

DESPRE CONCEPTELE DE UTOPIE ȘI SUVERANITATE. O SCURTĂ PRIVIRE

MIHAIL M. UNGHEANU

Centrul pentru Studii în Probleme Etnice, Academia Română

On the concepts of Utopia and Sovereignty. An overview. The contention of this paper is to try to show that concepts like utopia and sovereignty should be seen as being linked. Both are important concepts for modernity and both have some strong imaginary and symbolic backgrounds. And both of them ascribe to man a kind of godly status. Today we are still in the grip of utopia. Utopia implies sovereignty and that man can do almost whatever he likes with nature, society, and himself. Sovereignty has the same underpinning as utopia, and it is rooted, as the French philosopher Jean Jacques Wunenburger has shown in the case of utopia, in the deep structures of human imagination. Both sovereignty and utopia are also rooted in the structure or in that particular condition of man, which Arnold Gehlen named Mängelwesen and Handlungswesen. Despite its perceived desirability utopia is a manifestation of a totalitarian and dysfunctional imagination, which works in alliance with the self-divinization of man implied by the concept of sovereignty.

Keywords: utopia, sovereignty, imagination, totalitarianism.

Conceptele de utopie și suveranitate nu sunt, cel puțin la prima vedere, luate ca fiind în legătura una cu cealaltă. Una dintre presuposițiile care afectează înțelegerea lor implică faptul că cele două ar ține de domenii diferite. Suveranitatea s-ar referi la sfera relațiilor internaționale, iar utopia ar fi un gen literar sau filosofico-politico-literar, care nu are prea mult de a face cu realitatea. Suveranitatea, în schimb, se referă la un domeniu în care relațiile de forță, chiar dacă mascate de dreptul internațional, sunt dominante. Ideea de bază a acestui text este că cele două concepte sunt legate între ele și că, înainte de toate, trimit la o anumită înțelegere și o anumită concepție despre om, societate, despre relația cu universul etc. Înțelegerea implicită a conceptului de utopie se reflectă în termenul de utopic, în accepțiunea de nereal, de vis imposibil de realizat, de ceva ce e străin complet de realitate, de idealuri imposibil de transpus în viață. Există și ideea de normă implicată, ideea că utopia se referă la ceva bun, la ceva demn de realizat – *erstrebenswert* –, sens care coexistă cu cel de ireal, așadar care coexistă și cu un sens ușor peiorativ. O privire aruncată asupra operei care a dat naștere acestui gen literar – *Utopia* lui Thomas More, latinizat *Morus* – este însă lămuritoare și scoate la lumină aspecte ale semnificației de utopie, care pot sau ar trebui să ducă la reevaluarea termenului de utopic și la reevaluarea opoziției dintre real–utopic.

Suveranitatea vine la pachet cu o legătură vizibilă cu domeniul politicului, fie ca exprimând o realitate în domeniul relațiilor dintre state, fie ca un concept care a determinat modul în care înțelegem politicul, modul în care înțelegem puterea politică. Este un concept care are rădăcini teologice, care sunt prezente în înțelegerea acestui concept și care trimit la un mod mai potrivit de a fi atribuit lui Dumnezeu decât omului. Toate conceptele din filosofia politică sau teoria politică sunt, afirmă Carl Schmitt, concepte de origină teologică care s-au laicizat¹.

Abordarea acestor două concepte este necesară, deoarece omul contemporan se află determinat în existența sa politică, socială, culturală de istoria eficientă (*Wirkungsgeschichte*²) a acestor două concepte și a bagajului vizibil sau mai puțin vizibil, pe care ele îl poartă cu sine. Modernitatea, ca și lumea contemporană, este produsul unui anumit mod de a vedea lumea, de a vedea omul și societatea, ca și al unui mod de a aplica sistematic tehnici de inginerie socială care au ca scop modificarea omului și societății. Utopia și suveranitatea alcătuiesc un binom și trebuie înțelese împreună, ele având rădăcini adânci în structura omului. Parafrazând o sintagmă a sociologului Gilbert Durand, utopia este o structură antropologică a imaginarului, ține de un mod de a funcționa al imaginației, care își are rădăcinile în însăși modul de a exista al omului, inclusiv în faptul că este o ființă care merge vertical etc. Cele două, adică suveranitatea și utopia, ajung să se reverse și să formeze ceea ce Heidegger a numit *die Zeit des Weltbildes*³, adică un anumit mod de a considera realitatea, care o transformă într-un tablou sinoptic și unde totul devine un obiect la îndemână și în vederea dorințelor omului, orice altă dimensiune a acestor ființări fiind astfel pierdută sau ocultată. Solidară cu această concepție este și imaginarea omul ca subiect, ca ceea ce stă dedesubt, ca ceea ce este temei – *das Vor-Liegende* –, care ca temei aduce toate la sine („Das Wort nennt das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich sammelt“⁴). În modernitate, omului îi va reveni acest rol de temei, devenind suveran. Omul devine măsura după care sunt interpretate și judecate toate ființările.

Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen Subjectum wird, dann heißt das:
Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alle Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zum Bezugsmitte des Seienden als solche⁵.

Descrierea celor două concepte și a relațiilor dintre ele face apel la contribuții din diferite domenii, nu doar la contribuții de filosofie politică, ci și la opere

¹ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humboldt, Berlin, 2004, p. 49.

² Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1960–1990, p. 305.

³ Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* în *Gesamtausgabe*, bd. 5. (*Holzwege*), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 88.

⁴ Heidegger, *op. cit.*, p. 87.

⁵ „Când omul devine primul și subiectul propriu-zis, înseamnă că el devine acea ființare în care se întemeiază toate ființările în adevărul lor și în propriul lor mod de a fi. Omul devine punctul de referință al ființării ca atare.”, *Ibidem*.

precum cea a lui Gilbert Durand – *Structurile antropologice ale imaginarului*⁶, a lui Arnold Gehlen – *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*⁷ etc. Inspirația principală și ghidul însă sunt oferite de opera lui Jean Jacques Wunenburger, discipol al lui Gilbert Durand, mai ales a lucrării sale *Utopia sau criza imaginarului*⁸. Ca exemplificare a teoriei și ca sprijin în favoarea afirmațiilor acestui text, vine și lucrarea lui Thomas More, *Utopia*. O abordare însă a problemei suveranității nu se putea fără parcurgerea operei lui Jean Bodin – *The Six Books of the Commonwealth (Cele șase cărți ale republicii)*, care este punctul de pornire principal legat de teoriile suveranității. Cele două concepte sunt în acel strat al ființei umane numit „imaginar” de către Durand, Wunenburger etc., ele având o adâncime și o profunzime ce trece de simpla teorie sau practică politică, ca și de simpla manifestare a utopiei ca operă literară sau filosofico-politică. Suveranitatea nu începe cu teoria despre suveranitate, și utopia nu începe să fie ca urmare a operei lui Thomas More. Acea a fost ocazia de a se manifesta livresc. Ea are rădăcini adânci în condiția umană, în faptul că omul este, conform lui Arnold Gehlen, *Mangelwesen*⁹, adică o ființă caracterizată prin lipsă, a lipsei de echipament biologic care să îi permită supraviețuirea: nu are colți, ghiare, nu aleargă precum ghepardul etc. Este o ființă expusă – *exponiertes Wesen*. Omul este animalul care iese din condiția de animalitate, nu are instincte autentice, nu este adaptat și, constrâns să trăiască într-un singur mediu, nu are arme naturale, nu are echipamentul biologic care să facă față pericolului și neprevăzutului”¹⁰.

