpla dorință a retragerii din lume, ci, dimpotrivă, din aceea, mesianic formulată câteodată, de a participa la articularea unei lumi – a unei civilizații – mai bune. Acum se conștientizează logica arhipelagului – a „mușuroaielor“ alternative, a termitierelor – care va domina și epistema de mai târziu a postmodernismului. Lumea reală, din jur, nu poate fi reformată – sugerau contraculturalii –, fiindcă dispune de reflexe de centralizare excesive, care-i alienează pe oameni. Principalul beneficiar al acestor reflexe e, desigur, Statul, răul maxim din cele câte pot exista. Dimpotrivă, dacă ne imaginăm un model (social, cultural, epistemic etc.) lipsit de centralitatea abuzivă a „*represiei tolerante*“ (Herbert Marcuse), avem toate șansele să făurim o lume mai bună. Să ne imaginăm, pe de altă parte, că aceste microsocietăți descentrate se multiplică la infinit, asemenea unui mușuroi cu galerii săpate în toate direcțiile sau a unui arhipelag cu insulele flotante: fiind, fiecare dintre ele, comunități creative, vor contribui, prin descentrare inventivă, sublimă, la crearea unei lumi generale mai bune.

Prima consecință ține de terminologie: nici una dintre comunitățile contraculturale de care vom vorbi nu se definește pe sine ca fiind *marginală*. A doua e una de organizare: cu mici excepții – de regulă: disfuncții de moment, pasagere

–, microcomunitățile contraculturale nu s-au coagulat în jurul unor lideri. De cele mai multe ori, conducătorul lipsea cu desăvârșire sau exista doar fiindcă proprietatea pe care se organizau oamenii se întâmpla să-i aparțină. În rest, el nu deținea nici un control asupra lor, ceea ce însemna, în numeroase cazuri, remodelarea, spontană și uneori haotică, a proprietății ca atare, căreia locatarii îi adăugau construcții și drumuri la care *the owner* nu se gândise niciodată. Lou Gottlieb, de la Morning Star Ranch (Sebastopol, California), e cazul cel mai simpatic. Hărțuit de polițiști pentru comportamentul poate prea libertin al unora dintre locatari (martori cutremurați de cele văzute spun că au fost obligați să acopere ochii fetelor atunci când treceau prin dreptul stabilimentului), el decide, în cele din urmă, să schimbe proprietarul fermei, făcând o donație, legalizată notarial, în favoarea lui... Dumnezeu. Dilema autorităților a fost răvășitoare în cazul cu pricina: dacă nu încheiau actul, ar fi recunoscut că Dumnezeu nu există, ceea ce nu era tocmai de dorit. Într-un târziu, un complet de judecată a hotărât că o donație de teren nu se poate face decât în favoarea unui beneficiar capabil să achite taxe. Atunci, Gottlieb a compărut în fața judecătorilor, angajându-se să plătească el eventualele sume restante.

Absența reflexului de centralizare explică și un alt element, legat de identitarul ca atare al celor care consimțeau să trăiască în aceste comunități utopice. Analogia imperfectă cu mânăstirea ne-ar sugera o depersonalizare, inadecvată în cazul de față. Întrucât comunitățile utopice porneau de la prezumția creativității ca adjuvant vital, rezultă că și individul din interiorul lor se supunea aceluiași reguli. Consecința: excentricii, exaltații, originalii erau primiți cu brațele deschise. Coloratura spirituală a fenomenului a fost surprinsă de Gary Snyder în *Buddhist Anarchism*, cartea sa din 1961. Al doilea cuvânt din titlu, asupra căruia cade de altminteri și accentul, este asociat, în concepția lui Snyder, cu noua

dimensiune a „eului oriental“ și a individualității, spre care trebuie să tindă existența comunitară. Eul occidental modern – explică Snyder – e excesiv de predispus la formele depersonalizante, negative, ale socializării. Altfel spus, intrând în grup sau în masă (v. Gustave Le Bon, *Psihologia mulțimilor*), omul occidental se grăbește să renunțe la ceea ce îi este specific, masificându-se cu inconștientă. Nu aceasta e și situația omului oriental, educat prin brahmanism, buddhism și celelalte religii, al căror scop e adâncirea în sine – până la nihilismul nirvanic – a fiecărui înțelept. Acesta e tipul de individualism luminat pe care-l caută comunitățile contraculturale ale anilor '60: o formă de coexistență colectivă în care fiecare rămâne el însuși, ireductibil și nedepersonalizat, asemenea insulelor care plutesc liber în interiorul unui arhipelag, fără cea mai infimă dorință de a-și sacrifica independența unindu-se într-un continent.

S-a găsit și un nume potrivit pentru această formă de existență: *civilizație participativă*. În *Imaginary Futures. From Thinking Machines to the Global Village*²⁰⁸, Richard Barbrook operează o distincție – în parte discutabilă, în parte adevărată – despre consecințele tiparului și ale „galaxiei Gutenberg“, respectiv „satul global“ spre care tindeau contraculturalii, fenomen planetar definitiv, în cele din urmă, de către Internet. Tiparul inventat de către Gutenberg, sugerează autorul, i-a închis pe oameni în casele lor și-n solitudine, modificând în bună măsură *civilizația ascultării* (sintagma îmi aparține – Șt.B.) pe care o privilegiase oralitatea. Să luăm, de pildă, modelul majoritar de difuziune a primelor texte creștine: neștiind – mulți dintre ei – să citească, creștinii timpurii se adunau în jurul unor povestitori sau interpreți, cam în felul în care se întâmplase acest lucru și la antici. Odată tipărită cartea, o puteai lua acasă sau te puteai adânci în ea la bibliotecă: ambele

208 Richard Barbrook, *Imaginary Futures. From Thinking Machines to the Global Village*, London & Ann Arbor MI, Pluto Press, 2007, p. 76.

atitudini presupun solitudine, izolare de ceilalți, reclusiune. Dimpotrivă, „iminenta sosire a Net-ului – scrie Barbrook – înseamnă că oamenii vor trăi, gândi și lucra pe viitor într-o civilizație liniștită, egalitară și participativă“.

