

Utopie și suveranitate.

O încercare de apropiere între cele două concepte

C.S. Dr. Mihail UNGHEANU

Abstract

The purpose of this paper is to try to show that there are some important conexions between two important concepts, which, though not so at the first sight, pertain to the way the modern world is constructed. This two concepts are sovereignty and utopia. Though they refer themselves to different realities, they nevertheless share a common ground, a ground that is present in the imagination of man. These concepts are relate because they refer also to the political and social domain and because they refer also to the way in which these domains and problems there within are thought and felt. Sovereignty is from the 17.th century onward a key concepts for modernity and so is also the concept of or utopia.

The concept of sovereignty smacks off the political and is usually presented and understood in the context of international relationships. The concept of utopia is understood as pertaining to the domain of imaginary, ireal, literature, but also to politics. Both concepts have with politics to do, but also with the way we understand man, mankind and its position and relationship with the world.

The papers shows that both concepts do intersect in some respect, because utopia is more than a cultural product. It is an anthropological constant, present in man, a (distorted) way to use the powers of imagination, so that man achieve the control over his social existence and also over the nature.

Key words: utopia, sovereignty, politics, mankind

Introducere și explicație

Acest text își propune să aducă împreună două concepte diferite, care în aparență aparțin de două sfere de discurs și de practici diferite și foarte îndepărtate între ele, dar care, după opinia autorului, sunt în strânsă legătură și determină continuu și pe neobservate viața omului modern. Aceste două concepte sunt cele de utopie și de suveranitate. Aceste concepte sunt esențiale pentru înțelegerea lumii moderne, ele reprezentând, după opinia autorului, două aspecte ale sus-menționatei modernități și a modului în care modernitatea și omul modern, de sorginte occidentală, se raportează la lume. În descrierea și punerea în legătură a acestor două concepte, textul se ghidează după concepția filosofului francez Jean Jacques Wunenburger, expusă în lucrarea sa *Utopia sau criza imaginarului* (Wunenburger, 2001) despre utopie, iar în privința suveranității după expunerea lui Gerard Mairet din *Le principe de souveraineté. Histories et fondements du pouvoir moderne* (Mairet, 1997), încercând să arate punctele de convergență care fac posibilă interpretarea celor două fenomene ca expresie ale unei mentalități moderne. Aparent cele două nu se găsesc într-o relație strânsă și par a proveni din domenii diferite, suveranitatea având în mintea oamenilor conotații ce trimit la relații externe, la politică și drept internațional, iar utopia la imaginație și literatură, deși în acest ultim caz există, după cum știe toată lumea, un element foarte puternic ce trimite la politic și la social, utopiile fiind proiecte de reorganizare a societății, a vieții politice, a vieții cotidiene, care de multe ori ies de pe hârtie și încep să fie folosite la modelarea realității.

Conceptul de suveranitate pe care îl folosim are conotații morale și chiar ontologice și antropologice și pe fundal teologice, trimițând la un anumit mod de a concepe și gândi politicul, care pentru unii este opus înțelegerii moderne a acestuia. Ulrich Haltern (2007) susține că este un concept care are un conținut religios – *religiöses Gedankengut* –, care a fost transmis mai departe în contemporaneitate chiar și după trecerea iluminismului. Acest concept de suveranitate trimite sau ridică probleme, după părerea autorului german, ce privesc identitatea politică (și nu numai, după cum vom vedea). El trimite la o înțelegere a politicului care este constitutivă pentru om în opoziție cu o înțelegere modernă a acestuia, unde politicul are un rol strict instrumental întru realizarea de scopuri ce sunt considerate a fi în afara politicului cum ar fi bunăstarea individului sau protecția mediului (Haltern, 2007: p.2). Acest concept este unul foarte persistent, neexistând alte concepte sau cuvinte care să se refere sau să descrie alternativ realitatea la care se referă, fie ea de tip juridic sau identitar politic.

Suveranitatea rămâne în centrul activității statelor democratice, deși conceptul de suveranitate ar fi, susține Haltern, unul contingent. El impregnează și structurează în continuare modul de a ne gândi statul, lumea și pe noi înșine (Haltern, 2007: p.11). Conceptul de suveranitate face parte dintr-o istorie a ideilor politice și teologice, face parte din problematica teologico-politică, iar statul și existența persoanei sunt concepute în analogie cu corpul mistic al bisericii, statul fiind aici un corp mistic, cetățenii fiind parte al acestui corp, iar suveranul capul acestuia, precum Christos este capul bisericii. Statul poate și cere de la cetățenii ultimul sacrificiu, lucru care este acceptat ca legitim. Suveranitatea în politică reprezintă o prezență a sacrului care ordonează totul în jurul acestui concept, sacru care este prezent chiar și în concepția modernă a statului și a dreptului, atunci când se afirmă că demnitatea umană este inviolabilă (Haltern, 2007: p.11). Statul a fost cumva sacralizat, dar, dacă această mișcare de transfer al unui concept sau concepții de la un domeniu la altul este continuată, se poate afirma că și individul este sacralizat, în momentul în care este definit ca suveran și i se trasează o sferă de inviolabilitate prin enunțarea așa-numitelor drepturi ale omului și mai ales prin proclamarea inviolabilității demnității sale. Suveranitatea desemnează, conform lui Haltern, sacralitatea și valoarea infinită care i se atribuie statului, sacru fiind ceea ce durează și se opune transformării impuse de timp. De asemenea, sacru este și ceea ce dă sens într-o lume căzută în păcat și supusă entropiei, iar suveranitatea exprimă acest lucru. Suveran este cel ce decide asupra vieții și morții, iar a participa la corpul suveranului, fie că e vorba de biserică sau de stat, semnifică a participa la infinit, la sacru, la inviolabilitate, așadar semnifică a te sustrage acțiunii distructive a timpului.