În schimb, este deschis către lume – *Weltoffenheit* –, are o structură pulsională educabilă, are un spațiu ce există între impuls și reacție instinctivă, astfel încât se poate educa și se poate face pe sine astfel încât să transforme mediul în care trăiește, acest lucru fiind vital. Existența este pentru el o sarcină permanentă.

CONCEPTUL DE SUVERANITATE

Conceptul politic de suveranitate a fost formulat de Jean Bodin în 1576 și a fost folosit pentru a sprijini și defini monarhia absolută. Suveranitatea este mai importantă decât orice altă putere în stat, ea fiind sursa oricărei puteri, fiind un mod de proclamare a autosuficienței suveranului, oricare ar fi acesta; prințul, statul, poporul. Zice Jean Bodin:

⁶ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducerea în arhetipologia generală*, trad. Marcel Aderca, Univers Enciclopedic, 1998.

⁷ Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Aula Verlag, Wiebelsheim, 1950, 2009.

⁸ Jean Jacques Wunenburger, *Utopia sau criza imaginarului*, trad. Tudor Ionescu, Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

⁹ Gehlen, *op. cit.*, p. 20, p. 33, p. 354.

¹⁰ *Ibidem*, p. 33.

These are the true prerogatives of sovereignty, which are included in the power to give law to all in general and to each in particular, and not to receive law from anyone but God¹¹.

Profesorul german Ulrich Haltern merge și el pe aceeași linie de gândire, care afirmă conotațiile teologice și religioase la conceptul de suveranitate, conotații care par a nu fi în acord cu concepția modernă despre politic și cu ceea ce are acesta de făcut. Suveranitatea este *religiöses Gedankengut* și a devenit parte a modernității în ciuda iluminismului. Conceptul de politic implicat de suveranitate este unul nemodern, în care politicul/astăzi socialul este constitutiv pentru om, pe când politicul în sens modern desemnează numai o activitate specializată, instrumentală care are în vedere numai anumite scopuri. Cu toate acestea, omul modern și contemporan nu se poate dezbăra de acest bagaj conceptual, conceptul de suveranitate continuând să guverneze modul în care omul modern se înțelege pe sine, înțelege statul etc.¹² Statul și cetățenia continuă să fie concepute și înțelese conform modelului mistic al trupului lui Hristos, participarea la stat ducând la un soi de transcendere a spațiului și timpului, conferind identitate și semnificație vieții cetățeanului¹³.

Cel ce este suveran este mediator între această lume și transcendent, el unește în sine, precum Iisus Hristos, două naturi. El este punctul de irumpere a divinului în istoric-omenesc. Noțiunea de suveranitate, aplicată la prinț, așadar la individ sau la popor, la un corp social, implică un soi de divinizare a acestuia. În limbajul bodian, cel ce deține suveranitatea este sursa legii, este și puterea care anulează legea, este puterea care iartă, este cel care, în limbaj mitic, face și desface, este zeul legatar, dar și zeul suveran care desface legăturile, și mai ales este deasupra și dincolo de ordinea de drept. Suveranul nu exercită în mod secundar sau derivat un drept divin la domnie, ci este chiar apariție și manifestare a divinului¹⁴.

Cel ce deține suveranitatea este sacralizat, este cel ce, în alte cuvinte deja notorii, decide asupra stării de excepție, decizie ce nu face parte din ordinea constituțională. Suveranul se bucură de un statut ontologic superior cetățeanului de rând. Suveranitatea este puterea perpetuă și absolută a republicii, adică cea mai înaltă putere de a comanda¹⁵. Ea nu este limitată nici în putere sau în funcție sau de către durata timpului. Un dictator roman nu este în mod legitim suveran. Puterea sa vine din altă parte și este limitată în timp¹⁶. Bodin mai afirmă clar încă o dată:

For he is absolutely sovereign who recognizes nothing after God, that is greater than himself. I say, however, that they do not have sovereignty, since they are nothing but trustees of a power that was confided to them for a definite period of time¹⁷.

¹¹ Jean Bodin, *On Sovereignty. Four Chapters from The Six Books of The Commonwealth*, trad. By Julian H. Franklin, Cambridge University Press, New York, 1992, p. 59.

¹² Ulrich Haltern, *Was bedeutet Souveränität?*, Mohr und Siebeck, Tübingen, 2007, p. 11.

¹³ *Ibidem*, p. 31.

¹⁴ Haltern, *op. cit.*, p. 36.

¹⁵ Bodin, *On Sovereignty*, p. 1.

¹⁶ *Ibidem*, p. 3.

¹⁷ „Căci numai acela este suveran, care nu recunoaște pe cineva mai mare ca sine în afara lui Dumnezeu. Eu zic, totuși, că ei nu posedă suveranitate, deoarece ei nu posedă puterea decât pentru că au devenit custozi ai acesteia pentru o perioadă scurtă.”, *Ibidem*, p. 4.

Suveranul poate investi pe alții cu putere, să fie reprezentanții săi, însă puterea nu e a acestora, ci a suveranului, care nu este răspunzător decât în fața lui Dumnezeu. Suveranul deține puterea pe viață, sensul de putere perpetuă desemnând tocmai faptul că puterea este a aceluia care o deține, suveran pentru toată viața sa¹⁸. Suveranul nu este supus unor obligații și condiții¹⁹.