Puntea de trecere înspre „satul global“ a fost asigurată de către comunitățile contraculturale din anii '60. Mici excentricități de grup au consemnat tranziția și faptul că participanții erau conștienți de ea. De pildă, Wheeler's Ranch abolise ceasul, ceea ce însemna consemnul de a nu purta sau adăposti vreunul²⁰⁹. Regresia civilizațională era omniprezentă și pornea de la sintagma „hedonistului responsabil“ propusă de către Maitland Zane. De foarte multe ori, asta însemna mizerie, promiscuitate și primitivism, scandaloase dacă ajungeau să fie asociate unor sexualizări exacerbate, pe care noii „copii ai Edenului“ le practicau liber, uneori la vedere și goi-puşcă, într-un soi de adamism reinventat pe modelul *jam session*-ului erotic de la Haight-Ashbury (San Francisco). Criza se instala doar în momentul în care membrii comunității descopereau cu stupeoare că singurul lucru care li se cerea să facă este să trăiască. Atunci se instala monotonia și plictiseala, o întregă carte obiectivă, cu tentă demistificatoare (Seymour R. Kesten, *Utopian Episodes. Daily Life in Experimental Colonies Dedicated to Changing the World*, Syracuse University Press, 1993) fiind dedicată acestui fenomen. Pentru a le evita, unele comunități se „specializaseră“ în „servicii“ pe care celelalte nu le asigurau, ținta „ofertei“ reprezentând-o, însă, totalitatea celorlalte comunități, adică „mușuroiul“ în integralitatea sa.

Un caz tipic este cel al *Fermei (The Farm)*, înființată de către Stephen Gatkin lângă Summertown, Tennessee în 1971²¹⁰. Gatkin fusese universitar la San Francisco State College, profund implicat în neliniștea contraculturală din anii '60 (foarte vie în zona Golden Gate), dar și nemulțumit

209 Apud T. Miller, *op. cit.*, p. 54.

210 Detalii după: T. Miller, *op. cit.*, pp. 118-124.

de excesiva instituționalizare a culturii, pe care universitatea curriculară o promova. Pentru a o contracara, el a inițiat Clasele Nocturne de Luni (*Monday Night Classes*), a căror regulă principală era aceea de a nu promova niciuna. Cu alte cuvinte, se încuraja venirea oricui și, mai ales, fragmentarea intempestivă a discursurilor, prin intervenții nu neapărat la obiect, care stimulau prospețimea și jocul intersectat al intuițiilor. Să ne reamintim, în trecere, că William Burroughs propusese, în *Naked Lunch* (*Prânzul dezgolit*, 1959, 1962), o epistemă culturală similară, formată din „vignete“ (narațiuni non-lineare, alternative, intersectate), care se bazau, la rândul lor, pe identități și realități de asemenea alternative, intersectate. La *Monday Night Classes*, văzând interesul participanților pentru meditația orientală, Gatkin și-a propus să dea un nou sens meditației Zen, pornind de la ideea de diferență plurală. Toate realitățile, cunoștințele și religiile – spunea el – se amestecă în jurul nostru asemenea matricelor de carton cu găuri care se foloseau în țeserea covoarelor și, ulterior, la computerele de primă generație. Ridicând deasupra capului un pachet cu asemenea cartoane, Gatkin le demonstra participanților că esența universului o reprezintă virtualitatea combinatorie infinită, bazată pe logica plinurilor și a golurilor, care se completează unele pe celelalte. Menirea unei comunități utopice – mai spunea el – nu este aceea de a reproduce realitatea existentă, adăugându-i, eventual, orgoliul subversiv al reclusiunii, ci aceea de a fi, în toate situațiile, creativă, generând realități la care societatea de ansamblu nu se gândise încă. Exemplul poate părea banal, însă Ferma a produs și a introdus în circuitul alimentar public multe produse agricole derivate, la care nimeni nu se gândise până atunci. Esența ecologismului alimentar (*organic food*) rezidă în acest mecanism de creativitate gastronomică atipică: mișcarea pornea, desigur, de la gracila constatare că Statul, prin intermediul alimentelor distribuite în *supermarkets*, nu face decât să

ne otrăvească, dar generarea de mere și pere sau cartofi fără pesticide era doar jumătatea subsidiară a proiectului. Contraculturalii nu au practicat miciurismul – violentarea Naturii fiind unul dintre păcatele fundamentale la care se poate preta omul –, dar îi interesa celălalt capăt al liniei de producție, și anume transformarea celor date de către Mama-Natură și de către Dumnezeu în expresii ale creativității umane. Înghețata de soia, vândută de către *Fermă*, era un asemenea exemplu.