„Das religiöse Konzept der Souveränität wandert zum politischen; in beiden Sphären bezeichnet souveränität die Teilhabe am Heilige. Als symbolische Form vermittelt der Souverän die Möglichkeit, die eigene Endlichkeit zu transzendieren. Souveränität konnotiert sowohl die Überwindung des Todes (*le roi ne meurt jamais, dignitas non moritur*) als auch Allgegenwertigkeit und Allmacht.” („Conceptul religios de suveranitate trece în cel politic; în ambele sfere suveranitatea desemnează participarea la sacru. În calitate de formă simbolică suveranul comunică posibilitatea de a transcende propria finitudine. Suveranitatea conotează atât depășirea morții (regele nu moare niciodată, *dignitas non moritur*), cât și atotprezența și atotputernicia” (Haltern, 2007: p. 31).

Așadar suveranul, ceea ce posedă suveranitate se găsește în afara categoriilor normale de spațiu și timp, este ceva ce le transcende, suveranul fiind punctul de legătură, precum Christos între sfera divină și sfera omenesc-istorică, fiind un punct de irumpere a divinului în istoric și uman. Suveranul, fie că este o persoană sau poporul, este cel ce dă și anulează legi,

este cel care iartă, este cel care face și desface și care 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 divinului.

„Der Souverän übt nicht nur ein derivatives göttliches Recht zur Herrschaft aus, sondern er ist eine Erscheinung des Göttlichen” (Halter, 2007: p.36).

După cum se vede conceptul de suveranitate are rădăcini mai adânci decât dreptul și decât filosofia politică, având implicații care privesc modul în care este înțeles și conceput omul, fie ca specie, fie ca persoană. Unul dintre cercetătorii moderni ai suveranității, profesoara Jean Bethke Elshtain (Elshtain, 2008: p.19) scoate la lumină referitor la conceptul de suveranitate o altă dimensiune, care de obicei este trecută cu vederea: „Our task here is to describe a "moral concept" of sovereignty that can be distinguished from the later, territorial one with which we are all familiar: sovereignty as the *sine qua non* of state.” Un enunț de tipul „Dumnezeu -Tatăl, făcătorul cerului și al pământului, a tuturor celor ce sunt și a celor ce nu sunt”, enunț care se regăsește în *Crez* denotă tocmai această concepție prejuridică, pre-drept internațional și neteritorială a suveranității și desemnează un anumit mod specific de a fi și de a acționa, care are ca origine tocmai sfera religiosului și a teologicului.

Suveranitate, utopie și imaginar

Există un teren comun care poate sluji, după opinia noastră, ca termen mediu sau ca punct de întâlnire între aceste două concepte de suveranitate și utopie care sunt înrădăcinate în sfere diferite, dar care au un numitor comun și o referință, după părerea mea comună. Participarea la sacru, ideea de atotputere și atotprezență, ieșirea de sub domnia timpului pe care le conotează suveranitatea, participarea la un corp comun, trimit și la utopie și la un mod de a fi pe care și-l dorește omul. Terenul pe care se întâlnesc mai întâi aceste două concepte este cel al imaginației sau mai degrabă al imaginarului. La prima vedere utopia, metafora, simbolul, imaginea sunt concepte care se înrudesesc firesc, organic cu imaginarul, mai degrabă decât cu un concept în aparență abstract precum suveranitatea.

Textul de față nu are pretenția de a da o explicație sau a o expunere exhaustivă a acestei chestiuni, ci doar a semnală sau a scoate la lumină posibilele legături dintre cele două concepte. Utopia, istoria utopiei se leagă mai lesne de imaginar/imaginație, deoarece ea este una din figurile arhetipale ale acesteia. Nu are de fapt o origine istorică, chiar dacă ea izbucnește în istorie (Wunenburger, 2001: p.15). Utopia ca producție culturală, ca text apare

