

RAPORT ȘTIINȚIFIC

I. Proiectul *Filosofia dreptului: orientări naționale și internaționale, clasice, moderne și contemporane*

Coordonatori: prof. dr. Mihai Bădescu

Cercetător: conf. dr. Diana-Domnica Dănișor

II. Anexa 2

Cercetătorii temei : conf. dr. Diana-Domnica Dănișor; dr. Elena Lazăr.

III.Rezumat

Filosofii analizați în această parte a cercetării dau un credit mai mic orientării umane spre Bine, substituind naturii libertatea și responsabilitatea subiecților. De la Rousseau și Montesquieu până la Auguste Comte studiul s-a axat pe filosofia dreptului de la anticlericalismul epocii luminilor până la dezvoltarea pozitivismului adăugând cercetării propriu-zise repere biografice inedite.

IV. Rousseau, Montesquieu, Auguste Comte - criza modernității umanismul și pozitivismul juridic

- Introducere

Căderea paradigmei absolutiste manifestată de Revoluția franceză nu poate fi înțeleasă decât prin lucrările lui Montesquieu (1689-1755), în special *Spiritul legilor*, care este un spirit al moravurilor și cutumelor, ce macină principiul absolutist prin pluralitatea drepturilor posibile și existente.¹ Reflecția lui Rousseau (1712-1778)² în ceea ce privește raporturile dintre voință și reprezentare structurează gândirea germană de la Kant la Fichte și Hegel, *Contractul social* putând fi un postulat critic și în același timp fondator : „Vreau să cercetez dacă, în ordinea civilă, poate exista vreo regulă de administrare legitimă și sigură, luând oamenii așa cum sunt, iar legile așa cum pot fi. Voi încerca să îmbin mereu, în această cercetare, ceea ce dreptul permite cu ceea ce interesul prescrie, pentru ca justiția și utilitatea să nu se găsească deloc divizate”. Cea de-a treia tendință trebuie legată de dezvoltarea pozitivismului, prin necesara distincție între pozitivismul juridic ilustrat de Școala exegezei ce afirmă, prin Carré de Malberg³, „legea, nimic altceva decât legea”, și pozitivismul sociologic, în care A. Comte joacă un rol determinant, exprimând credința în evoluția și dinamica progresului din epoca sa. Puterea spirituală ghidează mereu puterea temporală. Această putere spirituală a devenit puterea savanților, antropologia morală devenind culmea sociologiei și a celorlalte științe.

¹ Montesquieu, *L'esprit des lois*, Genève, 1748.

² J.-J. Rousseau, *Du contrat social, ou Principes du droit politique*, Genève, 1780-1789.

³ C. de Malberg, *La loi expression de la volonté générale*, Sirey, Paris, 1931.

- **Capitolul 1. J.-J. ROUSSEAU**

Acest mare teoretician al democrației este un filosof de o rigoare rațională exemplară. Principiile enunțate în critica pe care el o face monarhiei absolute se află la baza *Declarației universale a drepturilor omului și cetățeanului* de la 1798. Iată de ce lectura lui Rousseau este indispensabilă.

Repere biografice

„Cazul J.-J. Rousseau”, chiar dacă studiat în numeroase rânduri, nu a ajuns să fie complet elucidat. Și asta, tocmai din cauza complexității și dificultății sale. Mama sa a murit la nouă zile după ce l-a adus pe lume, pe 28 iunie 1712. Cât despre tatăl său, acesta și-a crescut copilul până la vârsta de zece ani cu o tandrețe aparentă, apoi aproape că l-a abandonat. Plin de viață, nervos, bătaios, nu-i era teamă nici de excesele plăcerii, nici de cele ale trupului: un destrăbălat, s-ar spune astăzi; spirit clocotitor și himeric, prompt când era vorba să ajute dar și când era vorba să se enerveze, acest agitat irascibil avea un dar personal să placă, să farmece, să seducă, dar pe care fiul său l-a moștenit de la el.