O anumită limită este admisă de Jean Bodin, pentru că omul nu este Dumnezeu, nu este sursa tuturor lucrurilor și a propriei ființe. Există anumite condiționări care sunt atașate de suveranitate, anume legea lui Dumnezeu și legea naturii. Puterea este absolută și suverană deoarece nu are alte condiții decât ceea ce poruncește legea lui Dumnezeu și legea naturii, de care vorbeam. Dacă legea lui Dumnezeu cere pedeapsa cu moartea pentru o transgresiune, suveranul nu are, teoretic vorbind, dreptul de a ridica acea pedeapsă²⁰. La aceasta s-ar putea adăuga și dreptul popoarelor, deoarece Bodin adaugă, într-un pasaj ulterior, că a fi suveran nu înseamnă a nu fi supus niciunei legi, ci a fi supusul legii lui Dumnezeu, a legii naturii și a legilor comune tuturor popoarelor, așadar unui drept natural, într-o lectură tradițională. A fi scutit prin dispensă de supunerea la legi nu înseamnă a fi suveran, deoarece cel scutit rămâne sub comanda celor ce i-au dat dispensa. Suveranul sau suveranii în genere însă nu pot fi sub puterea unor legi date de alții, ci trebuie ca ei să fie în stare să dea legi supușilor și să anuleze/abroge legi rele sau dezavantajoase, să le înlocuiască, lucru care nu se poate face dacă presupusul suveran este supus legilor sau unor persoane care pot dispune asupra lui²¹. De aceea, prințul suveran nu este supus legii, conform teroeticianului francez. Chiar cuvântul *lege*, susține acesta, implică superioritatea, puterea de a porunci a celui ce are suveranitatea. El nu poate fi îngrădit și legat de legile predecesorilor săi și cu atât mai puțin de legile pe care le dă el însuși. Deși cineva poate primi o poruncă de la altcineva, este absurd și imposibil să ne dăm nouă înșine o lege și să ne poruncim să facem ceva ce depinde de propria voință²². Așa cum papa nu se poate lega pe sine, așa nici suveranul. La sfârșitul edictelor, dispozițiilor se află sintagma „pentru că așa voim noi” (*for such is our pleasure*), care subliniază că, deși la baza legilor date de un suveran bun se află motive și rațiuni puternice, legile depind numai de voința lui²³. Caracteristica principală a puterii absolute și suverane constă în a da legi supușilor în general, fără a fi nevoie de consimțământul acestora. Există și un temei pragmatic aici, fiind necesar ca suveranul să aibă legile în mâna sa, pentru a putea să le schimbe, să le corecteze când este necesar, așadar pentru a guverna bine²⁴.

¹⁸ *Ibidem*, p. 6.

¹⁹ *Ibidem*, p. 8.

²⁰ *Ibidem*, p. 76.

²¹ „But persons who are sovereign must not be subject in any way to the commands of someone else and must be able to give law to subjects, and to suppress or repeal disadvantageous laws and replace them with others – which cannot be done by someone who is subject to the laws or to persons having power of command over him”, *Ibidem*, p. 10.

²² *Ibidem*, p. 12.

²³ *Ibidem*, p. 13.

²⁴ *Ibidem*, p. 24.

Acest concept determină viziunea despre politică a modernității, deși este un concept de sorginte teologică, dacă nu chiar religioasă, însă a devenit, mai mult decât afirma Haltern, determinant pentru modernitate, fiind poate chiar substanța acesteia. Pentru Gérard Mairet, principiul suveranității este cel care definește modernitatea. Suveranitatea nu mai este ancorată în divin, ci coboară pe pământ devenind atribut al statului, dar și al persoanei umane. Este principiul întemeietor al politicii moderne, nu se opune acestuia după cum crede Ulrich Haltern, fiind principiul eliminării sacrului transcendent din temelia organizării comunităților umane. Organizarea politică întemeiată pe principiul suveranității se are pe sine ca scop și pe membrii proprii, urmărind conservarea și dezvoltarea propriei existențe. Principiul suveranității este afirmarea unei ordini politice, statul, care se întemeiază pe legea umană, adică pe evacuarea, exilarea legii divine (sau a oricărui fundament extrauman) de la temelia organizării politico-sociale²⁵. În și prin suveranitate, omul își creează propria istorie, devine făcător de istorie și se creează pe sine. Omul acționează în istorie și stabilește reguli, parametri, legități etc., nu Dumnezeu. Suveranitatea, de fapt o suveranitate pe care și-o însușește omul/comunitatea, este cea care face politica să fie profană. Omul se pune pe sine ca fundament al existenței umane, al socialului, politicului și se vrea a fi fundament al propriei existențe. Carl Schmitt are dreptate. Suveranitatea omului este o laicizare a unui concept teologico-religios, este un soi de autoîndumnezeire a omului. Dumnezeu este expulzat din sfera politicului și a socialului, pentru că, se postulează, atunci când nu este negat de-a binelea, că Dumnezeu e indiferent față de lumea creată, că afectează libertatea umană, mergându-se pe linia unei moșteniri teologice nominaliste și voluntariste. Binele și răul nu mai sunt date în structura universului, nu mai sunt realități obiective, altă moștenire a teologiei voluntariste, iar natura este și ea un loc care trebuie să stea la dispoziția omului. Nu mai e un loc al revelației divine, acțiunii divine, ci are, plecând de la teologia nominalist-voluntaristă, un caracter de contingentă accentuat, care o goleşte de prezența divină.

Relația cu natura capătă alte trăsături în urma adoptării acestui punct de vedere al suveranității laicizate și apropiate de către om. Natura își pierde statutul, este declassată, devine *res extensa*, întindere pură, uniformă, geometrică, formulabilă matematic. Se transformă într-o realitate exterioară omului și cu care acesta întreține raporturi de dominație. Nu mai este ceva de contemplat, o carte a naturii, ci este o sursă exploatabilă, o sursă de mijloace de existență, un ceva ce trebuie modelat și supus dorințelor și nevoilor, proiectelor omului. Ea este ținta, obiectul atenției acțiunii suverane. Acest lucru se întâmplă și cu societatea, și cu omul. Ambele devin obiecte ale acțiunii suverane, ambele devin materii care pot și trebuie modelate și formate pentru a atinge fericirea etc. Scopul acțiunii suverane, susține Mairet, este binele *commonwealth*-ului, binele lui *res publica*, pentru că, în esență, acest principiu trimite la popor, la multitudine, chiar atunci când suveranitatea este

²⁵ Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté. Histories et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, Paris, 1997, p. 12, p. 32.