în istorie când sub presiunea circumstanțelor, anumite arhetipuri prezente în imaginar converg și sunt selectate aidoma modului în care într-o anumită situație un vorbitor este constrâns să folosească anumite expresii și să le folosească într-un anumit sens, producând în mod inconștient o reducere a polisemiei cuvintelor, pentru a putea enunța o frază cu sens. Ea exprimă o configurație psihică și mentală, se depune și se cristalizează într-un mod specific de compunere, într-o sintaxă proprie, care transcende operele utopice, care transcende și perioada istorică în care s-a manifestat. Standardul, punctul de la care se apreciază gândirea și imaginația utopică este imaginarul de tip mitic, utopia fiind considerată împreună cu mitul drept polarități paradigmatică ale imaginației/imaginarului. Precum filosofia, utopia are niște referințe mitice, de care s-a îndepărtat. Mitul reprezintă o origine nefilosofică a filosofiei și o origine neutopică a utopiei, autonomia și specificitatea acestora două nefiind cu nimic afectată. Adăparea la rezervorul de imagini, simboluri ale imaginarului mitic nu a dus la pierderea autonomiei și specificității filosofiei și nici la tratarea contrară mitului la care le-a supus (Elshtain, 2008: p.19). Genealogia și arheologia utopiei trece printr-o rețea de imagini mitice, precum susține cercetătorul francez Jean Jacques Wunenburger, iar conceptul de suveranitate e legat de acest set de rețele de imagini mitice sau mai puțin mitice, ce alcătuiesc imaginarul uman și registrele sale. Dar de această rețea și registre de imagini ține și conceptul de suveranitate și conotațiile sale de învingere și depășire a timpului sau a constrângerilor de orice soi. Această alcătuire de imagini care subîntinde cogniția este mai veche decât comunicarea și gândirea conceptuală, făcându-le pe ambele posibile. Utopia are un parcurs paralel cu filosofia și cu dezvoltarea unei culturii din ce în ce mai raționale. Utopia reprezintă sau poate reprezenta fundalul imaginar neperceput ca tare a unei culturi și a civilizației care se vrea rațională, dar care în ciuda acestui fapt cade pradă unei pseudoraționalității, care nu este nic cal, nici măgar, care pierde suplețea imaginarului și care nu poate dobândi prestigiul real al rațiunii. Utopia preia locul și funcția mitului, îl deposează și îl înlocuiește, asumându-și o funcție de explorare a viitorului, dar și de legitimare a acțiunilor umane. Imaginarul reprezintă o totalitate de registre de imagini izomorfe, aparent disparate în aparență, dar care reprezintă un mod de a înțelege și înfrunța realul sau, după cum susține Gilbert Durand (Durand, 1977: p. 148) „dar a căror constelație îngăduie determinarea unui regim multiform al angoasei față de timp”. Imaginarul, cu întregul său alai de simboluri și imagini este un mod de a face față, de a îmblânzi teroarea schimbării și moartea devoratoare, ambele fiind aspecte ale existenței în timp, așadar ale timpului. Utopia prin însăși numele său are un sens ambiguu, situat între, sau

făcând referire atât la outopia ca loc de nicăieri, dar și la eutopia ca loc al fericirii. Utopia, din această cauză trebuie cumva definită structural, fără a face apel la atribute de gen ideal, normativitate, irealitate, imposibil de realizat, reverie, profeție etc. O astfel de abordare nu permite, susține Wunenburger, omogenizarea a ceea ce este de cercetat, face imposibilă o abordare unitară a fenomenului utopic. Dacă se pleacă de la atributul de irealitate, acesta se poate aplica foarte bine la Utopia de Thomas Morus, dar nu și la Noua Atlantidă a lui sir Francisc Bacon, care cu a sa Casă a Înțelepților care caută și înmagazinează cunoaștere nu mai pare a fi foarte departe de realitate. Utopia trebuie privită așadar, susține Wunenburger, ca oscilând și înglobând o simplă conștiință care vizează un alt spațiu-timp de tip progresist și care include un timp al speranței și o tehnică de codificare și expunere standardizată a unui ideal social închis. Ceea ce variază sunt gradele de limpezime, coerență, gradul de articulare al ceea ce e visat. Intensitatea reprezentatului contează, nu gradele de normativitate, coeficientul de ideal etc. Utopică poate fi orice conștiință obișnuită care în cotidian zărește sau își imaginează o realitate mai bună, care crede în progres și care dă dovadă de răbufniri de speranță. Nivelul superior al utopiei este expresia ei într-un discurs literar, filosofic sau politic care afirmă ca fiind nu doar posibilă, ci și necesară și eminentă perfectibilitatea omului, legitimând acțiuni care trebuie să producă acest lucru. Forma ei tare, împlinită se constituie fie într-o scriere sau activitate pragmatică, ce sunt condensate, construite în jurul unei proiectate ordini sociale descrisă amănunțit într-un tablou sinoptic. Utopia nu este o plăsmuire care poate fi redusă la orice fantasmagorie, ci are caracteristicile ei bine definite.

„Utopia implică așadar reprezentarea topologică a unei perfecțiuni finale, însoțită de preferință de către arsenalul de tehnici care să ducă acolo [...] Imaginația utopică corespunde unei forme de gândire, care se exprimă printr-un stil al scriiturii ori al practicii relativ la o desfășurare în spațiul, istoric sau mental, al unui loc ideal, adică visat. Așadar utopia se deosebește de conștiința onirică și poetică precum și de speculațiile abstracte asupra apariției de puteri, prin recursul la o imagine care simbolizează concepte și care etalează afecte într-o frescă” (Wunenburger, 2001: p.19).

După cum susține Wunenburger, utopia este o producția a unui tip de imaginar, care se situează între limitele impuse de o imaginație mitopoetică pură, așadar de către mit și de către gândirea rațională, așadar de filosofie/știință. Utopia pare a fi definibilă oarecum negativ prin faptul că exclude discursuri concurente, deși își extrage ceva sevă și miteme din aceste discursuri concurent, mai ales din mit și implică și afecte asemănătoare, deși valorificate într-un alt mod. Față de limita superioară, așadar față de domeniul discursului rațional (filosofic și științific) ea nutrește o atracție, o dorință de imitare, de dobândire a unui prestigiu asemănător.