În afară de Jean-Jacques, Isaac Rousseau a mai avut un fiu, François, care a plecat în Germania foarte tânăr și a cărui urmă s-a pierdut complet. Tată și frate migratori, iată deja un lucru semnificativ; dar familia⁴ lui Rousseau, nu este singurul exemplu de rătăcitori sau de impulsivitate migratoare care poate fi notat. Trei dintre unchii paterni pleacă din țară; de partea maternă, un unchi emigrează la 58 de ani în Carolina de Sud. Pentru caracterul eminentamente ereditar a ceea ce eminentul psihiatru al cărui nume tocmai l-am citat desemnează cu vocabula de „dromomanie”, nu este cazul să fim surprinși că lui Jean-Jacques i-a plăcut să ducă o viață rătăcitoare; că deplasările au devenit pentru el nevoie; că nu putea să rămână mai mult de două sau trei zile într-un loc fără să se forțeze și fără să sufere; că singurătatea îl plictisea; că a avut mereu nevoie să schimbe locul, nesimțindu-se bine nicăieri⁵.

„Niciodată, se confesează Jean-Jacques⁶, nu am gândit atât de mult, nu am trăit, nu am existat, nu am fost atât de mult eu însumi, dacă îndrăznesc să spun așa, ca în călătoriile pe care le-am făcut singur, pe jos. Mersul are ceva care-mi animă și-mi învioră ideile; aproape că nici nu pot gândi când stau pe loc; trebuie ca trupul meu să fie în mișcare pentru a-mi pune și spiritul în mișcare. Vederea câmpului, succesiunea aspectelor agreabile, aerul

⁴ Ne face să aflăm cu precizia și luciditatea sa obișnuite profesorul Régis din Bordeaux în *Chronique médicale*, 1 martie 1910.

⁵ Vezi *Confessions, Correspondance, Rêveries*, passim.

⁶ *Confessions*, Cartea I.

liber, apetitul nesățios, sănătatea pe care o resimt când merg, libertatea păsării, îndepărtarea de tot ceea ce mă face să-mi simt dependența, de tot ceea ce-mi amintește starea mea, toate acestea îmi eliberează sufletul, îmi dau o mai mare îndrăzneală să gândesc, mă aruncă întrucâtva în imensitatea ființelor pentru a le combina, a le alege, a mi le apropria după bunul plac, fără jenă și fără teamă.

Dispun ca stăpân de întreaga natură; inima mea, rătăcind de la un obiect la altul, se identifică cu acelea care o mângâie, se înconjoară de imagini seducătoare, se îmbată cu sentimente delicioase. Dacă, pentru a le fixa, mă amuz să le descriu în mine însumi, ce vigoare a penelului, ce prospețime de culori, ce energie expresivă le dau! Se spune că s-au regăsit din toate acestea în lucrările mele, chiar dacă scrise spre declinul vieții. Oh! Dacă mi le-ați fi văzut pe cele care le-am făcut în timpul călătoriilor mele, cele pe care le-am compus și pe care nu le-am scris niciodată!... De ce, spuneți, să nu le scriu? Și de ce să le scriu? Vă voi răspunde; de ce să mă privez de farmecul actual al bucuriei, pentru a le spune altora ce am încercat? Ce mă interesează cititorii, un public și întregul pământ, când eu pluteam în ceruri? De altfel, cum să fi luat cu mine hârtie și peneluri? Dacă m-aș fi gândit la toate astea, nu mi-ar mai fi venit nicio idee. Nu prevedeam că-mi vor veni idei; ele vin când au chef, nu când am eu chef. Ele nu vin deloc sau vin cu noianul, mă copleșesc cu numărul și forța lor. Zece volume pe zi n-ar fi suficiente. De unde timp să le scriu pe toate? Sosind, nu mă gândeam decât să mănânc bine. Plecând, nu mă gândeam decât să merg bine. Simțeam că un nou paradis mă aștepta la ușă; nu visam decât să mă duc să-l caut.”

Dar, alături de aceste fugi naturale, dacă nu normale, se constată la el alte fugi, provocate de ideile delirante de persecuție, fugi ce prezintă „stil” în felul și modul lor de execuție, în caracterele acceselor de neliniște...; fugi tremurânde, fricoase, pline de spaimă, amintind fuga panfobică a melancolicului anxios acut, aceea a delirantului oniric ce vrea să scape de groaznicele sale viziuni sau aceea a mulțimii umane ce fuge din fața unui dezastru îngrozitor.