explicit acordată sau prezentă într-o singură persoană²⁶. Suveranitatea ar fi chiar definiția modernă a poporului²⁷. Poporul constituie orizontul principiului suveranității, istoricitatea, adică istoricitatea libertății umane fiind orizontul în care se înscrie poporul, adică comunitatea umană²⁸. Aplicarea principiului suveranității și extinderea lui la întreaga comunitate umană semnifică scoaterea la lumină a potențialităților existente în aceasta, înseamnă eliberarea forțelor ce zăceau în oameni, făcând posibilă aplicarea lor sistematică asupra realității. Prin aplicarea principiului suveranității, omul sparge lanțurile heteronomiei și iese de sub tutela unor forțe aparent transcendente. Dispărând orice fel de frâne în cale acțiunii sale, dobândind autonomie, dacă nu independență, omul se poate pune pe treabă și poate să refacă lumea și societatea conform criteriilor pe care și le dă singur. Natura intră și aici în joc, raportul omului față de natură fiind de dominare²⁹. Cum am spus, suveranitatea atribuită omului transformă natura în *res extensa*, lucru care va fi aplicat și societății încetul cu încetul. *Utopia* lui Thomas More indică deja această direcție. „L’homme est sujet-auteur – de son propre destin.”³⁰. Acest enunț caracterizează foarte bine și noțiunea de suveranitate, ca și pe cea de utopie, ambele fiind emblematice pentru modernitate. Prin actul de dominare a naturii este posibilă constituirea comunității umane ca *res publica*, așadar ca spațiu sau lucru comun tuturor membrilor comunității. Omul se rupe de natură și poate astfel să își organizeze existența conform propriilor principii și dorințe. Voința sa și puterea devin fundamentul întregului angrenaj, între voință și suveranitate existând o legătură strânsă, atestată chiar de la Jean Bodin, dacă nu chiar mai de demult din teologia nominalistă și voluntaristă a Dumnezeuului-Voință. Întrucât fundamentul nu e dat, întrucât justiția nu e dată de dinainte, puterea este cea care hotărăște fundamentul, iar societatea, comunitatea umană, devine un artefact, oamenii fiind subiecți liberi și stăpâni pe sine³¹.

După cum reiese din cele expuse mai sus, interpretarea existenței omului, conceperea ei prin intermediul noțiunii de suveranitate, trimite la înțelegerea omului într-un mod similar divinității, având în vedere că, luată în serios, suveranitatea e un atribut care poate fi aplicat strict și legitim numai divinității³². Rezumând teoria suveranității în formularea bodiană, cel ce este suveran nu primește legi decât de la Dumnezeu, el este cel ce promulgă legile și le respinge/le abrogă, el este autoritatea care stabilește valoarea monedei, care poate strămuta/anula verdicte de condamnare la moarte. El are prerogativele de a acorda iertare pentru faptele și infracțiunile comise, de a modifica sau anula verdictele magistraților, de a declara război sau de a stabili pacea. Suveranul este concomitent deasupra sau dincolo de legi, el nefiind legat sau obligat de către ele, acest lucru având, după cum spuneam, și un motiv

²⁶ *Ibidem*, p. 163.

²⁷ *Ibidem*, p. 164.

²⁸ *Ibidem*, p. 127, p. 163.

²⁹ *Ibidem*, p. 205.

³⁰ *Ibidem*, p. 207.

³¹ *Ibidem*, p. 215.

³² Siegfried Van Duffel, *Sovereignty as a Religious Concept* în *The Monist*, vol. 90, No. 1 *Sovereignty*, 2007, p.127.

pragmatic. Un deținător al suveranității care se rupe de ideea teologico-politică a subordonării și a participării la o ordine transcendentă, care îi impune anumite limite și îi conferă legitimitate, este așadar cineva care își păstrează prerogativele sus-menționate, devenind un tiran și dând frâu bunul său plac. Totul va fi supus voinței sale, mai mult sau mai puțin arbitrar, el necunoscând nici limitele date de legea divină, nici ale tradiției sau dreptului natural. La aceasta se adaugă și prerogativul imunității sau al inviolabilității suveranului. Nu este permis ca un rege suveran să fie asasinat, indiferent ce face, chiar dacă se transferă într-un tiran. Intangibilitatea și inviolabilitatea decurg din faptul că suveranitatea sa provine de la Dumnezeu. Chiar dacă suveranul nu se mai găsește în acest cadru teologico-politic, această încărcătură continuă să persiste. Deși un suveran are niște limite date de legea divină, de legea naturii sau de ceea ce e comun în legile tuturor neamurilor, limite pe care nu poate sau nu are dreptul să le încalce, în practică acest lucru se petrece sau se petrecea adeseori. Jean Bodin deplângea faptul că suveranii iartă crime abominabile, care nu pot fi iertate, pentru că încalcă legea divină, așadar nu e legitim pentru suveran să acorde iertarea. *De facto*, suveranii încalcă legea lui Dumnezeu și a naturii și își impun voința proprie.

În ideea de suveranitate este conținut un mod de a privi omul ca pe un fel de egal al lui Dumnezeu, omului revenindu-i atribute care de fapt nu sunt ale sale. Decisivă este aici voința și ideea că poate da norme indiferent de realitate, indiferent de ceea ce zice natura, pentru că în afară de om, totul a devenit *res extensa* și este la dispoziția sa.

DESPRE UTOPIE

În secolul al XVI-lea, un nou concept va intra pe scena gândirii odată cu apariția lucrării umanistului și Lordului Cancelar al Angliei, Thomas More. Titlul lucrării este *Utopia* și a generat un nou tip de lucrări de tip literar și filosofico-politic, chiar dacă au existat precedente în Antichitate precum *Republica* și *Legile* la Platon, de exemplu. O explicație și prezentare a conceptului de utopie va trebui să justifice și diferența față de strămoșii antici ai genului utopic. Printre urmașii spirituali ai lui Thomas More și ai operei sale se află Tommaso Campanella cu *Cetate a Soarelui*, apoi Johann Valentin Andreae cu *Christianopolis*, Francis Bacon cu *Noua Atlantidă*, James Harrington cu *The Commonwealth of Oceana*, Jonathan Swift cu *Gulliver's Travels*, Francisc Godwin cu *The Man in the Moon*, Louis-Sébastien Mercier cu *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, Samuel Butler cu *Erewhon*, William Morris cu *News from Nowhere* etc. Genul a dat naștere și la distopii, precum *Brave New World* a lui Aldous Huxley. Termenul de utopie a acumulat semnificații pozitive, dar și negative. Dacă *Utopia* lui Thomas More expunea un model de societate demnă de urmat, stabilind și o normă, termenul s-a demonetizat și a fost folosit sub formă de adjectiv, ca un concept polemic prin care se discreditau sau se urmărea