Organicismul sau regresia în natură practică de către contraculturali nu pot fi înțelese decât dintr-o asemenea perspectivă, eminentă creativă. Imboldul prim l-ar putea constitui anamneza: omul s-a îndepărtat de natură, a uitat multe dintre „învățăturile“ sale, ar fi deci necesară, ca o corecție, reconectarea, dar nu aceea a simplei imersiuni contemplative în clorofilă, ci una de tip activ, creator, care să respecte chiar substanța pluralității și a imprevizibilului formal, prin care natura înțelege să se manifeste în lume. Altfel spus: diversitatea. Copacii, păsările și animalele nu seamănă între ele: natura a fost inventivă atunci când le-a conceput, dând dovadă, câteodată, chiar de exces de imaginație. În limbaj contracultural specific, perceperea acestei diversități prezente în unitate se numește *experiment*. Nu e suficient să-ți trăiești viața; trebuie s-o transformi în experiment. La un prim nivel, experimentul înseamnă un soi de nou empirism luxuriant, fericit: deconstruirea premisei că totul se află doar în intelect, ațâțarea simțurilor pentru ca viața să devină ceea ce de fapt ea și este, adică o extază senzorială complexă, multifacțată, îmbătătoare.

Platforma intelectuală cea mai sofisticată a complexului o găsim în *Prefața politică* pe care Herbert Marcuse o scrie la ediția din 1966 a lucrării sale *Eros și civilizație*, a cărei primă ediție apare în 1955. Între cei doi ani, 1955 și 1966, apare faimoasa *The Affluent Society* a lui John Kenneth Galbraith

(1958), pe care, de altfel, Marcuse o și menționează. Nu intrăm în foarte multe amănunte, amintim doar că aceasta este cartea în care Galbraith asociază eficiența producției economice cu estetizarea produsului finit, spunând că diversificarea formală și estetică a produselor va determina, în bună măsură, succesul comercial al producătorului în viitor. Până acum nu demult, litera de lege o constituia standardizarea eficientă, exprimată prin fordism. Dimpotrivă, arată Galbraith, noul joc economic și comercial se adresează simțurilor, esteticii, și nu rațiunii consumatorului. Altfel spus, un producător care va crea un tirbușon în formă de rață, un altul în formă de girafă și un al treilea în formă de elefant va câștiga bătălia cu acela care se va încăpățâna să ofere doar modelul auster și banal original, pornind de la convingerea, foarte scoțioasă, că viitorii cumpărători vor fi interesați exclusiv de funcție, neglijând forma sau ambalajul. Altfel spus – sugerează Galbraith – noul consumism se adresează unei societăți *căreia îi place să se joace*. Chiar dacă ludicul a fost reprimat de către o educație burgheză excesiv de corectă, pătrătoasă, el persistă în cutele cele mai adânci ale sufletului, chiar și în oameni la care nu te-ai aștepta să se manifeste. Noul ambient se va construi prin activarea acestor funcții legate de luxurianță, până atunci reprimată; în consecință, câștig de cauză în jocul economic din viitorul apropiat îl va avea acel producător care-și va diversifica ludic și estetic producția, lăsându-l în urmă pe circumspectul serios care se va opune acestor licențe.

De aici pornește *Prefața politică* din 1966 a lui Marcuse, în care filosoful își propune să definească noul cadru în care funcționează autoritarismul etatizat. Cel clasic o face interdictiv și punitiv: el se adresează, în principiu, unor oameni *raționali* – care știu să distingă între ceea ce este îngăduit și ceea ce nu este –, violența statală aflându-se la capătul acestei raționalități, ca expresie comunitară a acesteia (fiindcă pedepsește în interesul menținerii siguranței generale). Noua

societate însă – spune Marcuse – este una care situează în centrul ei alte valori decât cele morale, aparținând raționalității: ludicul, instinctele, dorința. Consecința e că, pus în fața unei asemenea mutații, statul se vede nevoit să-și adapteze instrumentarul represiv, „managementul științific al dorințelor instinctuale“ devenind „un factor vital de reproducere a sistemului“. Spre deosebire de statul de tip vechi, cel de tip nou acționează ca „furnizor de plăcere“ (*pleasure provider*), propunându-și să-și controleze „supușii“ din interiorul hedonismului în care aceștia se complac, nu din exteriorul sever al acestuia.

E o tipică situație de *Catch-22*, romanul lui Joseph Heller – o foarte inteligentă metaforă a Războiului Rece – apărut în 1961. Prin el ajungem la o subtilă distincție între *hipster* și *hippy* (sau *hippie*), a căror înrudire etimologică (*hip*) nu poate fi negată, deși nu se știe prea bine de unde provine. Cronologic, *hipsterul* e solitarul liminal al anilor '50, definit de către Norman Mailer în *The White Negro*²¹¹. Existențialist citadin, el rătăcește singur pe străzile aglomerate, refugiindu-se în alcool, jazz sau sex. *Hippy*-ul tipic e doar în cazuri extreme citadin, preferând natura. Dacă *hipsterul* trăiește, alienant, în interiorul civilizației, ale cărei tare le denunță, *hippies* trăiesc în afara sa, repudiind-o, refuzându-i ofertele, pe care le resimt ca fiind capcane. Alienarea e substanța de viață a *hipsterului*; dimpotrivă, deschiderea comunitară și dez-alienarea sunt atributele grupurilor de *hippies*. Cu statul e la fel: denunțându-l, protestând împotriva exceselor sale, *hipsterul* îi recunoaște, de fapt, existența, cauționându-l indirect, prin ricoșeu, fiindcă opoziția e, în ultimă instanță, tot o legătură, deși abstruză. Jean-Pierre Bouyxou și Pierre Delannoy (în *L'aventure hippie*)

211 Pt. *The White Negro* v. cartea mea *Homo brucans și alte eseuri* (2011): *Intelectualitate și marginalitate în Contracultura anilor '60. Studiu de caz: Norman Mailer, The White Negro*, respectiv lucrarea de doctorat pe această temă a Oanei Demeter, susținută la UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, în 2013.