J.-J. Rousseau ne expune ca un perfect „clinician al literelor” această stare de oboseală sub influența celui mai mic efort al spiritului, această slăbiciune a memoriei, această neputință a voinței, care urmează unui efort considerabil. „Trebuie, scrie el⁷, că nu m-am născut pentru studiu, căci o lungă concentrare mă obosește în așa hal încât îmi este imposibil să mă ocup o jumătate de oră în mod viguros de același subiect, mai ales atunci când urmăresc ideile altuia. Când am urmat în câteva pagini un autor pe care trebuie să-l citești cu

⁷ *Confessions*, Cartea VI.

atenție, mintea mea-l abandonează și se pierde în visare. Dacă mă încăpățânez, mă epuizez inutil: îmi pierd vederea, nu mai văd nimic.”

Pe lângă această oboseală la efort, Rousseau ne oferă confesiunea lipsei sale de memorie: „... am trecut de acolo la geometria elementară, căci niciodată n-am fost prea avansat, încăpățânându-mă să vreau să-mi înving puținul memoriei mele, revenind de sute și sute de ori pe același drum și reîncepând neîncetat același marș... După asta, venea latina. Mă pierdeam în mulțimea regulilor sale și, învățând-o pe ultima, uitam tot ceea ce precedase. Un studiu al cuvintelor nu este ceea ce-i trebuie unui om fără memorie, și tocmai pentru a-mi forța memoria să devină mai capabilă mă încăpățânam în acest studiu... Îmi băgasem în cap să-mi construiesc memoria; mă încăpățânam să vreau să învăț pe dinafară. Pentru asta, luam mereu cu mine vreo carte, pe care o studiam și o revizuiam cu o dificultate incredibilă, lucrând în același timp. Nu știu cum încăpățânarea acestor eforturi zadarnice și continue nu m-au făcut în cele din urmă stupid. Cert este că am învățat și reînvățat de vreo douăzeci de ori elogiile lui Virgiliu din care nu știu nici un cuvânt...”⁸ Dar memoria sa este relativ fidelă față de senzațiile pe care le-a resimțit, față de emoțiile pe care le-a încercat: versuri îndrăgite, un tablou pitoresc, adierea unui imn auzit de el stând în pat, înainte de a se crăpa de ziuă, o duminică dinaintea Crăciunului, minunata bucată muzicală care i-a încântat revenirea la Opera din Veneția, nu i-au ieșit niciodată din memorie, deoarece sensibilitatea afectivă le fixase acolo⁹.

Cu o inimă impetuoasă, dar lent de spirit, el mărturisește că a simțit înainte să gândească, „este soarta comună a umanității; am încercat-o mai bine ca nimeni altul”¹⁰, căci în el se unesc două lucruri aproape imposibil de aliat: „un temperament foarte ardent, pasiuni vii, impetuoase, și idei ce se nasc lent, stânjenite și care nu se prezintă niciodată decât prea târziu. Această lentoare a gândirii, alăturată vivacității simțurilor, nu o am doar în conversație, o am chiar și când sunt singur și lucrez.”¹¹

Timidului precum Rousseau îi lipsește obiceiul; ar fi iubit societatea ca oricare altul, dacă n-ar fi fost sigur că s-ar arăta în societate nu doar dezavantajos pentru el, ci și complet diferit de cum este. Îi este teamă să vorbească în public, pentru că-i este frică să nu se bâlbâie sau să rămână fără cuvinte în mijlocul discursului. De fiecare dată când a trebuit să vorbească, chiar și în fața unui număr restrâns de persoane, Rousseau a fost apucat din nou de

⁸ Idem.

⁹ L. Brédif, *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau, étudié dans sa vie et ses écrits*, Paris, 1906.

¹⁰ *Confessions*, Cartea I.

¹¹ *Confessions*, Cartea III.

această invincibilă timiditate care, se pare, face parte integrantă din caracterul său genevez. Cu singura excepție a alocuțiunii pronunțate în fața Senatului din Berna pentru patronul său, arhimandritul, Rousseau n-a putut niciodată să ducă la bun sfârșit un discurs început. Explicația ar fi, poate, că niște caractere precum cel al lui Jean-Jacques n-ar putea să se mulțumească cu o semi-simpatie: lor le trebuie una întreagă, pură, aspirațiile inimii lor sunt îmbrăcate într-o formă ideală, în așa fel încât cea mai mică decepție este pentru ei o deziluzie definitivă.