discreditarea afirmațiilor, credourilor, politicilor duse de adversarii pe plan politic³³. Conceptul de utopie este considerat din anumite puncte de vedere ca fiind problematic³⁴, deoarece este folosit pentru a descalifica idei, proiecte, ideologii adverse, aplicarea adjectivului de *utopic* dorind să arate că susținătorii acelor idei ș.a.m.d. sunt de fapt departe de realitate, așadar nu știu ce spun sau înșală lumea etc. Funcția polemică a conceptului constă în a demasca pe adversari ca fiind pradă unor reprezentări false, îndepărtate de realitate, fiind conduși de *Wünschdenken*, adică de o gândire bazată pe dorință. Chiar și când e vorba de scopuri mult mai mari și mai nobile, precum în ideea de instaurare a comunismului sau a unui regim naționalist etc., tot funcție polemică este. Aceste scopuri mari și nobile pot fi sau trec drept periculoase, deoarece ele emit, ca un corelat al unei referințe și evaluări corecte a realității, anumite pretenții necondiționate, absolute și de perfecțiune, care în numele unei presupuse stări viitoare de perfecțiune, terorizează prezentul³⁵. În funcția de concept polemic, utopicul devine sinonim cu irealul, cu nerealizabilul, cu fuga de realitate. Acest concept s-a inserat în folosirea cotidiană a limbajului, căpătând aceste semnificații negative, dar menținând totuși și ideea a ceva demn de realizat sau care ar trebui să fie urmărit. O idee utopică, cu toată dezirabilitatea ei, nu este realizabilă, dorința de a dobândi, fie și prin mijloace tehnice, inginerie genetică, tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte, rămânând fără doar și poate un ideal pentru unii, ideal care însă nu va stârni adeziune unanimă. Adjectivul de utopic denotă nu doar nerealizabilitatea a ceva, ci și o atitudine sau idee exagerată, care dacă e transpusă în acțiune, va eșua în mod necesar³⁶.

În mod obișnuit, definiția utopiei se leagă de forma livrescă în care s-a manifestat prima oară, ea fiind considerată un proiect teoretico-literar al unei lumi posibile, care în mod conștient și vădit depășește sau aruncă în aer limitele și posibilitățile realității în cadrul căreia a fost elaborată, vizând în mod substanțial o altă lume, care posedă față de cea reală un grad mult mai înalt de perfecțiune. Este un experiment de gândire, semijoc, care însă pretinde o anumită obligativitate și normativitate a lui *Trebuie-să-fie-așa* și *Poate-să-fie-așa*. *A fi* trebuie supus reprezentării respective a lui *trebuie*³⁷. Este elaborată dintr-o singură mișcare o lume armonioasă, care e ordonată în așa fel instituțional, încât în ea omul e fericit³⁸.

³³ „Eșuarea imperiul sovietic a fost identificată cu sfârșitul utopiei, cu toate că ea, dacă e un produs utopic, este doar fructul unei tradiții cu mai multe nivele, care a făcut să înflorească multe flori ale gândirii.”, Thomas Schölderle, *Die Geschichte der Utopie*, Böhlau Verlag, Köln. 2012, p. 9.

³⁴ Thomas Nipperdey, *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit*, în *Archiv für Kulturgeschichte*, bd. 44, Köln u. Gray, 1962, p. 357.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Schölderle, 2012, p. 11.

³⁷ „Unter Utopie verstehe ich den theoretisch-literarischen Entwurf einer möglichen Welt, der bewußt die Grenzen und Möglichkeiten einer jeweiligen Wirklichkeit übersteigt und eine substantiell andere Welt anzielt, eine Welt, die sich durch ein hohes Maß an Vollendung auszeichnet. Dieser Entwurf ist ein Gedanken-Experiment, aber er ist nicht als bloßes Spiel gemeint, sondern beansprucht eine gewisse Verbindlichkeit des So-sollßes und So-kann-es-sein”, Nipperdey, *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit*, p. 359.

³⁸ *Ibidem*.

Utopia e determinată de categoria de posibil, ea fiind teoretic o lume posibilă, însă posibilul e deschis la două interpretări: cea de potențialitate și cea de irealitate. Aceasta din urmă face posibilă folosirea polemică și demascatoare a atributului de utopic. Chiar și așa, utopia trebuie luată în seamă:

„Die Utopie ist ernst gemeint, und sie wird ernst genommen. In ihr drückt sich eine spezifische Tendenz der neuzeitlichen Denkens aus. Die Utopie erfüllt eine spezifische funktion innerhalb dieses Denkens.”³⁹

Modelele propuse de utopie reprezintă un spectru larg de posibilități, afirmă Thomas Nipperdey, de la modele liberale, tehnocratice, până la cele totalitare. Există aspecte și contribuții pozitive la modernitate, utopiile, inclusiv opera eponimă a lui More, fiind un răspuns la niște crize (vagabondaj, banditism etc. pe vremea lui More în Anglia). Utopia luată în context este o critică a sistemului și a principiilor care stau la baza sistemului politico-social respectiv. Această lume proiectată oferă un model alternativ față de realitatea dată, arătând că o astfel de alternativă este posibilă, chiar dacă se face apel la mijloace de ficțiune pentru a o aduce sub ochii cititorului. Lumea utopică oferă anumite aspecte de veridicitate, dar ceea ce vrea autorul *Utopiei* este să clatine credința cititorului în pretinsul naturalism al ordinii date, de a pune această ordine pe fundalul altor posibilități. Cititorul este provocat să compare cele două lumi, să judece, să critice realitatea dată, să aleagă un criteriu de critică care nu provine din realitatea imediată etc.⁴⁰

Considerarea utopiei sub formă livrescă sau de proiect așternut pe hârtie într-o formă literară sau alta este una din posibilele abordări. Există însă o alta care dă socoteală de utopie ca un fenomen general al spiritului uman și care nu o lasă închisă în forma ei livrescă, ci o situează în profunzimea spiritului uman. Această înrădăcinare a utopiei poate fi desemnată fie ca mentalitate utopică, fie ca invariant antropologic⁴¹. Utopia nu ține de regimul istoriei, chiar dacă ea izbucnește, se manifestă pe acest plan⁴². „Deci nu în istoria operelor de utopie sau a doctrinelor se situează înțelegerea utopiei, ci în figurile arhetipale ale imaginarului”, susține profesorul francez Jean Jacques Wunenburger. Utopia, ca și mitul, ține de structurile antropologice ale imaginarului⁴³, utopia valorificând timpul și spațiul într-un sens invers față de mit. Utopia este citadină și orientată spre viitor, iar mitul este orientat spre trecut, devalorizează viitorul, iar locul perfect, spațiul visat, este unul natural, este al Vârstei de Aur, al comuniunii dintre om și transcendent, om și natură. Nu este cazul la utopie. Utopia explicită, gândirea utopică formulată în

³⁹ „Utopia este ceva serios și este receptată ca fiind ceva serios. În ea capătă expresie o tendință specifică a gândirii modernității. Utopia împlinește o funcție specifică în cadrul acestei gândiri.” Nipperdey, *op. cit.*, p. 361.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 363.