îl citează în acest sens pe E. Burdick, cu un text din aprilie 1958, publicat în *Reporter*, care spune că a fi *hip* înseamnă să fii *dezafiliat*, despărțit de organizațiile sau modurile de viață asumate de către „capetele pătrate“ conformiste (*squares*), insistența căzând pe dinamitarea relației ca atare²¹². Naturismul *hippy* semnifică, dimpotrivă, ignorarea statului ca atare: nesocotirea *Establishment*-ului, a riturilor prescrise de către acesta, trăirea într-o realitate paralelă, alternativă, a cărei simplă existență nu face decât să submineze prezumția de unicitate și de putere a celeilalte.

Ca o consecință, *hipsterul* e introvertit, pe când *hippy* e deschis înspre lume, vesel ca o rază de soare, amoral și inconștient, ca un nou copil al universului. Metafora dominantă a culturii *hippy* e deschiderea: *flower power*, autobuze și mașini pictate naturist în exterior, ca și cum s-ar revărsa în lume, cântece și psihedelism. Marcuse scrie că noul sentiment de a fi se articulează pe o nouă definiție a cuvântului *free*, a stării de a fi liber. În accepțiune clasică (e și cazul totalitarismelor), libertatea e definită prin contrast cu ne-libertatea, adică cu orice formă de asuprire. Noua accepțiune a libertății e însă una la care ajungi *prin disociere*: ești liber dacă nu aparții unei minorități oprimate, nu aparții unei majorități care plătește taxe, nu aparții unei nații ai cărei „idoli“ ți se cere să îi cultivi. Libertatea *hippy* devine, în acest context, libertatea de a nu-i aparține Statului. De a te sustrage îmbrățișării sale duplicitare. Ceea ce rămâne este Natura: nu în integralitatea sa – fiindcă o parte a ei a fost deja înregimentată de către Stat –, ci în resturile ei ingenuie, diafane. Adică, în acele zone unde natura îți îngăduie să te comporți ca un copil; sau în acele părți de lume – India, de pildă –, unde oamenii continuă să fie copii, în ciuda mileniilor de cultură care au trecut peste ei fără să izbutească în vreun fel să-i obosească.

212 Jean-Pierre Bouyxou, Pierre Delannoy, *L'aventure hippie*, Préface de Laurent Chollet, 10/18, 2004, pp. 58-59.

În anul de grație 1836, Ralph Waldo Emerson (1803 – 1882) publică un eseu foarte citit, *Nature*, ale cărui paragrafe introductive par să anunțe cea de a doua *Considerație inactuală* a lui Nietzsche, dedicată exceselor educative și culturale ale istoriei. Nietzsche va spune că folosirea exacerbată a istoriei în educație și în viața publică este un foarte subtil mijloc disciplinar de a introduce „materie moartă“ în țesătura vie a vieții, blocând-o, reprezentând totodată și modul de inducere a psihozei de epigonism în economia existențială a unei generații pe care nimic nu o poate pipernici mai mult decât sugestia că e, în orice ar face, inferioară strămoșilor. Pentru Emerson, istoria se interpoziționează, prin intermediul sedimentelor gnoseologice și ale celor dictate de obiceiuri, între oameni și natură, punându-i pe cei dintâi în situația de a nu mai judeca natura direct, ci doar prin intermediul unor etichetări luate din cărți și al unor prejudecăți. În consecință – spune autorul – s-ar impune reluarea contactului nemijlocit cu lumea din jur, corecție care nu poate fi realizată decât prin intermediul unei ingenuizări. „Numeroși oameni – scrie Emerson – nu văd soarele, sau dispun, cel mult, de o percepție foarte superficială a lui. Soarele luminează doar ochii adultului, dar strălucește direct în ochii și în inima copilului.“ Acesta e motivul pentru care „puțini adulți pot vedea natura“; e nevoie să redevii copil pentru a o percepe.

Henry David Thoreau (1817 – 1862) a fost adulat de către „copiii“ Contraculturii atât pentru sintagma *civil disobedience* (*nesupunere civică*), asociată esenței democrației în sens american, cât și pentru *Walden, or The Life in the Woods* (*Walden, sau viața în pădure*, 1854) care povestește perioada de doi ani și două luni pe care autorul a petrecut-o în completă reclusiune silvică, „la o milă depărtare de orice vecin“, într-o căbănuță construită de el însuși, lângă un tău superb, Walden Pond, din Massachusetts. O face cu scop terapeutic, pentru a se lecuși de lume. Majoritatea oamenilor au devenit sclavi chiar fără să

știe, constată Thoreau. Unii robotesc pe pământuri cât e ziua de lungă, alții fac comerț sau se dedau la alte îndeletniciri asupritoare. Ceea ce ei au uitat e bucuria ingenuă de a exista, amnezie care se explică prin presiunea socializărilor excesive, fie retroactive (presiunea exercitată de către părinți sau strămoși), fie actuală, din cauza necesităților de subzistență.