Jean-Jacques Rousseau filosof al dreptului¹²

Nemuritorul autor al *Contractului social*, al *Discursului asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, dar și al *Visărilor unui hoinar solitar*, al lui *Émile sau despre educație* și al lui *Iulia sau Noua Eloiză*, ne vorbește despre justiție, despre lege și legalitate, încearcă să împace o ordine care nu este opresiune cu o libertate care nu este licență¹³.

Autor al secolului luminilor, Rousseau este unul fundamental modern (pe linia lui Hobbes și Locke - teoreticienii englezi ai dreptului natural modern) pentru care societatea este produsul unui contract social între indivizi care se presupune că s-au găsit, în starea de natură, într-un un moment în care domnea un „război al tuturor contra tuturor”¹⁴ ce făcea precară posesia și în care moartea violentă îi amenința pe toți. Societatea este o instituție umană, ea nu este naturală omului, deoarece pentru moderni omul nu este un „animal politic” așa cum era el la Aristotel și la majoritatea filosofilor greci clasici, deoarece modernii sunt convenționaliști și individualiști. Pentru ei, societatea este produsul unui contract, al unei convenții, iar dreptul individului primează asupra dreptului civil.

Rousseau se întreabă dacă toți oamenii adoptă aceeași atitudine față de justiție și de egalitate, distingând între atitudinea spontană a cetățenilor și cea a șefilor. Există și oameni care tind să respecte legea, dar șefii tind să o întoarcă în profitul lor personal exclusiv. Alternativa pe care Rousseau o preconizează pentru ca șefii să nu profite de puterea lor este contractul social, „o formă de asociere care apără și protejează de orice forță comună

¹² Nicolae Popa, Ion Dogaru, Gheorghe Dănișor, Dan Claudiu Dănișor, *Filosofia dreptului*. Marile curente, ed. 3, C.H. Beck, București, 2010, p. 167-187.

¹³ Leo Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, p. 70: « la licence consiste à faire ce vers quoi l'on incline ; la liberté consiste à faire d'une façon juste seulement ce qui est bon ; et notre connaissance du bien doit provenir d'un principe supérieur, elle doit venir d'en haut ».

¹⁴ Hobbes 53 : L'état de nature : la guerre de tous contre tous [Léviathan, 13,15].

persoana și bunurile fiecărui asociat, și prin care fiecare, unindu-se cu toți, nu se supune totuși decât lui însuși și rămâne la fel de liber ca și înainte”¹⁵.

În privința justiției, Rousseau o consideră „primul și cel mai mare interes public”. Chiar dacă tendința noastră spontană este să asociem justiția cu noțiunea de egalitate, pentru Rousseau noțiunea de justiție nu presupune ca toți să aibă același lucru, ci ca fiecare să primească ceea ce merită. Justiția este cea care determină viața comunității, căci fără justiție nu există nicio comunitate și, invers, orice comunitate politică presupune existența unei anumite justiții (relativ acceptată de membrii săi, excepțiile respinse de majoritatea oamenilor inteligenți fiind societățile tiranice sau totalitare). Dar chestiunea nu este tranșată, deoarece ne-am putea întreba de ce imperativul justiției ar trebui să le preceadă pe toate celelalte, de exemplu, preocuparea pentru ordine, libertate, pentru dezvoltarea științelor și artelor, pentru bunăstarea personală?

Fidel individualismului și convenționalismului, Rousseau, precizează conținutul justiției în felul următor: „Toți vor condiții egale pentru toți, iar justiția nu este altceva decât această egalitate.”¹⁶ Acești *toți* pe care-i invocă îl diferențiază pe Rousseau de filosofii antichității care vedeau în om un animal politic. Plecând de la faptul societății pe care n-o gândeau ca făcută de oameni (societatea nu este rezultatul asocierii unor indivizi gândiți separat înaintea pactului), anticii credeau că oamenii sunt cei care fac legile, normele vieții colective, un regim bun fiind cel conform naturii oamenilor și naturii poporului respectiv. Pentru moderni, o bună asociere trebuia să exprime și să apere interesele indivizilor (întru câtva înaintea intereselor comunității). Pentru Rousseau, egalitatea condițiilor adevăratei justiții nu înseamnă egalitate de bunuri, de onoruri, de plăceri etc., ci egalitate a cetățenilor în fața legilor (principiu contrar inegalității vechiului regim).