Utopia și cu mitul operează cu simboluri, imagini, afecte, dar într-un mod diferit, existând o anumită specificitate a utopiei față de mit. Mitul, mitologia sunt mult mai bogate în imagini și simboluri, fiind mai polivalente și complexe decât orice utopie, fie ea scriitură sau angajament pragmatic. Mitul, mitologia sunt fapte sociale, sunt îmbrășisate de o întreagă colectivitate, pot fundamenta, și legitima instituțiile și practicile acelei societăți, în societățile arhaice mitul, mitologia fiind păstrate și transmise cu sfințenie. Nu așa stau lucrurile cu utopia, deși și aceasta poate fi folosită la întemeierea și justificarea unor practici, unor instituții, unor politici de reformare a societății. Chiar dacă în spatele ei se află un grup, mai larg sau mai restrâns, utopia vine pe lume ca o producție individuală, ca o producție a cuiva, fiind introdusă în societate ca o operă, fiind citită, dezbătută rațional etc. Ea nu este la început obiectul unei adeziuni precum miturile, ci, chiar dacă stârnește adeziune, această adeziune constituie o opțiune printre altele, o utopie neînlănțuindu-se precum miturile într-un anumit ansamblu. Una dintre diferențele frapante dintre cei doi poli ai imaginarului constă în faptul că mitul este aproape de povestire, de narațiune, este o narațiune cu eroi, pe când reprezentările utopice experimentează sau zugrăvesc niște structuri reci, închistate, închise în sine, din care a fost evacuat timpul și schimbare ale unui model pretins ideal benefic (Wunenburger, 2001: p. 20). Mitul, narațiunea, povestirile legate de călătorii exotice sunt în opoziție cu utopia. Ele implică un dinamism, o dezvoltare fiind o înlănțuire cauzală. Ele sunt un fel de derulare de fabulații cinematografice, pe când utopia este o zăvorăre a dinamismului imaginației, o sedimentare a acestuia în niște forme statice. Imaginația și dinamismul ei este supusă unei constrângeri intelectuale sau pretins raționale. Utopia este permeabilă, este deschisă către controlul și constrângerile rațiunii sau raționalității, care astfel blochează dinamismul imaginației. Totul este închis într-o structură formală de semne. „Locul utopic este cel în care acțiunea se suspendă” (Wunenburger, 2001: p. 22). Limita cealaltă a utopiei este conceptul, utopia fiind un fel de regim hibrid imaginar-conceptual, prinsă într-un echilibru instabil perpetuu, schimonosind ambele registre. O altă trăsătură importantă a utopiei, care o opune mitului, este aceea că ea irumpe în lume sau societate ca o ficțiune ce se dorește demistificatoare, pretinzând că deține un adevăr superior, adevărul adevărat, care permite această viziune și dorită acțiune demistificatoare, de înlăturare a miturilor și a viziunilor depre lume dominante. „Ceea ce mitul justifică, utopia contestă și consumă” (Wunenburger, 2001: p. 21).

Imaginarul este mediul în care utopia și suveranitatea se încrucișează. Imaginarul este o colecție de registre de imagini, izomorfe, care se concentrează în anumite structuri, în

anumite registre. Imaginarul constă dintr-o serie de constelații de imagini, simboluri, scheme și arhetipuri care se grupează după anumite criterii, care sunt la rândul lor furnizate de către matriciile senzo-motorii cele mai primare, pe care sociologul francez le preia din reflexologie și care sunt ordonate în jur a trei mari dominante sau gesturi dominante, precum dominantă posturală, cea legată de îngurgitare și cea ritmic sexuală. Urmând clasificarea lui Gilbert Durand, imaginarul se împarte în două mari regimuri: cel diurn/eroic, cel nocturn, și trei registre. Aceste sunt registrul diurn, mistic și mixt, acestea două făcând parte din regimul nocturn. Fiecare dintre ele are schemele, simbolurile, imaginile sale. Regimul diurn, care este cel care ne interesează, pleacă sau este determinat de dominantă posturală, de gestul de a se înălța, de a sta drept, pe verticală. Regimul diurn trimite la tehnologia armelor, la idea de suveran mag și războinic, la ritualuri ale purificării și înălțării, etc. (Durand, 1977: p. 70). Dominantei posturale îi corespund două scheme, cea a verticalității ascendente și cea diviziunii, vizuale și manuale. Schema este un simbol motor, un traiect încarnat în reprezentări concrete precise, care face trecerea de la gesturile reflexologice dominante și reprezentări. Gesturile acestea inconștiente și fundamentale, ce provin din însăși alcătuirea ființei umane, se diferențiază în scheme, datorită contactului și presiunii mediului, ele ducând la determinarea arhetipurilor, care coordonează/ordonează imaginile și care produc joncțiune dintre acestea și rațional (Durand, 1977: p. 74). Schema ascensională, de pildă, și arhetipul rămân neschimbate, dar simbolurile care ele exprimă se pot modifica, se transformă începând de la imaginea scării sau a frânghiei, trecând în cea a pasării sau a aripii, a săgeții sau în cea a unui avion supersonic, de ce nu, navă spațială aflată în ascensiune. Acest sistem de imagini, simboluri, scheme și arhetipuri se poate prelungi în mit, care este o povestire ce introduce cauzalitatea și o direcție în care se deplasează sistemul de arhetipuri, simboluri, scheme, imagini, ele tinzând din această cauză să își piardă specificitate și polisemiei și să se transforme în cuvinte și în idei (Durand, 1977: p. 75).

