

## THE CONCEPT OF FREEDOM IN THE PERSPECTIVE OF PHILOSOPHY OF THE LAW IN THE MODERN PERIOD, THE XV-XVIII CENTURIES

Lucian Verdes

PhD Student, Technical University of Cluj-Napoca - Baia Mare Northern University Center

*Abstract:*The development of absolutism in the 15th and 16th centuries and the fall of feudalism will lead to a period of transition between the medieval and modern conceptions of state and sovereignty. In a period of denial of liberty and fundamental human rights, philosophers' thinking will be directed to subjects such as natural law, natural rights. The idea of the social contract of Calvinist philosopher Johannes Althusius is taken over by Hugo Grotius, Thomas Hobbes, or John Locke in England. The philosophy of the latter, with her empiricism, will influence the European philosophy, the great Enlighteners: Montesquieu, Voltaire, Rousseau or Kant. Starting with the „Century of Light”, human reason becomes an instrument of knowledge of the world, in the sense that it is the guarantor of human progress: man will be at the center of philosophical and political, thinking. The notion of freedom was felt in a noisy way on the political and social scene of the revolutions, human rights being for the first time asserted in a clear and concise manner.

*Keywords:*natural law, natural law, social contract, freedom

În secolele al XV și XVI-lea se naște și se dezvoltă absolutismul monarhic, acest aspect influențând și teoriile politice din acea vreme întrucât „*schimbările din structura economică, prefacerile sociale, luptele politice care au străbătut secolele XV – XVII au antrenat nu numai meditația umanistă, metafizică și cercetarea științifică, ci și pe cea care a poposit, predilect, asupra descifrării cauzelor, motivelor, legilor și a conducerii politice a societății*”<sup>1</sup>. Astfel, în Spania, prin căsătoria dintre Ferdinand al II –lea și a Izabelei de Castilia se creau premisele formării “statului Spaniol”, a absolutismului spaniol, prin unirea regatului Aragon cu cel al Castiliei. În Anglia se ridică dinastia Tudorilor, începând cu domnia lui Henric al VII-lea (1485-1509) care va consolida poziția puterii monarhice după încheierea Războiului celor Două Roze. În Franța, după războiul de 100 de ani era deschisă deja calea spre instituirea monarhiei absolutiste care va dura până în vremea Revoluției<sup>2</sup>. Dezvoltarea absolutismului va duce la decăderea societății feudale și crearea unei perioade de tranziție între concepțiile medievale și cele moderne despre stat și suveranitate, respectiv despre relația stat-biserică. Însă aceasta nu presupune în mod implicit că toate teoriile vor accepta despotismul monarhic. Biserica Catolică nu putea accepta o supunere totală față de puterea suverană datorită poziției privilegiate a Sfântului Scaun dar și a sursei puterii, cea divină. Dar teoria dreptului divin al regilor va fi una trecătoare, nefiind în realitate o teorie filosofică. Această sscensiune a absolutismului va da naștere și la ideea de unitate într-o perioadă de frământări politice, economice și sociale. În centrul teoriilor politice și filosofice va fi și încercarea explicării originii și naturii societății politice, dar și reflecții asupra legii naturale ori a drepturilor naturale.

<sup>1</sup> Alexandru Cazan, *Introducere în filozofie. De la antici la Kant*, Editura Actami, București 1997, p.302

<sup>2</sup> Care a durat între anii 1789-1799

Calvinistul filosof **Johannes Althusius** (1557-1638) distingea între mai multe tipuri de asocieri umane ori de comunități, respectiv familia, comunitatea locală, provinciile și statul. Fiecare avea ca sursă un contract prin care cei care au format-o urmăreau îndeplinirea unor scopuri definite. Astfel, fiecare comunitate corespundea unei nevoi naturale ale omului. Comunitățile nu se anulau între ele, o comunitate mai largă nu avea ca și consecință distrugerea celei pe care o îngloba, dar nici subordonarea acesteia din urmă. De pildă, comunitatea locală nu anula comunitatea familiei<sup>3</sup>. Pentru Althusius statul apare ca o consecință a contractului intervenit între provincii. Din acest punct de vedere statul și suveranitatea nu ar depinde de un contract prin care oamenii ar fi renunțat în mod direct la anumite drepturi ale lor în favoarea guvernării statale, ci de un contract dintre mai multe provincii. Pe cale de consecință, doar indirect formarea statului s-ar datora libertății oamenilor, dar numai a acelor care au consimțit la crearea provinciilor, și ulterior a acelor care din cadrul provinciilor au consimțit la crearea statului. Ori, acest motiv ar putea constitui și sursa opoziției ce se poate manifesta împotriva suveranității, alături de nerespectarea contractului de către suveran. Filosoful se bazează, „*pe sanctitatea contractelor, fundamentată pe legea naturală; iar legea naturală însăși este considerată, în manieră tradițională, ca bazându-se pe legea divină[...] însă teoria politică a lui Althusius este remarcabilă în special pentru stipularea suveranității populare și pentru felul în care se folosește de ideea de contract. Fiind calvinist, el insistă asupra dreptului la opoziție față de conducerea statului, însă nu spune nimic despre libertatea religioasă sau a statului, care să fie, oficial, indiferent față de tipurile de religie*”<sup>4</sup>.