Rousseau are o preferință democratică atunci când numește guvernatul „cetățean”, adică cel care participă la viața politică și la guvernare. În democrație, cetățeanul este membru al suveranului, el fiind, împreună cu toți ceilalți cetățeni, suveranul, poporul suveran: „Spun deci că suveranitatea, nefiind decât exercițiul voinței generale, nu se poate aliena niciodată, și că suveranul, care nu este decât o ființă colectivă, nu poate fi reprezentat decât de el însuși; puterea poate foarte bine să se transmită, dar nu voința. Și cetățeanul este un partizan strict al observanței comandamentelor legilor. Excepțiile, din contră, presupun inegalitatea, privilegiile acordate particularilor. Prin urmare, în popor, există un refuz spontan

¹⁵ *Contrat Social*, livre I, chapitre VI.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, Neuvième lettre, (1764) ; édition Gallimard ; Bibliothèque de la Pléiade ; p. 891*

al excepțiilor și o dragoste pentru legi. Legea este cea care eliberează poporul, respectarea legilor este cea care fondează stabilitatea politică și încrederea pe care i-o acordăm guvernului. Este adevărat că într-o comunitate politică în care cetățenii sunt asociați la guvernare, deci într-un regim «democratic», legea «este expresia voinței generale», deci a voinței particulare a fiecăruia devenită voință generală, deci pe scurt expresia voinței fiecăruia. Prin urmare, respectarea legilor este expresia unei exigențe colective, acceptată și voită de toți. A nu respecta legea ar însemna a te contrazice pe tine însuși, a spune «da» pe de o parte, și «nu» pe de altă parte; ar însemna să vrei pe de o parte legea și avantajele ce decurg din ea și, pe de altă parte, să refuzi îndatoririle care-i sunt inseparabile.»¹⁷ În plan teoretic, Rousseau are perfectă dreptate: respectarea legilor este fundamentală într-o societate, căci ea eliberează de opresiune și instaurează justiția.

Și acest reproș făcut guvernanților că par să fie inevitabil conduși spre privilegierea propriilor lor interese și spre aducerea unor excepții egalității cetățenilor în fața legii nu este nici de astăzi, nici din timpurile lui Rousseau. Legile nu le servesc drept limite ale puterii, ci pentru a-și impune propria lor voință, ei vor legi pentru a li se substitui și pentru a fi temuți ei înșiși în spatele legilor pe care le vor. Rousseau spune că trebuie să ne temem de lege, tot așa cum trebuie s-o iubim. Dar de lege trebuie să ne temem, nu șefii. Dar fiind reprezentanții, autorii legii, anumiți șefi se identifică adesea cu aceasta, făcându-se arbitrii legii pe care și ei ar trebui s-o respecte, depășindu-și astfel rolul de gardieni ai justiției: „totul îi favorizează în acest proiect”, ne spune Rousseau. Ei utilizează „drepturile pe care le au”, adică puterea lor, pentru „a uzurpa fără risc” drepturile „pe care nu le au”, drepturi care merg împotriva egalității și justiției, privilegiind o parte a cetății contra tuturor.¹⁸

Dar Rousseau, în *Contractul social* recunoaște că există posibilitatea ca șefii să fie și juști. Acest regim în care șefii guvernează în vederea interesului comun este regimul democratic. Guvernanții nu dispun aici decât de o parte din putere, aflându-se permanent sub supravegherea celorlalte puteri, legislativă și judiciară. El este astfel pentru instaurarea unui stat democratic în care să domnească legea și justiția.

Rousseau se mai întreabă și „de ce egalitatea este esențială dreptului?”. Deoarece ea constă în „a atribui fiecăruia ceea ce este al său”, ceea ce-i revine, ceea ce merită. Există egalitate în drept, dar nu o egalitate ce se bazează pe identitate, nu este una strictă sau

¹⁷ J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique, LIVRE II, Chapitre 2.1 Que la souveraineté est inaliénable.*

¹⁸ Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, Neuvième lettre, (1764) ; édition Gallimard ; Bibliothèque de la Pléiade ; page 891*

aritmetică care ar conduce la egalitarism nivelator. Dacă dreptul este esențialmente egalitate, asta înseamnă că nu este vorba despre o egalitate din accident, din întâmplare sau în funcție de circumstanțe, ci că egalitatea este parte intrinsecă din natura dreptului, este o egalitate proporțională, una de raport în privința repartiției bunurilor și onorurilor. Dar egalitatea în fața legii nu este una de raport. Fiecare om este recunoscut ca fiind egalul oricărui altuia în fața legii, trebuind judecat în funcție de actele sale, și nu în funcție de natura sau condiția sa.