Utopia și mitul vehiculează aspirații și viziuni ce merg în direcții opuse, idealul locului perfect fiind exprimat în mod diferit și opus de aceste două produse ale imaginarului. Aspirațiile utopiei țin de un registru diurn și antitetic, schizoid al imaginarului, care se raportează într-un mod separator și ostil la real. Este un regim dualist, polemic, orientat pe o simbolică eroică, simbolizată de spadă, de lumină sau soare, de pildă, lumea fiind împărțită conform unor linii de ruptură discordante, modul de a percepe lumea și acțiunea fiind orientate către luptă, separarea, purificare, către cucerirea spațiului exterior, asumarea și

acceptarea realității fiind considerate sau resimțată în mod dureros și ca amenințare la adresa celui ce stă sub imperiul acestui regim al imaginarului. Este un regim analitic, dar care valorifică în același timp imaginea unui cosmos mecanizat, al unui cosmos rigid geometrizat, existând un primat al simetriei, planului, al logicii formale, în alt aspect al acestui regim al imaginarului, care capătă expresie în atitudin patologice, anumiți bonavi verbalizând dispariția noțiunii de timp și a expresiilor aferente, totul fiind exprimat sub forma unui prezent spațializat (Durand, 1977: p. 232). Separarea, diferențierea față de restul existenței, evacuarea timpului, simbolismul soarelui suveran ce distruge orice urmă întuneric și de adâncime ce încalcă transparența sunt trăsături ale utopiei. Iar imaginea soarelui care străbate și luminează totul trimite la un arhetip ascensional și la lumină ca la puteri suverane, care supravehează și dirjează totul.

„Temele verticalizării suverane, ale luminii și ale sabiei dreptății ridicate sunt atât de izomorfe încât ni s-a părut indiferent dacă jertfăm una din ele în titlu, chiar cu riscul de a renunța la stricta simetrie. Lumina ne-a apărut într-adevăr sub forma ei simbolică a auriului și a înflăcăratului, un simplu atribut firesc al sceptorului și al spadei. Vom vedea în curând că toate aceste simboluri alăctuiesc o constelație în jurul noțiunii de Putere și că verticalitatea sceptorului, agresivitatea spadei sunt garantele arhetipale ale atotputerniciei benefice” (Durand, 1977: p. 152).

Dar și unul și celălalt au referent comun: omul și modul de a se înțelege pe sine și societatea. Deși este folosită mai rar există sintagmele de suveranitate a individului sau de suveranitate a omului. Folosirea acestor sintagme trimite la o sferă de aplicare care o depășește pe cea a relațiilor internaționale și trimite la un anumit mod de a înțelege și imagina existența umană, fiind un concept, cum se afirma mai sus, cu anumite conotații morale, teologice, antropologice. Revenind la conceptul de utopie și la relația cu cel de suveranitate, există un punct de vedere ce leagă conceptul de utopie de domeniul literar și filosofic, iar cel de suveranitate de relații externe. Cele două au un însă un referent comun, de ordin antropologic și trimit, după cum subliniam mai sus, la un mod în care omul se găsește și se gândește pe sine în lume. După cum am mai spus, utopia nu se reduce la un domeniu literar sau la o construcție de tip ideologic, așadar de justificare a unor practici, iar conceptul de suveranitate nu ține numai de domeniul relațiilor statale sau de modul în care este conceput statul. Ambele concepte țin de esența a ceea ce este numit modernitate, deși conceptul de suveranitate are o istorie ce îl leagă de teologie și o înțelegere simbolică a existenței omenesti și a suveranului ca mediator între două naturi, jucând un rol determinant pentru societate în această perioadă din existența omenirii. Ele exprimă o anumită continuitate, dar și o ruptură