**Hugo Grotius** (1583-1645) va reexamina legea naturală, istoricii atribuindu-i „*un rol important în eliberarea ideii de lege naturală de fundamentele și presupuzițiile teologice și în naturalizarea ei*”<sup>5</sup>. Animal social, precum la Aristotel, omul este incapabil să trăiască singur, este slab și nu urmărește atingerea propriului scop, ci din contră, prin natura sa, acesta caută colectivitatea. Astfel, deosebirea față de animale a omului o constituie și instinctual social, predispoziția omului de a trăi într-o societate. Pentru a susține acest lucru, gânditorul aduce „*două argumente : genetic - înclinarea copilului spre a bucura pe altcineva și pornirea copilului spre milă - și structural - omul matur, posesor al uneltei limbajului, care se poate instrui și este capabil de acțiune, lăsându-se condus de o serie de principii generale*”<sup>6</sup>. Dacă pentru Althusius statul era o asociere a acelor din cadrul provinciilor, pentru Groțius crearea statului este o manifestare a libertății oamenilor înzestrați de la natură cu instinctul social. Teoria contractualistă se deosebește de cea a lui Althusius și din alt punct de vedere. Astfel, pentru Groțius transferul drepturilor către un suveran nu este unul total, ci poate presupune ca exercițiul puterii suverane să fie divizat. Dacă pentru Althusius suveranul exercita singur, personal, ori prin persoane delegate puterea, transferul acesteia putând opera doar de la suveran, pentru Groțius poporul are dreptul de a-și rezerva anumite puteri. Transferul drepturilor poate include inclusiv și pierdere dreptului la opoziție a poporului față de suveran întrucât acesta nu este recunoscut doar în situația în care este păstrat prin contractul de instituire a statului, ori când regele acționează contrar intereselor generale, comune ale oamenilor.

<sup>3</sup> Dacă prima avea ca scop binele comun al tuturor familiilor care au constituit-o, cea de a doua avea ca scop binele familiei, a membrilor care au compus această familie

<sup>4</sup> Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei III Filosofia medievală târzie și renașcentistă*, trad. de Ana Maria Datcu și Sorana Man, Editura All, București, 1997, p. 313

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 315

<sup>6</sup> Ion Banu et al, *Istoria Filozofiei moderne și contemporane I, ( De la renaștere la epoca “ luminilor”)*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1984, p. 528

Mai târziu, **Thomas Hobbes**<sup>7</sup> ( 1588-1679 ) va folosi teoria contractului social pentru a justifica absolutismul. Gândirea lui Hobbes nu a putut să nu fie influențată de frământările politice, religioase ori sociale ale timpului în care a trăit, dintre care, poate cel mai mult, trebuie amintit Războiul englez civil<sup>8</sup> ori Războiul de treizeci de ani<sup>9</sup> după cum se afirmă în introducerea cărții sale : *“trăind în secolul al șaptesprezecelea Hobbes este produsul unei epoci în care vechea ordine socială, politică ( în special teologia politică) și științifică ( mai ales de tip aristotelic) începea să se destrame și în care se făcea simțită totodată și o nouă paradigmă la care Hobbes și-a adus o contribuție incontestabilă, alături de nume precum Galileo Galilei, Francis Bacon, Rene Descartes, Gottfried W.Leibniz și, nu în ultimul rând, John Locke”*<sup>10</sup>. Astfel, concepția filosofică și politică a sa va fi orientată spre scopuri practice, și anume fericirea și pacea omului, care nu pot fi atinse decât într-un cadru organizat, cu reguli precise, cu legi civile și sub condiția existenței unei autorități incontestabile, denumită Leviatan (statul). Leviatanul (statul) devine puterea absolută, fără pereche pe pământ, căreia toți cetățenii i se supun, dar care cunoaște la rândul ei supunerea față de autoritatea Divină. Acest om artificial se raportează la cetățeni din mai multe perspective. Pe de o parte, statul încorporează cetățenii care î-l alcătuiesc, iar pe de altă parte acesta este creat tocmai de către cetățeni prin intermediul unui contract ori convenții. Ori, statul devine oglinda cetățenilor din care este alcătuit întrucât cetățenii constituie modelul realizării acestuia. Interesant este de precizat de ce ajunge omul să accepte crearea statului și implicit limitarea libertății sale, prin semnarea convenției, a tratatului. Sheldon Wolin afirma că *„starea de natură este caracterizată de o dublă absurditate, logică și morală pentru că oamenii sunt în situația maximizării drepturilor și a unei libertăți perfecte pentru că ei pot face și spune tot ceea ce vor”*<sup>11</sup>. Evident scopul suprem în această stare de natură este autoconservarea și dorința omului de a-și atinge propriile scopuri. Pentru fiecare scopul său este cel mai important, ceea ce conduce, în mod inevitabil, la un război continuu în cadrul căruia oamenii vor fi dominați de răutate, egoism și singurătate. Fiecare este dușmanul fiecăruia așa cum *„la nivelul popular de percepție, amprenta concepției bobbesiene asupra gândirii occidentale post renescentiste se reduce la modelul războiului tuturor împotriva tuturor, model ce rămâne expresia simplă și clară a unui originar și caracteristic individualism sălbatic”*<sup>12</sup>. S-a relevat în lucrările de specialitate că marele merit al filosofului este acela de a fi reușit să „sanctifice”egoismul născut al omului prin absorbirea de sine însuși a individului solitar *„căci drepturile individuale însele derivă din cele mai puternice pasiuni și dorințe egoise ale omului... Întrucât drepturile sunt susținute de pasiuni, ele pot, într-un sens să se autoimpună.pe măsură de fundațiile doctrinelor tradiționale ale constrângerii morale și ale disprețului pentru egoism erau discreditate, se deschidea calea pentru o nouă legitimare sau sanctificare a egoismului omenesc”*<sup>13</sup>. De fapt, *“Hobbes a retezat cu ascuțime teoriile care îl slăveau pe om ca pe o ființă bună și a*