Gândirea filosofică a lui Jean-Jacques Rousseau ocupă un loc important în istoria modernității, atât ca reacție contra vulgarizării științelor și a profuziunii artelor, cât și ca apărător al unei virtuți civice conservatoare: „foștii oameni politici vorbeau fără încetare despre moravuri și virtuți; ai noștri nu vorbesc decât despre comerț și bani”¹⁹. Bunătatea naturală pe care el o promovează este anterioară rațiunii ascunse în sentiment sau instinct. Cu toate acestea, el este situat de Leo Strauss printre gânditorii ce anunță etapa intermediară a modernității în criză, criza dreptului natural²⁰, regăsindu-se în el aspecte ale Luminilor, ale republicanismului și teoria contractului social. Dacă la Locke și Hobbes mai există încă o lege naturală redusă la securitate și pace (utilitate socială), starea de natură înlocuind conceptul clasic de natură umană (cauzele mecanice înlocuiesc aici cauzele finale), odată cu dreptul natural modern se tinde spre „excelența unei naturi umane transcendente (...) deshumând legile ce realizează trecerea de la o stare pre-politică la o stare politică”²¹.

Rousseau reduce legea naturală la libertate făcând din starea de natură o stare pre-umană (Locke face din ea o stare pre-politică, iar Hobbes una pre-socială), pregătind astfel terenul și inițiind relativismul historicist și pozitivist. Legea naturală este inserată de către el în pasiuni care nu au nevoie să fie specifice umane, deci în principii anterioare rațiunii. Ideea modernă a lui Rousseau despre libertate este una periculoasă, căci el o înțelege ca neavând natură umană, ca nefiind inițial nimic. Dacă Leviatanul lui Hobbes simbolizează o ruptură de starea de natură anterioară (omul este belicos pentru a se apăra), contractul social fiind identificat cu un transfer de putere care-i conferă Leviatanului întreaga forță a puterilor atomizate, la Rousseau omul nu mai este rău de la natură, dar nu devine nici originar bun, căci el vorbește de fapt despre sălbatic, despre o ființă sub-umană: omul este bun de la natură,

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750.

²⁰ Leo Strauss, *Droit Naturel et Histoire*, Champs essais, 2008.

²¹ Leo Strauss lecteur de Jean-Jacques Rousseau, Philitt, novembre 2013, <https://philitt.fr/2013/11/16/leo-strauss-lecteur-de-jean-jacques-rousseau/>, consultat pe 24 septembrie 2018.

pentru că el este de la natură această ființă sub-umană capabilă să devină bună sau rea.²² Contractul social la Hobbes derivă din abandonarea rațională a libertății omului pre-social (dotat cu rațiune) ca necesitate esențială. Pentru Rousseau, starea civilizată este un simplu eveniment fortuit, umanitatea omului fiind fructul evoluției istorice, dar o evoluție istorică, chiar dacă prin esență accidentală, „nu-i poate furniza vreun etalon omului, iar dacă ea are un scop ascuns, finalitatea sa nu poate fi recunoscută dacă nu există un etalon să tranșeandă istoria”, adevăratul etalon fiind „adevăratul drept public”.²³ În consecință, Rousseau are tendința să facă din legea pe care ne-am dat-o sensul libertății, legislația, și nu obediența în fața legii este cea care-și are originea în individ, libertatea fiind virtutea însăși, și nu condiția acesteia²⁴, libertatea naturală constituind modelul libertății civile ce îmbracă forma unei auto-legislații.

Chestiunea care l-a preocupat mereu pe Rousseau este aceea de a ști cum anume ființele umane pot să trăiască liber în sânul societății. Posedând o bunătate naturală, oamenii sunt preocupați și de bunăstarea celorlalți, alături de bunăstarea lor personală. Pentru el, toți oamenii sunt socialmente egali, inegalitățile născându-se artificial din sistemele sociale, fiind fondate pe proprietatea privată și munca organizată. El a aprobat democrația directă (fiecare cetățean are aici o responsabilitate egală pentru a conveni asupra legilor care-i guvernează), având un rol important în promovarea noțiunii de drepturi ale omului: libertatea fundamentală a oamenilor în starea lor de natură a contribuit la înțelegerea modernă a noțiunii conform căreia membrii poporului au drepturi inalienabile, oricare ar fi locul lor în societate²⁵.