cu trecutul, cu modul în care omul gândea politica și cum se gândea, concepea pe sine. Conceptul politic de suveranitate a fost formulat de Jean Bodin în 1576, dar există prezent și în *Principiile* lui Machiavelli, chiar dacă nu este enunțat acolo ca atare (Mairet, 1997). Acest principiu fondează politica modernă ca fiind modernă și trimite la comunitate, care are ca scop conservarea și dezvoltarea sa și membrilor componenți. Această comunitate se întemeiază pe principiul suveranității. În suveranitate, omul este cel ce își face propria istorie. Nu Dumnezeu este cel ce acționează în istorie, acest lucru fiind unul din elementele de bază ale statului modern, ale *res publica*. Suveranitatea este temeiul începutului politicii propriu-zis profane. Conceptul de suveranitate implică un lucru foarte clar. Baza statului, a comunității și acțiunilor umane nu mai sunt Dumnezeu sau/și natura. Nu mai sunt sursele legii și autorității. Dumnezeu este expulzat din sfera politicului și a socialului (Mairet, 1997: p. 12), pentru că se postulează, pe urmele teologiei voluntariste și nominaliste, că este indiferent și că nu afectează libertatea omului. Binele și răul nu mai sunt date în structura universului. Natura însăși își schimbă statutul așa cum o atestă opera lui Rene Descartes, ea devenind *res extensa*, întinderea pură, matematizabilă, geometrică, devenind exterioară omului. De acum înainte natura este ceva de exploatat, sursă a mijloacelor de existență, dar și obiect-țintă al modelării umane, așadar obiect al acțiunii suverane. Existența suveranității statului face acest lucru posibil prin instaurarea păcii, care la rândul ei face posibilă munca. Astfel spus organizarea autonomă a umanității are ca scop exploatarea naturii în folosul omului. Societatea, politica, cetatea pentru a fi eficiente trebuie să fie o afacere a omului, nu să se refere la scopuri transcendente prescrise de Dumnezeu sau de legea naturii. Politica trebuie să traducă un proiect uman, suveranitatea însemnând în acest context autonomia absolută a politicii (Mairet, 1997: p. 19). Principiul suveranității este principiul autonomiei politice. Este cu mult mai mult decât o laicizare a statului sau a comunității umane. Este lichidarea sau încercarea de lichidare a unei tradiții teologico-filosofice antică și medievală, o rezolvare particulară a problemei teologico-politice. Statul, organizarea socială sunt produse ale pasiunilor omenești, sunt produsul unor rapoarte de forță și se întemeiază numai pe forță, conform celor doi clasici ai gândirii politice, iar cunoașterea politică în acest caz nu mai este privilegiul niciunei persoane. Modernitatea, filosofia politică modernă care a produs și impus conceptul (politic și antropologic) de suveranitate, afirmă cu tărie că numai ea se ocupă de realitate: filosofii politice antice și medievale s-ar fi ocupat de o lume ideală, de o lume a ideilor, nu de real, de concretul politic, adică puterea, raportul de forțe. Conform doctrinei machiavelliene politica

stă sub imperiul necesității, omul politic/prințul netrebuind să fie bun, el fiind constrâns de statutul său și de circumstanțele ocupației pe care o practică să obțină și să își mențină puterea dobândită. Necesitatea exprimă faptul că politica se referă la o realitate istorică alcătuind un ansamblu mai mult sau mai puțin fluctuant de raporturi de forțe, de circumstanțe, de idei, pasiuni, interese. Principiul politicii nu mai e virtutea. Morala nu mai este principiu fondator al politicii sau al cetății. Justul, dreptul, moral nu precedă acțiunea, ci decurg din ea. Cine are puterea, instaurează dreptul. Ele se bazează pe capacitatea intelectuală de a își subordona necesitatea, prin ceea ce filosoful italian a numit *virtu*. Acest punct de vedere poate fi interpretat și dintr-o perspectivă republicană, tiranică, democratică sau demagogică (Maire, 1997, p. 28) și în funcție de cine este suveran, adică o clasă, o persoană, poporul. Legea provine de la suveran, din voința acestuia. Suveranitatea implică și legislatura, capacitatea de a da legi, *Gesetzgebung*. Legile depind de forță, aceasta le întemeiază, pericolul fiind de a întemeia ceea ce e drept și just pe legi, așadar pe forță, excesul de forță oarbă putând fi doar una din derivatele posibile ale suveranității. Teoria bodiană a suveranității, prima formulare explicită a acestui principiu, continuând ideile filosofului florentin, neexistând pe fond o opoziție între ideile machiaveliene și cele bodiene (Mairet, 1997: p. 20-21, 30-38). Republica teoriei suveranității pe care o propune Bodin, deși scriitura sa este încă îmbibată de referințe teologice, este fondată tocmai pe eliminarea fundamentelor creștine ale statului, suveranitatea la originea ei fiind tocmai eliminarea acestei întemeieri – generalizând putem spune că este eliminarea oricărui principiu de fundamentare teologică, deci a oricărui principiu care afirmă heteronomia existenței umane, adică dependența sa ontologică și ontică de ceva exterior ei.

„En fait, le principe de souveraineté et la théorie de la république qui en procède éliminent tout fondation chrétienne de l'autorité. La souveraineté, en ses origines, est cette élimination même” (Mairet, 1997: p. 30).

În ea însăși suveranitatea este capacitatea de a da legi, adică voința suveranului.

„So much, then, for the first prerogative of sovereignty, which is the power of giving law or issuing commands to all in general and to each in particular” (Bodin, 1992: 58).

Așadar voința umană este forța ordonatoare a statului, nu voința divină sau o presupusă voință a naturii. Statul e văzut ca fiind cauză de sine, autoproducere și auto-nomie: își dă singur legea. Statul este istoric, orice altă întemeiere în afara celei umane fiind exclusă sau orice pretenție în acest sens considerată suspectă. Principiul statului, republicii provine din acțiunea umană. Avem un fundament sută la sută profan. Conceptul de suveranitate trimite la la ideea de libertate, de independență și autosuficiență. Suveranitatea nu este principiul

autorității în Stat, arată Gerard Mairet, călcând pe urmele lui Jean Bodin, ci este chiar principiul statului care este sursa oricărei puteri. Statul, un fel de zeu mai mult sau mai puțin mortal, din moment ce își proclamă astfel autosuficiența. Țelul suveranității nu este însă numai acela de a lua decizii, ci scopul ei este dobândirea și menținerea statului

„Le souverain (et la souveraineté qu' il exerce directement ou indirectement) n'agit que dans le but de la fondation et de la conservation d'une republique” (Mairet, 1997: 34).