⁴¹ Jean Jacques Wunenburger, *Utopia sau criza imaginarului*, Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 87–89.

⁴² Wunenburger, *op. cit.*, p. 15.

⁴³ „Chiar dacă ucronia pare că a suscitât mai multă complicitate literară, utopia trebuie să fie considerată ca un complex mental spațio-temporal al imaginarului”, Wunenburger, *op. cit.*, p. 88.

diverse feluri, practicile utopice sunt manifestarea acestor mentalități care a infiltrat încetul cu încetul structurile sociale, politice, culturale. Ea preia rolul justificator și legitimator al mitului.

Utopia exprimă o configurație psihică și mentală care transcende individul, ea depunându-se și cristalizându-se într-un mod specific de compunere, într-o sintaxă proprie, care transcende operele utopice, care transcende și perioada istorică în care s-a manifestat. Utopia se manifestă și sub forma practicii și politicii utopice, fiind nevoită să se confrunte cu un spațiu și timp concrete. Structura care face posibile instanțările istorice ale utopiei, indiferent de forma pe care o iau, trebuie scoasă la lumină, pentru a putea înțelege ce este cu adevărat utopia și cum a reușit aceasta să afecteze causal realul. De adăugat este și faptul că noțiunea de suveranitate își găsește și ea o înrădăcinare în acest teren, fiind și ea un mod de a imagina și interpreta realul și omul. Utopia are o anumită specificitate, care se reflectă în tabloul ordinii perfecte pe care îl compune. Această ordine perfectă nu este prin ea însăși pentru că e creația lui Dumnezeu etc., ci este o ordine opusă naturii imediate și face apel la o etică terestră opusă unei eticii inspirate de către transcendent, de natură ș.a.m.d. Ea este imaginarea ordinii perfecte conform principiului suveranității adus din Cer și însușit de om și comunitatea politică. Cum această ordine este un artefact, fapt subliniat de Gerard Mairet, utopia se va opune mitului. Ea valorifică cvasiexclusiv artefactul, fiind o afirmare a societății umane ca artefact, așadar ca produs al unei metodologii și tehnologii de inspirație strict umană. Artificialitatea ordinii bune este paradigmatică pentru utopie, dezrădăcinarea din ordinea transcendentă, oricum ar fi concepută ea. Utopia este una dintre formele pe care le ia pretenția de autonomie și de creare de sine a omului în istorie. Utopia implică și cere dezvrăjirea lumii umane, evacuarea normativității transcendente din lume și societate, ea idealizând un mod de viață socială civilă centrat în jurul unui model exclusiv citadin, rupt de natură, izolat, închis în sine, rupt de tradiție și istorie, un mod de existență socială care face *tabula rasa* cu trecutul.

Utopia este mereu însoțită de o conștiință a progresului, scurgerea timpului fiind valorificată pozitiv; de aceea *Republica* și *Legile* nu pot fi considerate utopii, ele făcând apel la o ordine transcendentă pe care proiectata cetate trebuie să o întrupeze. Această asociere constituie criteriul de decelare al unei utopii, livrească, practică etc.⁴⁴ Încercările de instaurare ale unei organizări și practici sociale noi, menite a crea sentimentul instalării unei anumite perfecțiuni neatinse până atunci și a sentimentului unei despărțiri irevocabile de trecut, de ceea ce e vetust numai prin virtutea trecerii timpului, denotă prezența manifestării imaginarului/mentalității utopice. Am menționat orientarea către viitor, dar aceasta nu este singură, ci e acompaniată de dorința fătășă a ruperii definitive de trecut, a emancipării de acesta și de remanențele sale. Se face cunoscută astfel în utopie o nevoie și o speranță a eliberării de sub tirania trecutului, a istoriei, a timpului. Cetatea utopică respinge orice schimbare, lucru caracteristic și pentru cetatea descrisă de More. Aici, structura utopică arată că este contaminată de elemente de sorginte milenaristă, eshatologică

⁴⁴ *Ibidem*, p. 88.

și chiar gnostică⁴⁵. Utopia se vrea realizarea unei plenitudini, dar existența omului în cadrul cetății proiectate de către mentalitatea utopică se izbește de o lume și un spațiu geometrizat, uniformizat, cvasimatematizat și astfel ordonat încât aduce mai mult cu ordinea unei structuri cristaline, nu a unei celule vii⁴⁶. Utopia este un vis al atotputerii, în care omul posedă o putere extinsă asupra materiei, dar care se extinde și asupra omului însuși și asupra societății, această putere având un corelat în știință și tehnică, utopia fiind un paradis al inginerilor, precum afirmă Raymond Ruyer⁴⁷, al inginerilor sociali totalitari. Utopiile au un caracter ne-viu – *non-vivant* –, pentru că în ele domină simetria, regularitatea, uniformizarea. Specificul unei existențe umane autentice este evacuat, aceasta fiind prinsă în prescripții, într-un mod de viață reglementat până în cele mai mici amănunte, existând practici, pe care, dacă urmărim sensul cotidian al cuvântului *utopic* sau *utopie*, nu le-am asocia cu aceasta. E vorba, dacă luăm ca exemplu ilustrativ *Utopia* lui More, de sclavie, de reglementarea amănunțită a vieții de zi cu zi, de uniformitatea hainelor, de faptul că locuințele au dor trei etaje și arată la fel, de faptul că orașele din *Utopia* sunt identice ca formă, de interzicerea discutării de probleme politice sau de interes public în particular, de războiul prin interpuși, de folosirea asasinatului politic împotriva țărilor considerat dușmane, de genocid împotriva unor anumite grupuri – *zapoleți* – considerate ca fiind dăunătoare umanității etc.⁴⁸.

FUNDAMENTUL ANTROPOLOGIC AL CONCEPTELOR DE SUVERANITATE ȘI UTOPIE

Ipoteza de care acest text, urmând procedeul lui Jean Jacques Wuneburger de a situa utopia în structurile antropologice ale imaginarului, este că și conceptul de suveranitate are tot astfel de rădăcini, existând un teren comun pentru cele două. La aceasta se adaugă faptul că cele două sunt aspecte ale tipului de ființare omenească numită de Arnold Gehlen *Mangelwesen*⁴⁹, al cărui mediu autentic este cultura, adică o lume creată, care pleacă de la necesitatea omului de a-și configura, a crea mediul și de a face viitorul previzibil, pentru a putea să trăiască. Omul nu trăiește în prezent, în clipă, el trăiește în viitor și trebuie să încerce să controleze lucrurile și să își făurească uneltele de care natura l-a lipsit. De asemenea, omul este ființa neterminată – *unfertig* – caracterizată de plasticitate și de un sistem de pulsuni regrabil, care poate fi educat, dresat astfel încât omul să își vadă de interesele de durată, nevoi etc., ce nu pot fi satisfăcute pe moment. Ambele sunt întemeiate în constituția psihobiologică a omului.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁶ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Monfort, Brionne, 1988, p. 44.