Contractul social ne furnizează cea mai completă teorie a umanismului juridic prin adecvarea pe care autorul său o stabilește între voința generală, autonomia morală și suveranitate care rezumă dublul fundament antropologic și politic al teoriei sale a dreptului. Autonomia morală este identificată în cel de-al Doilea discurs cu dimensiunea metafizică a omului, deci cu libertatea sa, calitatea sa de agent liber²⁶, veritabil scop al asocierii²⁷. Obiectivul prim și esențial al contractului este salvagardarea libertății, condiție pe care

²² Berchtold, Jacques. « Jean-Jacques, l'homme selon la nature », *Dix-huitième siècle*, vol. 45, no. 1, 2013, pp. 231-247.

²³ Leo Strauss *lecteur de Jean-Jacques Rousseau*, Philit, novembre 2013, <https://philitt.fr/2013/11/16/leo-strauss-lecteur-de-jean-jacques-rousseau/>, consultat pe 24 septembrie 2018.

²⁴ Leo Strauss, *Droit Naturel et Histoire*, Champs essais, 2008.

²⁵ Această noțiune se reflectă clar în documentele secolului XX precum Carta Națiunilor Unite și Declarația Universală a Drepturilor Omului.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 141.

²⁷ Premier Livre du *Contrat Social*.

Rousseau o traduce prin expresia juridică a societății civile și politice cu referință constantă la exigența autonomiei morale. Și Rousseau se întreabă: „Prin ce artă de neconceput s-a putut găsi mijlocul de a supune oamenii pentru a-i face liberi? De a utiliza în serviciul statului bunurile, brațele și însăși viața tuturor membrilor săi fără a-i constrânge și fără a-i consulta? De a le impune voința, după propria lor mărturisire? De a le pune în valoare consimțământul contra refuzului lor și de a-i forța să se pedepsească singuri, atunci când fac ceea ce n-au vrut? Cum se poate face ca ei să se supună și nimeni să nu comande, ca ei să servească și, neavând nici un stăpân, cu atât mai liberi într-adevăr decât sub o aparentă supunere, nimeni nu pierde din libertatea sa decât ceea ce poate dăuna libertății altuia? Aceste minuni sunt lucrarea legii. Numai legii îi datorează oamenii justiția și libertatea. Tocmai acest organ al voinței tuturor este cel care restabilește în drept egalitatea naturală între oameni. Această lege celestă este cea care-i dictează fiecărui cetățean preceptele rațiunii publice și îl învață să acționeze conform maximelor propriei sale judecăți și să nu fie în contradicție cu el însuși.”²⁸

Autonomia morală sau libertatea este formulată în diferite feluri de către Rousseau: „în clipa în care există un stăpân, nu mai există Suveranitate” „la starea civilă am putea adăuga libertatea morală, singura care face omul cu adevărat stăpân pe sine...” sau „obediința pe care ne-am prescri-o față de lege este libertate”.²⁹

Conceptele cheie de Voință generală și de Suveranitate sunt cele care rezultă esența corpului politic care constă în acordul dintre obediință și libertate³⁰, acord care se realizează în cadrul Suveranității care este, la rândul său, expresia Voinței generale. Caracterul inalienabil și indivizibil al Suveranității stabilește legătura între aceasta din urmă și autonomia morală: „suveranitatea nefiind decât exercițiul voinței generale, nu poate niciodată să se alieneze, iar suveranul, care nu este decât o ființă colectivă, nu poate fi reprezentat decât de ea însuși. Puterea se poate transmite, dar nu și voința.”³¹ Garanția juridică a autonomiei morale sau a libertății este asigurată de limitele impuse puterii Suverane de convențiile generale: „orice om poate să dispună pe deplin de ceea ce aceste convenții i-au lăsat din bunurile sale și din libertatea sa, în așa fel încât Suveranul nu este niciodată îndreptățit să însărcineze un subiect mai mult decât pe altul, deoarece atunci, afacerea devenind particulară,

²⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 141.

²⁹ Idem.

³⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, p. 248; *Ibid., Du Contrat Social*; Livre II, Chapitre I, p. 369, Livre I, Chapitre 8, p. 365 și Livre III, chapitre 13, p. 427.