<sup>7</sup> Filosof englez ce a trăit între anii 1588-1679

<sup>8</sup> Război purtat între anii 1642- 1651, între parlamantul englez și suveranul Carol I, finalizat prin victoria Parlamentului, care a instaurat republica sub conducerea lui Oliver Cromwell și care a culminat cu decapitarea regelui Carol I.

<sup>9</sup> 1618-1648, denumirea fiind dată mai multor războaie purtate, în special, în Europa Centrală, care a dus, printre altele, la divizarea Germaniei și la limitarea puterii Sfântului Imperiu Roman

<sup>10</sup> Thomas Hobbes, *Leviatanul*, trad., introd. și note de Alexandru Anghel, Editura Herald, București, 2017, p.vi

<sup>11</sup> Sheldon Wolin, *Politica e viziune*, Editura Il Mulino, Bologna, 1996, p. 376 (trad. mea)

<sup>12</sup> Constantin Noica *et. All, Istoria Filosofiei Moderne, De la Renaștere până la Kant*, Societatea Română de Filozofie- București, 1937, p. 181

<sup>13</sup> Emanuel Mihail Socaciu (coord.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Editura Polirom, Iași, 2001, p.140

*observat, cu luciditate cinică, dar prețioasă pentru coborârea gândirii din imperiile abstractului pe tărâmul faptelor, că omul este animat, în tot ceea ce întreprinde, de interes*<sup>14</sup>.

W.H.Greenleaf arăta în studiul său „*O însemnare despre Hobbes și cartea lui Iov*” că suferința lui Iov este reinterpretată ca fiind condiția naturală a umanității. Dacă pentru Iov mijlocul depășirii condiției a constat în supunerea față de Dumnezeu, ca putere absolută, pentru oameni depășirea acestei stări mizerabile naturale o poate constitui doar comunitatea civilă și supunerea față de un suveran<sup>15</sup>. Astfel, conceptul de natură este folosit de filosof precum un mit explicativ, pentru a lămurii de ce oamenii consimt și trebuie să consimtă la limitările libertății personale pe care le presupune supunerea față de o autoritate<sup>16</sup>. Datorită rațiunii și dorinței de autoconservare omul va căuta pacea, siguranța, prin încheierea contractului social. Pacea și armonia pentru oameni este una artificială, și nu naturală, cum este în cazul unor animale (spre.ex.albinele). Pe de altă parte, în aspectele reglementate de legi, libertatea cetățeanului este dată de norma de drept, de ceea ce-i permite aceasta. Însă în situațiile nereglementate de lege, supușii “*au libertatea de a face ceea ce propria rațiune le sugerează a fi cel mai avantajos pentru ei înșiși*”<sup>17</sup>. Această libertate înglobează și anumite drepturi la care cetățenii nu au renunțat prin încheierea convenției civile.

Supușii păstrează dreptul de a-și conserva viața și a de a se apăra împotriva oricăror acțiuni ori porunci care ar avea ca scop amenințarea propriei vieți. Acesta un drept natural al omului la care acesta nu poate renunța căci însăși esența constituirii statului este asigurarea protecției vieții cetățenilor. Mai mult, contractul încheiat de cetățeni are ca ultim scop garantarea fericirii individuale, ori aceasta presupune, în mod necesar, și protejarea cetățeanului de orice acțiune care ar putea să-i vatîme corpul acestuia. Din rațiuni expuse anterior, omul păstrează și dreptul de se opune suveranului oricăror porunci care ar avea ca obiect autorânirea, ori autoschilodirea acestuia. Libertatea instituită în cadrul statului devine, în opinia filosofului, compatibilă cu teama ori cu necesitatea, nici una dintre acestea neputând s-o anuleze. Astfel, omul rămâne liber chiar dacă săvârșește o acțiune de teama unei pedepse (instituite de o lege) ori a unei consecințe care urmează a se producă întrucât acesta avea posibilitatea reală de a nu săvârși acea acțiune. Mai mult, chiar dacă acțiunea este necesar a se produce (fiind hotărâtă de Divinitate) întrucât izvorăște din voința omului, fiind săvârșită în mod voluntar, ea izvorăște, în final, din libertate.