⁴⁷ Ruyer, *op. cit.*, pp. 38–39.

⁴⁸ Hanan Yoran, *More's Utopia and Erasmus No-place*, în *English Literary Renaissance*, vol. 35, nr. 1, 2005, pp. 3–30.

⁴⁹ Gehlen, *op. cit.*, p. 10, p. 33, p. 354.

Imaginarul, conform sociologului francez Gilbert Durand, reprezintă o colecție de imagini, simboluri, arhetipuri, scheme, care se situează între presiunile venite din interiorul organismului și presiunile externe. Imaginarul este produsul unui traiect antropologic⁵⁰. La rândul lor, aceste imagini se asociază între ele conform anumitor criterii, alcătuind registrele de imagini, în număr de trei, dar subordonate clasificării regim diurn/regim nocturn al imaginii. La baza acestora se află însă schemele provenite din reflexele dominante, precum dominantă posturală – faptul că omul este o ființă bipedă, apoi dominantă sexuală și cea digestivă. Regimul diurn este cel ce ne interesează în principal, regim numit erotic. El e structurat de dominantă posturală, de mișcarea de a se înălța, de a sta drept. El conține referințe la tehnologia armelor, la ideea de suveran mag și războinic, la ritualuri ale purificării și înălțării, la gestul tăierii/separării (gest simbolic și esențial pentru utopie), al despărțirii a ceva de ceva, al delimitării etc.⁵¹. Regimul diurn este numit antitetic și schizoid, fiind foarte bine caracterizat de schema separării și a unei anumite tip de închidere. Spada e o emblemă a acestui regim al imaginarului, dar și imaginile luminii sau soarelui, universul fiind văzut ca tăiat sau structurat conform unor linii de ruptură discordante. *Stimmungul*, ca să folosim o sintagmă heideggeriană, sentimentul ontologic sub care e deschisă lumea de acest regim al imaginii, este orientat către luptă, separare, purificare, către cucerirea și supunerea spațiului exterior, relația cu realitatea fiind de neasumare, de neadaptare, ideea de asumare a acesteia fiind resimțită ca amenințare de către cel aflat sub domnia acestui regim al imaginarului. Această abordare a lumii este analitică, solidară cu concepția unui cosmos mecanizat, rigid geometrizat și uniformizat, aici domnind simetria, planului riguros, logica formală. Există aspecte vizibile în expresiile patologice ale acestui imaginar, la anumiți bonavi psihici constatându-se, cel puțin pe planul expresiei verbale, verbalizând dispariția noțiunii de timp și a expresiilor aferente, totul fiind exprimat sub forma unui prezent spațializat⁵². Separarea, diferențierea față de restul existenței, evacuarea timpului și a trecutului, ruptura cu practicile culturale considerate normale, alături de imaginea unui soare suveran ce distruge orice urmă de întuneric și de adâncime ce încalcă transparența, sunt trăsături ale utopiei. Imaginea acestui soare atotputernic care străbate și luminează totul este legat de o schemă ascensională, de imaginea luminii, dar și a ochiului atotvăzător – ochiul și soarele fiind atribute sau simboluri ale Zeului – al puterii suverane, este resurgența unui simbolism mitic și teologic, aplicat asupra omului și societății perfecte, ele simbolizând puterea care supraveghează și dirijează totul, numai că, în utopie, ele s-au laicizat. Ele sunt semnele principiului suveranității, de care vorbea Gerard Mairet, suveranitate care este o autodivinizare a omului. Imaginarul este funcția speranței în om, prin care face față trecerii timpului, este funcția negării eufemizării timpului, făcându-l să

⁵⁰ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, trad. Marcel Aderca, Univers Enciclopedic, București, 1998, pp. 36–37.

⁵¹ Durand, *op. cit.*, p. 51.

⁵² Durand, *op. cit.*, 126.

apară ca ceva pozitiv, nu doar ca o manifestare a unei entropii de neînviș. El este negarea devenirii fatale, este antidestin și antimoarte⁵³. Este întruchiparea speranței esențiale, suține Durand, dar utopia reprezintă o patologie a acestei funcții legitime și necesare omului, o patologie ce generează totalitarism.

„Cetatea devine un organ, o mașinărie care deschide poarta unei tehnologii. [...] Utopia devine deci un laborator mental al mașinăriilor întru fericire, centrate pe un singur imperativ – cel al reușitei și al Puterii”⁵⁴

Omul constituie o breșă în cadrul ordinii ființelor vii. El este ceea ce Arnold Gehlen numește o ființă care trebuie să ia atitudine față de sine, o ființă care e caracterizată, dacă folosim limbajul heideggerian, de înțelegere/comprehensiune ca trăsătură fundamentală a modului de a fi în lume. Interpretarea pe care și-o dă propriei ființări, propriei existențe, nu este un moft, ci este un act necesar, fie că e vorba de a exista conform determinațiilor ontologice, fie din punct de vedere practic, al existenței de zi cu zi. Existența pentru om este în permanență o sarcină, ce trebuie mereu reluată:

„Sie bestehen in der tätig gelösten Aufgabe, sich in der Welt zu orientieren, daß sie ihm verfügbar wird und in die Hand fällt.”⁵⁵

Modul în care omul își interpretează ființa deschide căi diferite de a concepe ordonarea, domesticirea lumii, diverse moduri de a reduce surprizele care îi afectează sau îi pot afecta existența. Ele definesc modul în care omul va concepe aceste probleme și le va rezolva. De aceea, omul este o ființă care trebuie să ia atitudine față de sine⁵⁶.

Omul este o ființă lipsită de echipamentul biologic adecvat prin care să facă față divereselor pericole, este lipsit de instincte autentice, el nu este adaptat exclusiv la o nișă ecologică. La stimuli nu reacționează imediat și nemijlocit precum animalele. Există un hiatus între stimul și reacție, care face posibil ca omul să își educe și orienteze sistemul pulsional în funcție de interesele lui de durată. Nevoia de ordonare începe încă de la nivelul bombardamentului de stimuli pe care trebuie să îi ordoneze, această activitate de ordine ajungând până la planificarea situațiilor în mod conștient. Omul își creează propriul mediu, pe care îl poate transporta. Acest mediu este cultura⁵⁷, care începe odată cu organizarea și ordonarea stimulilor, așadar a creării unei experiențe coerente. Omul este o ființă neterminată, *unfertig*, nespecializată. Omul trebuie să se facă pe sine, să își determine direcția de desăvârșire.