Soluția o reprezintă mizantropia responsabilă, neîncrețenată, la înțelesul căreia puțini ajung, fiindcă oamenii sunt, prin definiție, ființe sociale, magnetismul deprimant al asocierilor răpindu-le toată exuberanța. Prin aservire voluntară excesivă – constată calin Thoreau –, oamenii au renunțat la înțelepciune, drogul prejudecăților și al prostiei fiind unul dintre cele mai răspândite. „Am trăit până acum vreo 30 de ani pe această planetă – scrie el –, fără să-mi fie dat să aud o singură silabă valoroasă sau măcar decentă din gura celor mai în vârstă decât mine. Ei nu mi-au spus până acum nimic, și probabil că nici n-o s-o facă de acum înainte.“ E așa – precizează Thoreau – fiindcă înțelepciunea autentică e o funcție a libertății, or puțini dintre oameni sunt liberi; dimpotrivă, ei consimt să fie încarcerați în hainele lor (prin presiunea nivelatoare a modei...), în casele lor, devenind sclavii bunurilor materiale pe care le adună claie peste grămadă și de care nu mai au puterea să scape.

Unul dintre termenii fundamentali ai Contraculturii e *dissent* (*dezacord*); așa se numește inclusiv revista în care Norman Mailer publică *The White Negro*. Rădăcinile sintagmei – și narcoza sa specifică – sunt de găsit în Thoreau, care obișnuia să spună că soliditatea unei democrații e dată de toleranța față de cei care *nu sunt de acord* cu ea. Altminteri, avem consens, adică dictatură. Pentru Thoreau, spaima cea mai mare a constituit-o „prostita“ pe care a văzut-o extinzându-se cu repeziciune peste tot, ca marcă identitară a unei societăți care tinde cu tot dinadinsul să fie decentă. Prin urmare, pentru a se rupe de ceea ce el numește „*the dull society*“, el se refugiază în preajma

pitorescului – acum... – iar Walden (unde ți se arată inclusiv o copie a căbănuței pe care și-a cioplit-o), cu scopul deschis – mărturisit în text – de a redobândi simplitatea și inocența, adică o viață calitativă de care fusese până atunci văduvit printr-o excesivă goană după cantitate. Sihăstria îl reconectează la sunetele, culorile și spontaneitățile experimentale pe care încetase să le mai perceapă; citește mult, pe îndelete, își redescoperă singurătatea, pescuiește în lac și vânează, e „vizitat“ de animale – câteodată, spre vesela lui resemnare, și de către oameni... – și nu încuie ușa casei niciodată. Avantajul trăirii în natură – conchide textul – îl constituie asumarea vieții ca *experiment*, ceea ce înseamnă ingenuitate reînnoită în fiecare dimineață, pe considerentul că nici una dintre zile nu seamănă cu cealaltă. Thoreau sugerează chiar mai mult, anticipând *experimentul generativ* care îi va narcotiza pe contraculturali în anii '60. S-ar prea putea – constatau ei – ca viața să nu-ți furnizeze chiar în fiecare zi stimulentele novatoare de care ai nevoie pentru a experimenta. Cu scopul de a preîntâmpina această anomalie, e nevoie să înveți să *generezi* noul, ca proces continuu: generezi realități alternative, identități alternative de rol, teatralizări și scenarii. Histriionismul contracultural e directă consecință a acestei efervescente.

Pe modelul lui Thoreau, extins la unul microcomunitar (cel original era solitar!), psihologul B. [urrhus] F.[rederic] Skinner (1904 – 1990), faimos profesor de behaviorism la Harvard, publică romanul *Walden Two*, cu o primă ediție în 1948 la MacMillan, și cu o a doua în 1962, care face furori, fiindcă vine „la vreme“. Skinner era un reper științific major în behaviorism, teoria sa legată de cele două „impulsuri“ modelatoare ale comportamentului ajutând mult în chestiunea care ne interesează. Oamenii se lovesc, în general, de două complexe performative – demonstra el –, unul pozitiv și unul negativ. Interdicțiile, pedepsele nu doar inhibă – așa cum am fi îndrituiți să credem –, ci *generează* procese vitale specifice,

dar negative, la fel cum fac și stimulentele cu semnul schimbat. În consecință, punerea oamenilor în *situații pozitive* le sporește acestora plăcerea de a exista. Partea interesantă este că se pot pozitiva și contexte pe care de regulă le asociem cu interdicția, cum este, de pildă, impulsul moral. Se prea poate ca ideile lui Skinner să fi fost decantate, până la un punct, din modelul de funcționare al *Mayei* hinduse („iluzia cosmică“), care e o expresie a jocului cosmic (*lila*). Occidentalii îi atribuie câteodată sensul negativ de mistificare, de obliterare a esențialului, ceea ce e fundamental greșit; dimpotrivă, *Maya* înseamnă integralitatea „jocurilor“ pe care ți le propune viața, unele fiind ascendente, iar altele descendente, ceea ce înseamnă că și-ntr-o *Maya* aparent defavorabilă se găsesc sarcini universale pozitive, care te pot ajuta.

Premisa acestei voințe de pozitivare o reprezintă *deschiderea* față de lume. *Walden Two* pornește de la o dilemă academică, de cabinet: doi tineri intelectuali, Rogers și Jan-nik, vizitează un universitar care le vorbește odinioară despre microcomunitățile utopice, cu scopul de a afla mai multe amănunte. Răspunsul profesorului este o invitație la experimentare directă; el contactează un fost coleg, T.E. Frazier, liderul comunității *Walden Two*, pentru a obține acceptul unei vizite, invitația fiind remisă fără nici o reticență. „Delegația“ outsiderilor îl include și pe profesorul Castle, care se alătură grupului de vizitatori cu intenția declarată de a-și verifica suspiciunile și, eventual, de a le transforma în certitudini. Castle va rămâne intransigent, critic și sceptic până la capăt, el fiind acela care va rosti sentința care ne va duce – spre ușurarea cititorilor, recunosc – la ultima secțiune a eseului de față.