Mai mult, libertatea lui Hobbes este o libertate asumată în mod conștient de cetățeni, și o formă de eliberare a acestora din starea de război în care se aflau. Mijlocul instituirii acesteia îl constituie convenția civilă, iar forma de guvernământ agreată monarhia absolutistă.

Însă acesta va fi combătută drastic de către **John Locke**<sup>18</sup>(1632-1704), care va apăra libertatea și dreptul, și va opina pentru supremația puterii legislative în stat. Starea naturală este definită, precum la Hobbes, ca o stare de libertate. Însă, această “*perfectă libertate, de a-și hotărâ – oamenii- acțiunile și de a dispune de posesiunile și persoanele lor așa cum găsesc potrivit, în limitele legii naturale, fără a cere permisiunea și fără a depinde de voința altui*

<sup>14</sup> Leo Strauss, Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Rand Mc Nally/Co, 1972, p.375 (ed. Electronică)

<sup>15</sup> William H Greenleaf, *A note of Hobbes and the book of Job*, în *Anales de la catedra Francisco Suarez*, Nr. 14, 1974, p. 28-31

<sup>16</sup> Bertrand Russel, *Istoria filosofiei occidentale*, Vol.II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 65

<sup>17</sup> Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 172

<sup>18</sup> Filosof ce a trăit în perioada 1632-1704

om”<sup>19</sup>. nu este una absolută, precum apare la Hobbes, ci este supusă unei limitări, adică, ”starea de natură este o stare de libertate, dar nu de libertaj”<sup>20</sup>.

Pentru Locke libertatea nu poate exista decât acolo unde există reglementată o lege. Or, în starea naturală există legea naturală, care îl împiedică pe om ”să se distrugă pe sine sau orice altă vietate aflată în posesia sa”<sup>21</sup> și care îi impune obligația „de a conserva restul umanității”<sup>22</sup>. Astfel, lipsește omului libertatea de a se autodistruge ori de a-și pricinui sine-și rău. ”Libertatea este pentru Locke strâns legată de existența unei reguli cunoscute dinainte și aplicate arbitrar”<sup>23</sup>. Aceasta este una morală și poate fi descoperită și înțeleasă, doar cu ajutorul rațiunii: starea naturală este cârmuită de o lege naturală care poruncește tuturor, iar rațiunea, care este această lege, îi învață pe cei care țin cont de ea, că... „nimeni n-ar trebui să pricinuiască rău altuia, vieții sănătății, libertății și posesiunilor sale”<sup>24</sup>. Legea naturală este unică pentru toți oamenii, aceștia nefiind altceva decât „opera Unui omnipotent și infinit Creator înțelept, servitori ai unui Stăpân suveran trimiși în lume din voința și din interesul Său.”<sup>25</sup>.

Astfel, dacă Hobbes definea legea naturală prin raportare la legea violenței, a forței fizice, a a scopurilor egoiste ale omului, Locke vede legea naturală ca și o „lege morală obligatorie în mod universal, promulgată de rațiunea umană prin reflecție asupra lui Dumnezeu și a drepturilor Sale, asupra relației omului cu Dumnezeu și a egalității fundamentale a tuturor oamenilor în calitate de ființe raționale”<sup>26</sup>.

Pe de altă parte, starea de natură se mai caracterizează și prin egalitatea politică și juridică a oamenilor: - starea naturală - „este o stare de egalitate în care toată puterea și jurisdicția sunt reciproce, nici unul neavând mai mult decât altul; nimic nu e mai evident decât faptul că toate creaturile de aceeași specie și rang, fără deosebire, născute cu același avantaj natural și dotate cu aceleași facultăți, ar trebui să fie egale între ele și fără supunere”<sup>27</sup>. Astfel este exclusă orice fel de subordonare între oameni, ori existența vreunei ierarhii naturale dintre aceștia: „libertatea naturală a omului înseamnă că acesta este liber față de orice putere superioară pe pământ ... altelea adecât aceleia stabilite în comunitate”<sup>28</sup>. Ideea combaterii existenței unui conducător, a unui monarh îndreptățit, din naștere, în baza Dreptului Divin de a exercita conducerea și supunerea celorlalți, nu este nouă. Ea a făcut obiectul primului tratat despre cârmuire, care respingea categoric absolutismul monarhic, respectiv îndreptățirea regelui Adam și a urmașilor lui, de a governa, în baza unui drept divin moștenit, prin naștere<sup>29</sup>.