Deși pare o putere arbitrară, suveranul nu urmărește binele propriu, în direcția propriei persoane, ci în favoarea statului, *a commonwealthului*. Ceea ce este comun este scopul acțiunilor suveranului, fie că este o persoană, un grup de persoane sau poporul (cel puțin teoretic). Chiar dacă fundamentul teologic al statului este eliminat, la Bodin mai există următoarea precizare legată de suveranitate.

„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 God” (Bodin, 1992: 59).

Cu toate acestea nașterea conceptului de suveranitate trebuie înțeles în contextul care face modernitatea să fie modernitate, suveranitatea fiind legată de construcția voluntară a unei lumi de către oameni, unde oamenii sunt suverani, iar suveranitatea ajută la crearea păcii civile, sau a unei lumi unde își imaginează că sunt autorii/stăpânii gândurilor și istoriei lor (Mairet, 1997: p.41). Laicizarea fundamentelor statului implică sau aduce cu sine și ideea poporului ca actor politic. Poporul este sursa delegării suveranității. Deplasarea suveranității de la prinț la popor sau la individ o va întemeia pe aceasta în voința comună, spre deosebire de voința prințului, dar temeiul va rămâne tot voința. Chiar și când se referă la regi, prinți etc. suveranitatea trimite la popor, chiar când acestuia îi este negată. Referentul ascuns, vizibil, etc al modernității și al suveranității în latura ei modernă este poporul; prin aceasta ea trimite încă o dată la aspectul colectiv al existenței umane. Esența profană a acestui principiu, care fundamentează profan puterea, este întemeierea acesteia în multitudine, în pluralitate (Mairet, 1997: 163). Mai mult decât atât, suveranitatea este definiția modernă a poporului (Mairet, 1997: 164). Chiar dacă suveranitatea nu îl exclude pe Dumnezeu, acesta devine un alibi, o motivație în plus de a se supune suveranului, nu de a face apel la o lege/moralitate alternativă cu origini extraumane. Deși ideea de suveranitate a putut fi folosită pentru a întemeia și justifica absolutismul, ceea ce se ascunde în ea este referința la popor ca actor al istoriei, ca purtător al libertății. Poporul este la orizontul principiului suveranității, iar orizontul poporului este istoricitatea, adică istoricitatea libertății umane (Mairet, 1997: p. 127, 163). Semnificația nașterii și aplicării principiului suveranității este faptul că scoate la lumină și că face posibilă

eliberarea și desfășurarea puterilor prezente în popor, în oameni. Suveranitatea, instaurarea ei, extinderea ei la nivelul întregului popor semnifică sau dorește a semnifica o redobândire de către om a unei autonomii, a forțelor proprii, ieșire din heteronomie, ieșirea de sub tutela unor forțe aprent transcendente sau exterioare omului. Această caracteristică a conceptului de suveranitate, faptul că trimite la idea de auto-nomie, de autoorganizare a cetății, de eliminare a unui temei divin/natural ca model și normă pentru cetate, o pune în strânsă legătură cu utopia. Suveranitatea trimite la un mod particular de a înțelege relația cu natura și cu universul. Aceasta este modelată conform ideilor carteziene privitoare la relația dintre subiect și lucrul întins - *res extensa* -, raportul om/lume, om/natură este un raport de dominare, în favoarea omului (Mairet, 1997: p. 205). Tocmai acest act de domianre al naturii face posibil ca omul să constituie spațiul politic drept *res publica*, așadar drept spațiu/lucru comun. „L'homme est sujet-auteur - de son propre destin” (Mairet, 1997: p. 207). Este tradusă astfel capacitatea omului de a se desprinde și de a se rupe de natură; de aceea își poate organiza viață după propriile principii și dorințe. Ca să devină el-însuși, omul se rupe de natură și se autocrează, descoperind lumea umană ca fiind locul autonomiei voinței. Este lumea și epoca în care omul devine stăpânul propriei acțiuni, a propriei istorii. Dar fiindcă fundamentul nu este dat, el se află mereu în dezbatere, iar fundament devine ceea ce puterea hotărăște că este fundamentul, pacea, justiția sunt instabile. Fără putere ele nu semnifică nimic. Ceea ce e just trebuie dezbătut, dar un act de putere, de forță hotărăște până la urmă ceea ce e just. La aceasta se adaugă faptul că pentru moderni ceea ce e drept, ceea ce e comun este esențialmente nedeterminat, astfel încât instabilitatea situației crește, făcând necesară intervenția unei forțe suverane care stabilește ce și cum, ceea ce e drept, ceea ce e legea. Așadar fundamentul societății e nedeterminat, nemaifiind prescris din exterior dintr-o sursă neumană. Dar faptul că fundamentul e nedeterminat, impune reflecții legate de om: Cine sau ce este omul care conferă fundament lumii omenești? Cum conferă acesta fundament traiului în comun, așadar societății și statului? A gândi cetatea înseamnă a gândi omul, deoarece acesta este pentru lumea eliberată de sub tutela divină sau a legii naturii sursa legitimității și suveranității. Acest om, ca și politicul nu sunt naturale, precum în concepțiile antic-clasice sau medievale care se inspirau din ele. Dacă în concepția clasică antică și medievală omul și cetatea își erau coapartținători, acest lucru se schimbă. Politicul, comunitatea, statul nu mai sunt ceva natural. *Polisul* ca un dat al naturii, în care omul se realizează pe sine ca ființă în mod natural socială și politică, nu este caracteristic pentru modernitate, ci din contră. Statul este o organizație artificială și nu