Pornind de la prejudecățile care circulă în viața normală, vizitatorii se așteaptă să întâlnească peste tot promiscuitate sau zdrențe, fiind contrariați imediat după ajungere: waldensienii sunt îmbrăcați elegant, în haine lejere, curățenia strălucind la tot pasul. Geografia comunității seamănă

cu aceea a unei termitiere: pasaje funcționale duc în toate direcțiile, membrii nefiind nevoiți să iasă în aer liber decât dacă vor, orice interdicție în această privință fiind, de fapt, inexistentă. „Utopiile – le spune Frazier vizitatorilor – sunt bazate de regulă pe repudierea vieții moderne“, ceea ce aici nu este cazul: copiii sunt duși de mici să vadă marile orașe, adulții pot ieși când vor, „secretul“ echilibrului și al vieții ferice din *Walden Two* nefiind dat de reclusiunea circumspectă ca atare, ci – după modelul antic al stoicilor – pe capacitatea de a genera anticorpi împotriva alienării și a suferinței. Comunitatea practică „principiul lui Thoreau de a evita posesiunile nenesesare“, punând totul la comun. Munca este liberă, dictată de opțiune: fiecare membru al comunității prestează 4 credite de muncă pe zi – ceea ce înseamnă 2 ore –, locul serviciului fiind lăsat la latitudinea comunitarilor. Naturismul agricol exclusivist este evitat; comunitatea – precizează Frazier – nu practică regresia înspre primitivism sau atavismul, dar stimulează pe toate căile creativitatea, trăirea vieții ca „experiment“. Concret, asta înseamnă să le induci participanților sentimentul deloc inhibitiv al *nemulțumirii* creatoare față de situația de moment; pornind de aici, fiecare va căuta soluții inedite, novatoare, ceea ce elimină plictiseala.

Copiii din *Walden Two* sunt crescuți la comun în „acvarii“ speciale, compartimentate în așa fel încât să le ofere întreaga libertate de care au nevoie. Încălzite îndestulător, compartimentele fac inutile hainele sau cuverturile, bune doar pentru a îngrași mișcarea. La întrebarea insidioasă a lui Castle, referitoare la absența iubirii materne, Frazier răspunde expediind problema: oricărui membru al comunității i se îngăduie să intre oricând în „acvarii“ pentru a se juca cu copiii, asigurându-le în acest fel acestora întreaga afecțiune de care ei au nevoie. Educația școlară a celor mici e neabstractă, preponderent practică, ceea ce înseamnă, de pildă, că botanica se predă în grădină, iar anatomia în abator. Învățătura nu e strivită de

istorie, disciplină care „este onorată în *Walden Two* doar ca *entertainment*“. Nici religia nu funcționează punitiv: dacă vor, părinții naturali pot să le inducă odraslelor credințe religioase, de orice natură sau proveniență ar fi ele, dar terifierea supranaturalului lipsește din arsenalul comunității, religia dobândind și ea – așa cum se întâmplase și cu istoria – o coloratură mai degrabă estetică, ornamentală.

Sceptic – așa cum spuneam... –, profesorul Castle nu scapă prilejul de a pune întrebările dificile. Cele mai multe se referă la egalitarism: o societate cum e aceea din *Walden Two* – spune el – elimină competiția firească dintre membri, ucide ambiția, aplătând, în cele din urmă, instinctele, inclusiv pe acelea ale supraviețuirii. *Walden Two* – spune Castle – funcționează asemenea unui mușuroi de furnici, în care propensiunea către egalitarism și participare microcomunitară se manifestă ca o consecință a renunțării la instinctul de conservare. Cât de vulnerabilă va fi comunitatea – întreabă el, deloc retoric – dacă i se modifică, eventual subit, condițiile de viață? Cu alte cuvinte – în subsidiar, la această concluzie duc întrebările –, cât de compatibil e „mușuroiul“ cu modelul darwinian al evoluției?

Ceea ce sugerează Skinner echivalează cu dilema dintotdeauna a modernității, care spune că la capătul său ultim, orice utopie debordează în distopie. Argumentul tranșant al lui Castle sună în felul următor: propovăduiți libertatea, dar îi fasonați pe membri în așa fel, încât să devină funcții ale unui „mare Plan“, care nu le aparține. În ultimă instanță, procesul este unul de *engineering*, de adecvare obedientă la o matrită, decât acela de a i se opune sau de a nu-i corespunde. „Planul“ creează uniformități, bazate pe instincte „degradate“, și are deasupra sa un „Plănuitor“, a cărui poziție e dictatorială. Deificarea spectaculară a lui Frazier, din finalul romanului – urcat pe o stâncă înaltă, numită „tron“, el își asumă poziția de crucificat al „cauzei“ – confirmă aproape tezig premisa debordării oricărei utopii în distopie, însă vă propun să nu

ne grăbim cu concluziile, fiindcă răspunsul lui Frazier conține un argument de o subtilitate cinică extremă – Sloterdijk ar fi fost mândru de el... –, care trimite direct la epistema postmodernității, care va veni.