Ideea superiorității naturale nega practic dreptul fiecăruia de a dera la contractul care stă la baza societății politice, contract încheiat cu guvernării și care legitima dreptul acestora de a

<sup>19</sup> John Locke, *Al doilea Tratat despre cârmuire, Scrisoare de toleranță*, traducere din lb. engleză de Silviu Culea, prefață de Adrian Paul Iliescu, Comentarii de Cătălin Avramescu, Mihaela Czobor și Radu M.Solcan, Editura Nemira, București 1999, Cap.II, p. 53

<sup>20</sup> Frederick Copleston, *op. cit.*, p. 128

<sup>21</sup> John Locke, *op. cit.*, p. 54

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 55

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 54

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.301

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 54

<sup>26</sup> Frederick Copleston, *op. cit.*, p. 128

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 53

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 65

<sup>29</sup> Primul Tratat răspundea lucrării autorului Sir Robert Filmer, *Patriarha, Puterea naturală a Regilor* apărută împotriva libertății nenaturale a poporului, prin argumente teologice, raționale istorice și legale, din anul 1680, care nu reprezenta altceva decât o apologie a absolutismului monarhic

conduce. A fi de acord cu teza arătată mai sus ar echivala cu acceptarea ideii de inegalitate dintre oameni și guvernanți, dar și, poate cu, lipsa dreptului supușilor de a se opune guvernanților în actul de conducere. Starea de război se naște doar în situația în care se dorește impunerea puterii de către cineva asupra cuiva, prin intermediul forței ori violenței. Aceasta este evident întrucât este de esența stării naturale inexistența unei autorități ori instanțe comune dotate cu autoritate, iar folosirea forței echivalează cu restrângerea și încălcarea dreptului la libertate. Ideea centrală este aceea că Dumnezeu i-a oferit omului pământul în întregul lui pentru a fi cultivat, însă acesta nu poate rămâne un bun comun. Toate lucrurile și materialele oferite omului rămân fără valoare în absența muncii. Dacă legea naturală permite omului exercitarea unui drept de proprietate asupra unor lucruri, totodată aceeași lege și limitează dreptul întrucât Locke respingea doctrina potrivit căreia omul putea să adune proprietăți fără nici o limită. Omul are dreptul de a obține prin muncă atâta cât are nevoie pentru a trăi, iar pământul nu i se cuvine decât în măsura în care poate fi lucrat de acesta, fiind util supraviețuirii.

Între timp filosofia sa va deveni cunoscută pe continent, în locul unde a fost exilat, respectiv în Olanda, dar și în Franța în anul 1789 avea să aibă loc revoluția franceză, ca un răspuns la ideile filosofice iluministe apărute și care s-au caracterizat printr-o critică sistematică și de substanță a vechiului regim, a societății feudale care era văzută ca un obstacol în fața progresului, precum cele ale lui Montesquieu, Voltaire ori Jean Jacques Rousseau.

**Charles Louis Montesquieu**<sup>30</sup>(1689-1755)vedea lucrurile diferit față de Hobbes ori Locke.pentru acesta în stare naturală nu există o singură lege, ci mai multe legi naturale, toate anterioare constituirii societăților. Din aceste legi naturale prima ar fi dată de *“întipărirea în ființa omului a ideii unui creator și de necesitatea urmăririi acestuia”*<sup>31</sup>. Mai mult, *“nu numai natura este supusă legilor cu tot ce cuprinde ea, oameni, animale, ființe inanimate, dar și Dumnezeu trebuie să țină seamă de legile obiective și să respecte acele legi ale naturii, care sunt necesare și nu pot lăsa loc miracolelor”*<sup>32</sup>.

Libertatea omului în stare de natură este, așadar, una limitată, dată de aceste limite ale legilor naturale, și nu este influențată de către creator, căci pentru filosof, Dumnezeu, după crearea lumii, nu se mai amestecă în viețile oamenilor, guvernate doar de acele legi necesare. Din acest punct de vedere s-a prin faptul de a-l considera pe Dumnezeu în spiritul deismului, ca un impuls prim al universului, iar nu ca un agent providențial permanent, Montesquieu se poate situa pe o poziție progresistă, spre a arăta că e un non sens să se pună activitatea divină în slujba evenimentelor istorice singulare<sup>33</sup>.

Precum filosofii britanici amintiți mai sus, omul în stare de natură este dominat de dorința de a-și asigura supraviețuirea, conservarea sa.Însă, aceasta nu presupune existența stării de război, precum la Hobbes, ci din contră o stare de pace, de liniște continuă, care derivă și din conștientizarea fiecărui individ că ar putea fi inferior celuilalt, ceea ce conduce la o lipsă a curajului de a-l ataca, de a-l vătăma pe celălalt. Războiul tuturor împotriva tuturor este respins de Montesquieu, întrucât, într-o formă generală ar presupune un conflict al unor idei ori motive complexe, pe care nu le-ar putea avea oamenii anterior constituirii societății, întrucât în starea naturală omul ar fi preocupat de asigurarea conservării sale, inclusiv prin procurarea hranei. Raționamentul nu este lipsit de critici, dacă reflectăm la faptul că tocmai nevoia de hrană, de

<sup>30</sup> 1689- 1755, unul din cei mai de seamă reprezentanți ai iluminismului francez

<sup>31</sup> Charles L. Montesquieu, *Despre Spiritul Legilor I*, trad. și note de Armand Roșu, studiu introductiv de Dan Bădărău, Editura Științifică, București, 1964, p. 14

<sup>32</sup>*Ibidem*, p. 54

<sup>33</sup>*Ibidem*, p. 51

conservare, alături de sentimentul de teamă au constituit pentru Hobbes motive pentru acea stare de război continuă.