⁵³ *Ibidem*, p. 403.

⁵⁴ Wunenburger, *op. cit.*, p. 154.

⁵⁵ „Aceste operații constau în sarcina ce trebuie rezolvată activ, sarcină ce constă în a se orienta în lume, în a o face disponibilă și a o face proprietatea omului”, Gehlen, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁶ Gehlen, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 38.

Acesta este un punct în care intervine utopia, care poate fi privită ca o expresie înaltă a acestei nevoi a omului de a își crea propriul mediu de existență, de a ordona lumea și de a o lua în stăpânire. La originea utopiei se află o funcție legitimă și necesară a omului, înrădăcinată în condiția umană. Omul nu doar își trăiește viața prins în prezent precum un animal, ci este mereu orientat spre viitor, pentru a putea stăpâni prezentul. De aceea, Gehlen afirmă că omul își conduce viața – *er führt sein Leben*, lucru care se petrece din necesitate – *aus erster Not*. Omul este o ființă expusă, cu o viață nesigură și care trebuie să facă față provocărilor ce pot veni oricând. Chiar și faptul că mai trăiește o zi este/era o mare reușită pentru om⁵⁸. Toate funcțiile sau facultățile înalte pe care le are omul: gândire, imaginație, limbaj iau parte la acest proces. Limba, gândirea desăvârșesc procesul de ieșire de sub domina actualului, făcând posibile anticiparea și previziunea corectă și construirea de modele de situații ipotetice sau de dorit, pe baza cărora să fie modelat prezentul și situația în care se găsește omul la un moment dat. Ele se regăsesc în acest hiatus dintre asaltul stimulilor și lipsa de reacție imediată și nemijlocită, hiatus care este organizat încă de la o treaptă senzomotorie. Hiatus în care intră toate instituțiile umane, dar și lumea exterioară internă, așadar interiorizarea exteriorului, care poate căpăta calitatea de imaginar, așa cum îl definește Gilbert Durand. Imaginarul are de-a face cu timpul, cu eufemizarea lui, cu transformarea existenței în ceva suportabil, adică exact ceea ce fac cultura, imaginația etc. la Gehlen. Utopia are și ea tendința de a anula timpul în proiectele sale, așa cum am menționat. Pentru Gehlen, dimensiunea viitorului și a timpului este esențială pentru om, acest timp trebuind și el să fie receptat nu doar sub formă distrugătoare entropic, ci și sub o formă care să permită o existență umană care să genereze dorința de a merge înainte, așadar de a motiva acțiunile necesare supraviețuirii umane. Imaginarul este componentă esențială a ființării, caracterizate de către Gehlen ca fiind definită prin acțiune și a omului ca ființă care trebuie să își autointerpreteze existența și să ia o atitudine față de ea.

CONCLUZII

Cultura reprezintă totalitatea condițiilor transformate prin efortul uman, dar și facultățile pe care le dobândește omul prin acest efort. Utopia reprezintă o formă concentrată de proiectare a unui asemenea efort, care necesită ca posibilitate dobândirea unei atitudini de suveranitate față de natura înconjurătoare. Suveranitatea e implicată deja din momentul în care nu mai este sub imperiul prezentului, din faptul că trebuie să se desprindă de condițiile nemijlocite de existență și să ordoneze experiența și natura înconjurătoare. Suveranitatea se dobândește încet-încet o dată cu învățarea mersului, a coordonării membrilor, lucru care este făcut posibil

⁵⁸ *Ibidem*, p. 17.

datorită faptului că întreaga ființă a omului e orientată de la început spre acțiune și că nu se naște cu mișcări sau moduri de comportament gata făcute, prescrise de instinct sau programare genetică. Suveranitatea este răspunsul dat la faptul că omul este această ființă caracterizată de lipsuri, care trebuie să-și creeze singură condițiile proprii de existență. Suveranitatea este înscrisă potențial încă din domeniul senzomotoriu și din alcătuirea pulsională a omului, aceasta din urmă fiind accesibilă conștiinței, fiind reglabilă și orientabilă. În aceste condiții, utopia sub formă explicită de proiect reprezintă forma în care se exprimă un proiect ideal de exercitare a suveranității omului asupra naturii, societății și asupra istoriei, chiar dacă capătă dimensiuni exagerate, patologice și totalitare. Urmând în acest spațiu restrâns ideile susținute de Arnold Gehlen, putem spune că ideile de suveranitate și utopie trebuie înțelese plecând de la om ca fiind singura ființare caracterizată prin acțiune (*Handlung*), aceasta implicând o anumită atitudine față de natură, de lume, precum orientarea spre viitor, capacitatea de a anticipa și planifica, de a construi situații imaginare, ce pot fi transpuse în practică etc. Înțelese în anumite limite, funcțiile pe care le exprimă și le întrușchipează conceptele de suveranitate și utopie sunt legitime. Suveranitatea desemnează faptul că omul e o ființă cu o poziție deosebită în cadrul naturii, care nu e stăpânită de reacția nemijlocită față de stimuli, care își poate educa sistemul pulsional și care poate ordona și lua în stăpânire natura, mediul etc., iar utopia reprezintă această capacitate de a ordona și configura realul dus până la patologic.

BIBLIOGRAFIE

- Jean Bodin, *On Sovereignty. Four Chapters from The six Books of the Commonwealth*, trad. Julian H. Franklin, Cambridge University Press, New York, 1992.
- Sigfried Van Duffel, *Sovereignty as a Religious Concept*, în *The Monist*, vol. 90, No. 1 (*Sovereignty*), January 2007, pp. 126–143.
- Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, trad. Marcel Aderca, Univers enciclopedic, București, 1998.
- H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, 1960–1990.
- Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Aula Verlag, Wiebelsheim, 1950, 2014.
- Ulrich Haltern, *Was bedeutet Souveränität?*, Mohr und Siebeck, Tübingen, 2007.
- Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, în *Gesamtausgabe*, bd. 5. (*Holzwege*), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Gérard Mairet: *Le principe de souveraineté. Histories et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, Paris, 1994.
- Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Monfort, Brionne, 1988.
- Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, Duncker und Humblot, Berlin, 2004.
- Thomas Schölderle, *Geschichte der Utopie*, Böhlau, Köln Weimar Wien, 2012.
- J.J. Wunenburger, *Utopia sau criza imaginarului*, trad. Tudor Ionescu, Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- Haran Yorán, *More's Utopia and Erasmus No-place*, în *English Literary Renaissance*, vol. 35, nr. 1, pp. 3–30.