Frazier sugerează, în apărarea sa, câteva idei incomode, de o profunzime extremă, pe care vom încerca să le înțelegem situându-le în rama tranziției de la modernism la postmodernism. Viața „normală” a oamenilor de până acum – ceea ce înseamnă modernitate – a fost predeterminată de două tensiuni specifice, atroce: dorința de a fi cu tot dinadinsul individ unic, original, ireductibil, și teama de moarte. Prima tensiune explică o serie majoră de nenorociri tipice, înstrăinarea și robotizarea aflându-se în capul listei. Mai mult decât atât, anxietatea morții a indus o tensiune atât de marcantă în viață, încât a relativizat orice optimism, orice dorință de fericire sau de naivitate. Ei bine, sugerează Frazier, oamenii se alătură microcomunităților utopice pentru a scăpa de aceste spaime fundamentale: de teama că nu te realizezi, că nu-ți împlinești „proiectul”, și fatalitatea morții. Într-o viață bazată pe individualism, ele sunt covârșitoare și duc, în mod necesar, la atrofierea bucuriei de a fi. Soluția noii „civilizații” – spune Frazier – o reprezintă construirea lumii ca „termitieră”, sau – acesta este termenul folosit de către autor – ca „Superorganism”, în care accentul „planului” de ansamblu se mută de pe individ, căzând pe colectivism. Prima consecință: dispare anxietatea individualității. A doua este și mai profundă: spre deosebire de viața de fiecare zi a societăților „normale”, „superorganismul” se construiește pe indiferența față de extincție. Într-un mușuroi, moartea se banalizează prin multiplicare, se eliberează de „excepționalitatea” pe care i-o conferă individul, fiindcă termiera va continua să trăiască independent de extincțiile rutiniere care-i marchează trecerea înspre viitor.

Noua civilizație, am putea conchide – aceea pregătită de către microcomunitățile utopice – e post-thanatică; merge

într-o direcție unde moartea sau destrucția au fost banalizate, reduse la un simplu „fapt divers“. Multe romane apocaliptice sau post-apocaliptice ale postmodernității pornesc de la o asemenea premisă. Modernitatea l-a „ucis“ pe Dumnezeu, a făcut multe grozăvii, a exacerbât până la insuportabil *spectacolul* violenței (v. Guy Debord și situaționistii), a transformat Apocalipsa în religie de consum, dar nu și-a realizat integral menirea decât în momentul în care a relativizat excepționalitatea morții. Exorcism? Nu: cotidianizare.

„Termitiera“ devine o metaforă culturală obsesivă odată cu răspândirea pe scară largă a Internetului, redând, formal, epistema centrală a noului tip de gândire globală. Atunci când (prin 1989-1991) Sir Timothy Berners-Lee (născut în 1955) a inventat WWW (World Wide Web), el a avut în vedere un sistem informațional abstruz, descentrat și multiplicabil, neguvernât de un ax pivotal, capabil să se dezvolte în toate direcțiile, fiecare subsistem putând dobândi, la rândul său, extensii și ramuri infinite. Un asemenea sistem nu se poate construi – lăsat liber, să fie – decât într-o gândire care s-a debarasat de ideea restrictivă de *putere*. Nu e locul să insistăm aici asupra prea multor detalii, însă pe lângă unul ne e dificil să trecem. E vorba de reconsiderarea rolului pe care-l joacă moartea în sistem. Ramificarea „haotică“ a Internetului e, practic, imprevizibilă, suprafețele de informație generând subsisteme în funcție de eferescența – și ea imprevizibilă – de care acestea beneficiază. Se prea poate întâmpla, așa-dar, ca unele „țesuturi“ să fie pentru totdeauna sau temporal inactive, adormite, iar unele să fie complet abandonate, funcționând totuși ca rețele „moarte“ în interiorul sistemului. În ciuda acestor metastaze, „pânza de păianjen“ (*web*) va continua să existe și să genereze valori, extincția dobândind, în acest context, doar o încărcătură rutinieră. Se prea poate întâmpla, la un moment anume, ca un utilizator să se îndrepte

tocmai înspre rețelele „moarte“, căutând acolo informații pe care „viul“ nu i le asigură. Datorită acestor reveniri, moartea nu mai e, în cybercultură, ceva definitiv, absolut și inexorabil, supunându-se aceleiași accepțiuni a relativului plauzibil pe care o împărtășesc și celelalte „țesuturi“ din sistem.

Modelul va genera derivate în știință, toate fiind decantate, mai mult sau mai puțin, din teoria haosului. În 1989, Jing Wang și Gerardo Beni propun ca model epistemic *swarm robotics*; în 1992, Marco Dorigo vorbește de *ant colony algorithms*, iar D. Karaboga, în 2005, de *artificial bee colony algorithm*. Alte modele iau în calcul lilieci și viermuiala lor sublunară, aleatorie; se vorbește, așadar, de *bat algorithm*. Muzica și literatura preiau imediat sugestia, creând „țesuturi“ voit descenstrate, descârnate, haotice. Umberto Eco este, ca întotdeauna, printre pionieri, dar e un titlu de glorie să menționăm și faptul că I. P. Culianu a fost atras obsesiv de acest model epistemic, *Arta fugii*, pe care o practica în proza de tinerețe, aflându-se în imediata proximitate a unui asemenea model generativ²¹³.