Constituirea societății se realizează încetul cu încetul, pe măsură ce oamenii conștientizează faptul că teama care o resimt este reciprocă, aceasta ducând la o apropiere. Crearea societății se datorează, pentru filosof dorinței oamenilor de a trăi într-o societate, această dorință reprezentând cea de a patra lege naturală<sup>34</sup>. Montesquieu a încercat să stabilească doctrina liberalismului, urmărind un scop practic, și anume: *“stabilirea unor sisteme de legi, menite să realizeze maximum de libertate, în cadrul dat al condițiilor cosmice și istorice legate de viața națiunilor interesate”*<sup>35</sup>. În privința aceasta, el consideră constituția engleză ca pe modelul cel mai autorizat. Ea îi dă impresia celei mai potrivite legiuri pentru realizarea libertății, prin faptul că, în cadrul ei, *„puterile publice sunt separate între ele, fiecare având raza ei precisă de atribuțiuni, trebuind să se controleze reciproc, și astfel, putând să realizeze un echilibru sigur al interdependenței lor mutuale”*<sup>36</sup>.

Precum la Hobbes ori Locke, și în opinia lui Jean Jacques Rousseau (1712-1778) omul se bucură în stare de natură de o libertate naturală, care îi permite să acționeze liber. *“Starea de libertate este o consecință a naturii omului”*<sup>37</sup> și este guvernată precum în cazul filosofilor englezi de un principiu fundamental, și anume autoconservarea individului : *„prima sa lege este de a veghea asupra propriei sale conservări, primele sale griji sunt față de sine însuși”*<sup>38</sup>. Astfel, între libertate, autoconservare și natură există o interdependență, în sensul că natura i-a dat viață omului, îi asigură conservarea, prin libertatea pe care o are omul de a dispune de natură potrivit voinței sale, dar de care este și dependent. Însă starea naturală de război continuu dintre oameni a lui Hobbes este respinsă de Rousseau. Pentru acesta omul trăiește în stare de natură izolat, nepăsător față de ceilalți, oamenii neinteracționând între ei, întrucât nu-i leagă nimic, nici sentimente comune, nici obligații ori îndatoriri comune. Fiecare este preocupat de propria soartă, de conservarea ființei sale. Războiul nu era al oamenilor ci al statelor, întrucât *„prin simplul fapt că oamenii trăind în primitiva lor independență, nu au raporturi destul de constante ca să se nască între ei nici starea de pace, nici starea de război, ei nu își pot fi , în mod natural, dușmani”*<sup>39</sup>.

S-a precizat în literatura de specialitate, că pentru Rousseau *„omul este natural și artificial. Omul natural, deci cel ieșit din mâna Autorului, este o ființă fericită. În starea de natură, totul este bine: în această stare omul este liber, de nimeni constrâns, egal cu ceilalți, se comportă în funcție de instinctele sale. Științele, artele au pervertit ființa adevărată a omului, l-au transformat în rob al speranțelor.”*<sup>40</sup>. Da, dar prin contractul social omul nu renunță la libertatea sa. Renunțarea la libertate nici nu ar fi posibilă întrucât pentru filosof echivalează cu renunțarea la calitatea de om, la drepturile și datoriile acestuia, fiind incompatibilă cu natura umană, imposibil de acceptat de cineva de bună voie<sup>41</sup>. Libertatea naturală a omului devine astfel, o libertate civilă, convențională și necesară. Dacă libertatea naturală devine incertă la un moment

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 15

<sup>35</sup> *Idem*

<sup>36</sup> Constantin Noica, *op. cit.* p. 432

<sup>37</sup> Jean J. Rousseau, *Contractul Social* trad. de H.H.Stahl, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, Prahova, 1995, Cartea I, p. 7

<sup>38</sup> *Idem*

<sup>39</sup> Jean J. Rousseau, *Despre Contractul Social sau Principiile Dreptului Politic*, trad. de HH Stahl, Editura Moldova, Iași, 1996, p.61

<sup>40</sup> Alexandru Cazan, *op. cit.* p. 430

<sup>41</sup> vezi Jean J. Rousseau, *Contractul...*, Cartea I, cap.IV, “Despre Sclavaj”, p.11 și urm.

dat, pentru motivele relevate mai sus, atunci libertatea civilă este garantată prin pactul civil. Datorită acestei duble calități, membrii comunității pot avea dorințe ori scopuri particulare care să intre în contradicție cu interesul general promovat de suveran, însă, pentru ca pactul social să fie unul efectiv, concret, este necesar ca interesul general să primeze, impunerea acestuia realizându-se prin intermediul legilor, care sunt singurele mijloace de a asigura libertatea civilă<sup>42</sup>.