una naturală, care decurge din specificitatea omului. Natura umană trebuie redefinită în acest context, făcându-se apel la ficțiunea stării de natură, a unei insociabilități sociabile pentru a întemeia și justifica viața în comun. Este un „nu” spus clar în fața ideii de politică și norma de origine naturală. Așadar nici legea umană nu mai provine sau nu mai este derivată din vreo lege naturală sau din natura lucrurilor. Nu există comunitate naturală, oamenii sunt indivizii, ce sunt alcătuiți după modelul subiectul cartezian, adică al subiectului liber și stăpân pe sine, acesta fiind postulatul antropologic originar la antropologiei politicii moderne (Mairet, 1997: 215). Subiecții cartezieni sunt egali între ei, interșanjabili, umanitatea fiind aceeași în toți, având ca principiu legea naturală a autoconservării. Omul e corp care trebuie să se hrănească. Conceptul antropologic originar și fundamental al politicii moderne este materialist-mecanicist. Aceasta întemeiază statul: nevoile și dorințele sunt cele două forțe ce determină omul, îl definesc și ele legitimează statul, omul fiind liber în limitele acestor pasiuni. Acestea determină în ultima instanță rațiunea, datorită dorinței și necesității de autoconservare, și crează dorința de pace, înlesnind astfel apariția statului. De la competiția, războiul creat de către dorințe se ajunge la cooperare. Rațiunea este tocmai sesizarea acestui lucru comun și punerea de acord, pentru a-l realiza împreună. Pe aceasta se întemeiază comunitate umană și statul în această perspectivă. Pentru a-și asigura viața și satisface nevoile, dreptul la muncă decurgând de aici, omul face apel la stat, la un artificiu. Statul definește ceea ce e bine și just, plecând de la necesitățile și dorințele omului. Aceasta este prin esență o soluție colectivă, pacea neputând fi obținută la nivel individual și numai prin mijloace individuale (Mairet, 1997: p. 261). Libertatea însăși este un artificiu, ea implicând existența nivelului comun, deoarece celălalt nu este un prieten, ci este în principiu un inamic, o dorință concurentă. Libertatea este aici un raport între mine și ceilalți, mediat de către stat.

Concluzii

Având în vedere cele spuse mai sus, reiese că relația dintre utopie și idea de suveranitate este una strânsă, utopia servind prin modul ei de a fi ca schemă sau ca plan pentru un mod de a realiza suveranitatea, așadar un model sau o serie de modele de luare în stăpânire a realului și de încercare de a face din real ceva complet sau aproape complet supus voinței omului, din care dispare temporalitatea și schimbarea, aceste fiind resimțite ca fiind dăunătoare ființei umane, utopia și suveranitatea fiind încercări simbolice și imaginare, în sensul că își au originea în imaginar ca structură antropologică, de a exorciza aspectul

distructiv al curgerii timpului. Sigur că aceste încercări sunt, după cum amintea și Jean Jacques Wunenburger, un soi de paralizare și blocare a imaginarului în anumite scheme, blocare care duce tocmai la pierderea funcției lui de deschidere a noi dimensiuni ale existenței umane și de compensare în fața curgerii nemiloase a timpului, utopia realizând prin intermediul suveranității nu locul ideal mult-visat, loc ideal care este realizat de către om în concepția utopică, ci tocmai opusul acestui loc ideal visat, rezultatul fiind un mare coșmar, în care totul e prescris și în care orice activitate a omului e supravegheată și introdusă în formule ce se vor științifice, formul care odată ce modifică comportamentul uman ar trebui să producă automat fericirea, astfel încât locul ideal utopic seamană mai mult cu o mașină, cu un produs cibernetic decât cu o realitate socială a unei ființe dotate cu gândire și libertate.

Bibliografie

1. Bodin J. (1992). On Sovereignty. Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth, transl. by Julian H. Franklin. Cambridge University Press, New York.
2. Elstain B. J. (2008). Sovereignty, God, State and Self. Basic Books, New York.
3. Durand G. (1977). Structurile antropologice ale imaginarului [Les structures anthropologiques de l'imaginaire]. București, Univers.
4. Gillespie M. (1996). Nihilism before Nietzsche. Chicago, University of Chicago Press.
5. Haltern, U. (2007). Was bedeutet Souveränität?. Tübingen, Mohr und Siebeck.
6. Mairat G. (1997). Le principe de souveraineté. Histories et fondements du pouvoir moderne. Paris, Gallimard.
7. Morus T. (s.a.) Utopia [Utopia]. (s.l.), Best Publishing
8. Wunenburger J.J. (2001). Utopia sau criza imaginarului [L'utopie ou la crise de l'imaginaire]. Cluj-Napoca, Dacia.