Ne-a mai rămas un ultim aspect de discutat, și anume opțiunea multor comunități utopice pentru un nou tip de habitat, *domul geodexic*²¹⁴. Motivul imediat îl reprezintă ecologia, asociată unei estetici a efemerului, dar rațiunile improvizațiilor minimaliste puteau fi și practice: aflați în situația de a strânge „material de construcție“ de peste tot, în absența mijloacelor financiare care să îi ajute să le cumpere, comunitarii au adunat tot ce le-a căzut în mână, construind de-a valma incinte în general rotunde, cu acoperișul curbat,

213 V. pt. contextualizare generală Jussi Parikka, *Insect Media. An Archaeology of Animals and Technology*, University of Minnesota Press, 2010.

214 V. Felicity D. Scott, *Bulldozers in Utopia: Open Land, Outlaw Territory, and the Code Wars*, și Simon Sadler, „The Dome and the Shack: The Dialectics of Hippie Enlightenment“, în Iain Boal, Janferie Stone, Michael Watts, and Cal Winslow (ed.), *West of Eden. Communes and Utopia in Northern California*, 2012, pp. 57-71, respectiv 72-80.

care semănau – de departe – cu niște iurte mongole. La Drop City (cele mai frumoase exemple furnizate de către Internet provin de aici...), ele se numeau *zomes*, fiind asamblate din materiale discrepante, cum sunt, de pildă, panourile de construcție aruncate la gunoi sau chiar capota, estetic tăiată și ulterior asamblată, a câtorva autoturisme. Reminiscența etnografică își avea rolul său aici, orgoliul primitivismului voluntar și al arheologiei recuperative nefiind de ocolit.

Domurile geodezice stimulau apropierea de pământ și transparența, se făceau din deșeuri, ceea ce înseamnă că aparțineau unei estetici dejecționale, însă – arată Felicity D. Scott în studiul citat anterior – ele reprezentau și expresia unei ideologii compensatorii, care deriva din cea mai acută dintre spaimele colective pe care contraculturalii le-au încercat, și anume pericolul atomic. Civilizația de fiecare zi – spuneau ei – s-a vulnerabilizat prin exacerbare posesivă, prin multiplicarea aberantă a bunurilor de care dispun oamenii, eventuala despărțire de ele funcționând ca izvor al multor suferințe. E știut, pe de altă parte, că în cazul unei apocalipse nucleare, se vor salva cei care au „deprinderi de bază“ (*basic skills*)²¹⁵, domul geodezic – și nu construcțiile sofisticate – având rolul reducățiilor oportune. Sugestia lui Felicity D. Scott pune într-o nouă lumină „primitivismul“ autoasumat al multor microcomunități utopice din anii '60, demonstrând că aparenta naivitate regresivă dispunea, între altele, și de o semantică ideologică precisă.

Partea interesantă a poveștii este că recursul la o asemenea structură apăruse deja pe marele ecran în 1955, tot într-un context eschatologic, în filmul *Rebel Without a Cause*. Acolo, chiar în prima zi a noului an școlar, elevii de la Dawson High School sunt duși la planetariu, unde li se prezintă o prelegere despre extincția universului: în întunericul cosmic care se instalează după cataclism, nimeni nu va mai ști că au existat oameni, imensitatea galactică nefiind deloc sensibilă la

215 Felicity D. Scott, *op. cit.*, p. 69.

„detaliul“ insignifiant numit om. Planetariul din film reproduce un dom geodezic, ca locație eschatologică, legătura de profunzime făcându-se cu profesorul german Walther Bauersfeld (1879 – 1959), cel care a inventat domul, prima sa construcție de acest fel fiind Planetariul de la Jena, ridicat în 1922 în incinta întreprinderii Zeiss (de fapt, deasupra clădirii). În Statele Unite, patentul va fi însușit de către Buckminster Fuller (1895 – 1983), care va construi domuri geodezice – cel mai cunoscut este la Montréal, în Canada – începând cu anul 1949, lansând chiar și o modă printre arhitecți. Fuller a fost bun prieten cu inginerul român Aurel Persu, inventatorul mașinii aerodinamice (el a fost cel care a inițiat plasarea roților pe linia sau în interiorul caroseriei, diminuând în acest fel frecarea cu aerul), însă ne leagă de el și un alt detaliu picant de istorie (contra) culturală, care merită să fie relatat în finalul textului de față. Buckminster Fuller și-a petrecut junețea în mijlocul boemei din Greenwich Village, New York, fiind nelipsit din restaurantele – „iconice“ printre artiști, boemi și contraculturali – româncei Romany Marie (Marchand, 1885 – 1961), prietena lui Brâncuși, care se îmbrăca țigănește și le servea oaspeților bucate exotice din zona Dunării de Jos, uitând cel mai adesea să le perceapă plata. Îndatorat, Fuller i-a chiar decorat pereții restaurantului la un moment dat, mințile generoase spunând că dincolo de savuroasele discuții nesfârșite avute cu Eugene O'Neill, aici a învățat Fuller estetica efemerului minimalist, pe care o va transpune în structura domurilor sale geodezice.

Despre Romany Marie, cu un alt prilej...²¹⁶

216 Detalii suplimentare în Robert Schulman, *Romany Marie. The Queen of Greenwich Village*, Butler Books, 2006. Mai poate fi consultată colecția publicației *Village Voice*, accesibilă pe Internet. E poate locul să precizăm că în textul de față ne-a interesat segmentul american al comunităților utopice. O discuție aparte merită arheologia europeană a fenomenului, unde îl găsim – în comunitatea originară de la Monte Verità, de lângă Ascona – pe sasul brașovean Gustav (Gusto) Gräser (1879 – 1958), stabilit în Germania, rămas, până în momentul morții, un prototip inconfundabil al existenței *hippy*.