Contemporani Revoluției franceze, dintre filosofii moderni, trebuie amintit **Immanuel Kant** (1724-1804) care a formulat cea mai riguroasă filozofie a Dreptului. Considerând subiectul în centrul cunoașterii, care are ca sursă experiența, Kant desăvârșește întreaga filozofie a Luminilor. Filosoful distinge între două lumi eterogene, la intersecția cărora „se găsește” conștiința umană : lumea sensibilă la care omul se raportează prin instinctele sale naturale, și lumea spirituală, pură, la care se poate avea acces doar prin respectarea obligațiilor morale, guvernate de legi morale universale, necesare, existente în fiecare conștiință. Voința liberă presupune îndepărtarea a tot ceea ce este empiric, a cauzalității ce determină fenomenele, a materiei legii morale, interesând doar forma. Ea este concepută ca *“o facultate de a se determina pe sine însăși la acțiune în conformitate cu reprezentarea unor anumite legi”*<sup>43</sup>.

Libertatea devine cauza voinței, nu un obiect al cunoașterii, și întrucât legea universală morală nu permite determinarea voinței de către obiect, aceasta devine autonomă. Autonomia voinței trebuie înțeleasă ca fiind capacitatea acesteia „de a fi ea sieși lege”, fără vreo influență, independent de natura obiectului voinței. Alegerea făcută trebuie să poată reprezenta și să funcționeze ca o lege universală: *„acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală”*<sup>44</sup>; *„acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată ca mijloc”*<sup>45</sup>.

Astfel, la orice alegere se naște întrebarea dacă acțiunea poate fi considerată echivalent al unei legi formale universale a naturii. Or, pentru a putea fi siguri că acțiunea manifestată ca o consecință a voinței libere, este morală, se impune a respecta datoria, obligația morală. Acest imperativ categoric, exprimă *„o exigență necondiționată prin care rațiunea determină nemijlocit voința. Acest imperativ aparține autonomiei voinței, deoarece respectarea ei și realizarea lui efectivă nu depinde nici un factor exterior.”*<sup>46</sup>. Exprimând necesitatea obiectivă, imperativul *“să-mi fac datoria”* nu anulează și nu exclude libertatea, din contră o recunoaște ca fiind temelia acestei necesități.

Originea datoriei nu se găsește astfel în necesitatea empirică, ci *“în personalitatea, adică libertatea și independența de mecanismul întregii naturi, considerată totuși în același timp ca puterea unei ființe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice, date de propria-i rațiune, astfel încât persoana ca aparținând lumii sensibile este supusă propriei personalități, în măsura în care ea aparține totodată lumii inteligibile”*<sup>47</sup>. De altfel, imperativele ipotetice exprimă, precum imperativele categorice, tot o exigență, dar una condiționată de un anumit scop. Astfel, acestea nu pot constitui legi morale universale pentru toate ființele, în

<sup>42</sup> notă: „ascultarea de o lege pe care singur ți-ai stabilit-o înseamnă libertate” (Jean J. Rousseau, *Contractul...*, Cartea I, cap.VIII, “Despre starea civilă”, p. 20 și urm.

<sup>43</sup> Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad.rom.de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, p. 45-46.

<sup>44</sup>*Ibidem*, p. 39

<sup>45</sup>*Ibidem*, p. 47

<sup>46</sup> Carmen Teodora, Radu Ghideanu, *Spiritul legii în iluminismul francez*, , Editura Vasiliana 98, Iași, 2006, p. 255

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, trad.rom.de Nicolae bagdasar, Ed.Științifică, București, 1972, p. 176



același timp, sunt *“imperative ale abilității, ale prudenței, ale fericirii personale, pe când imperativul categoric este însuși imperativul moralității”*<sup>48</sup>.

Kant opinează pentru o rațiune practică care are ca rol constituirea unei *“voințe în sine”*, și nu a unei voințe, privite ca o cale de a atinge un scop (ca un mijloc). Rațiunea cu voința se unesc având la bază un element comun, libertatea, care devine condiția transcendentă a legilor morale universale. Doar apelând la libertatea voinței se poate stabili dacă o acțiune este conform datoriei morale, ori este determinată de un scop ori interes anume. Astfel, libertatea devine pentru Kant un postulat, al treilea, alături de existența lui Dumnezeu și de nemurirea sufletului. Libertatea nu este un fenomen ci devine o presupuziție a datoriei și a moralei. Celelalte două postulate sunt *„condiția de posibilitate nu ale legii morale însăși, ci ale Binelui Suveran, adică a valorii supreme a vieții morale, care constă în unirea virtuții cu fericirea.”*<sup>49</sup>. Însă, doar prin ideea libertății celor două postulate li se recunosc valabilitatea întrucât *“rațiunea practică este cea care restabilește libertatea, nemurirea și existența lui Dumnezeu, asupra cărora speculația nu găsește suficiente argumente”*<sup>50</sup>.

Însă dreptul mai vizează și raportul dintre două libere arbitre, contând nu materia sau scopul final al acestora, ci forma lor care trebuie raportată la legea universal valabilă a libertății: *“... dreptul este totalitatea condițiilor conform cărora liberul arbitru al unui om se poate uni cu liberul arbitru al altui om, conform unei legi universale a libertății”*<sup>51</sup>. Necesitatea conformării libertății personale cu libertatea tuturor, conform unei legi universale ne conduce spre imperativele categorice din zona moralității: *“este dreaptă acea acțiune conform căreia... libertatea liberului arbitru al unui om poate coexista cu libertatea tuturor, după o lege universală.”*<sup>52</sup>. Criteriul universal este cel la care trebuie să te raportezi pentru a stabili ce este drept ori ce este nedrept, și nu ceea ce există la un moment dat, într-un loc oarecare (legislația ori nomele juridice).

### Concluzii

În concluzie, la începutul evului mediu, pe fondul absolutismului și al despotismului, al negării libertății și drepturilor fundamentale ale omului, al frământărilor economice și sociale ale vremii, noi teme se vor afla în centrul gândirii „filosofice politice”, precum: dreptul natural, libertatea supușilor în raport cu conducătorul, contractul social, legea naturală. Însă începând cu secolul luminilor rațiunea umană devine instrument de cunoaștere a lumii, în sensul că aceasta este garantul progresului umanității: omul se va afla în centrul gândirii filosofice, politice, literare. Ideea de libertate s-a făcut simțită într-un mod zgomotos, și pe scena politică și socială în cadrul Revoluției, drepturile omului fiind pentru prima dată afirmate într-un mod clar, concis. Secolul al XVIII-lea a determinat și favorizat libertatea în gândire și a reprezentat sursa pentru toate mișcărilor ce vor avea loc în secolul al XIX și XX.

### BIBLIOGRAPHY

- Banu Ion et al., (1984), *Istoria Filozofiei moderne și contemporane I, (De la renaștere la epoca “luminilor”)*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București

<sup>48</sup> Carmen Teodora, Radu Ghideanu, *op. cit.*, p. 257

<sup>49</sup> Viorel Colțescu, *Immanuel Kant. O introducere în filosofia critică*, Editura de Vest, Timișoara, 1999, p.127

<sup>50</sup> Carmen Teodora, Radu Ghideanu, *op. cit.*, p.25

<sup>51</sup> Immanuel Kant, *Metafizica Moravurilor*, Editura Antet, București, 2013, p.87

<sup>52</sup> *Idem*

- Cazan Alexandru, (1997), *Introducere în filozofie. De la antici la Kant*, Editura Actami, București
- Colțescu Viorel, (1999), *Immanuel Kant. O introducere în filosofia critică*, Editura de Vest, Timișoara
- Copleston Frederick, (1997), *Istoria Filosofiei III Filosofia medievală târzie și renașcentistă*, trad. de Ana Maria Datcu și Sorana Man, Editura All, București
- Greenleaf William H, (1974), *A note of Hobbes and the book of Job*, în *Anales de la catedra Francisco Suarez*, Nr. 14
- Hobbes Thomas, (2017), *Leviatanul*, trad., introd. și note de Alexandru Anghel, Editura Herald, București, 2017
- Kant Immanuel, (1972), *Critica rațiunii practice*, trad. de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972
- Kant Immanuel, (1972), *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad.rom.de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București
- Kant Immanuel, (2013), *Metafizica Moravurilor*, Editura Antet, București, 2013
- Locke John, (1999), *Al doilea Tratat despre cîrmuire, Scrisoare de toleranță*, traducere din lb. engleză de Silviu Culea, prefață de Adrian Paul Iliescu, Comentarii de Cătălin Avramescu, Mihaela Czobor și Radu M.Solcan, Editura Nemira, București
- Montesquieu Charles L., (1964), *Despre Spiritul Legilor I*, trad. și note de Armand Roșu, studiu introductiv de Dan Bădărău, Editura Științifică, București
- Noica Constantin et. All, *Istoria Filosofiei Moderne, De la Renaștere până la Kant*, Societatea Română de Filozofie- București, 1937, p. 181
- Rousseau Jean J., (1995), *Contractul Social* trad. de H.H.Stahl, Editura Antet XX Press, Filipeștii de Târg, Prahova
- Rousseau Jean J., (1996), *Despre Contractul Social sau Principiile Dreptului Politic*, trad.de HH Stahl, Editura Moldova, Iași, 1996
- Russel Bertrand, (2005), *Istoria filosofiei occidentale*, Vol.II, Editura Humanitas, București
- Socaciu Emanuel Mihail (coord.), (2001), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Editura Polirom, Iași
- Strauss Leo, Cropsey Joseph, (1972), *History of Political Philosophy*, Rand Mc Nally/Co (ed. Electronică)
- Teodora Carmen, Ghideanu Radu, (2006), *Spiritul legii în iluminismul francez*, , Editura Vasiliana 98, Iași
- Wolin Sheldon, (1996), *Politica e viziune*, Editura Il Mulino, Bologna.