³¹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 368.

puterea sa nu mai este completă”³². Ceea ce vizează Suveranitatea lui Rousseau este garantarea libertății morale prin drept și legi. Noțiunea de Voință generală este cea care exprimă legătura esențială dintre autonomia morală și viața civilă, permițând să se depășească orice ambiguitate în privința naturii, semnificației și forței pur juridice pe care Rousseau a dorit s-o dea ideii de Voință generală care nu este reductibilă la voința tuturor. Ea poate corespunde voinței tuturor, dar înglobând-o și fiind ceva mai mult decât aceasta. La o lectură atentă a textelor lui Rousseau vom vedea că „Voința tuturor nu poate niciodată, din motive morale și politice, să se substituie voinței generale”³³, autorul însuși spunându-ne că „Există adesea o diferență între voința tuturor și voința generală; una nu privește decât interesul comun, cealaltă privește și interesul privat și nu este decât o sumă a voințelor particulare: dar eliminați din aceste voințe plusurile și minusurile care se distrug între ele, ca sumă a diferențelor nu mai rămâne decât voința generală.”³⁴ Voința generală face apel la „legea rațiunii” fiind, conform lui Rousseau, „în fiecare individ un act pur al înțelegerii care raționează în tăcerea pasiunilor asupra a ceea ce omul poate cere de la seamănil său și asupra a ce seamănil său este îndreptățit să ceară de la el”³⁵. Cel mai bun ghid pentru voința generală este, în acest context, principiul autonomiei morale.

Umanismul juridic al lui Rousseau a fost recuperat în special de tradiția liberală și neo-liberală care a impregnat cu ideologia sa noțiunea contemporană sau post-modernă de Drepturi ale Omului.

³² Idem, p. 375.

³³ Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, p. 34.

³⁴ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p.371.

³⁵ Idem, p. 286.

- Capitolul 2 **MONTESQUIEU**

Boala, în măsura în care are ecou asupra operei unui scriitor, artist sau filosof, aparține istoriei medicinei. Din această perspectivă, tulburările vizuale ale lui Montesquieu sunt un bun exemplu.

Repere biografice

Născut la La Brède, aproape de Bordeaux, în 1689, Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu este considerat fondatorul științei politice și a sociologiei (conform lui Durkheim) căreia i-a dat o dimensiune comparativă. Mare cititor, în ciuda vederii sale deficiente, citea orice, cu un nemăsurat spirit critic. Cu o cultură universală, după cum stau mărturie cele 3236 de lucrări din catalogul bibliotecii sale, este interesat de științe și medicină, de legile viului pentru a le lămurii pe cele ale societăților umane. Când evocă neplăcerile vizuale în corespondența sa, o face ca un om de spirit, deoarece a fost o persoană cu tulburări de vedere lămurată. Aceste tulburări vizuale l-au făcut să recurgă pe tot parcursul vieții la o groază de secretari-lectori pentru a-i citi lucrările indispensabile mării sale opere *Spiritul legilor* și pentru a i-o scrie, după dictare.

Se plângea adesea de tulburări vizuale și a căutat mereu remedii la corespondenții săi. În Europa Luminilor, el constata într-una dintre corespondențe: „Trebuie să vă vorbesc de ochii mei. Unul dintre ei are cataractă și este tocmai cel cu care puteam să citesc, căci cu celălalt nu am văzut niciodată decât obiectele mari. Acest defect natural de a vedea mai bine cu un ochi decât cu celălalt este mai comun decât s-ar crede, dar nu i se dă atenție. Cataracta mea este bună calitativ și prietenul meu M. Gendron crede că aș face bine să aștept până la primăvară ca să mă opereze...”³⁶

Este normal că acest ochi stâng cu care nu vedea aproape deloc încă de la naștere l-a jenat mult pe filosof. El a căutat să-și ușureze suferința cu băi oculare, dar, la 55 de ani, și ochiul drept, cel sănătos, se acoperă de o cataractă care-l va face progresiv să devină orb. Cu toate că era posibilă realizarea unei operații, Montesquieu nu s-a putut niciodată hotărî să se opereze, refugiindu-se într-un stoicism de alură antică.

„Am plănuit să dau mai multă întindere și mai multă profunzime câtorva pasaje din această lucrare, se plângea el în timpul scrierii *Spiritului legilor*, dar am devenit incapabil. Lecturile mi-au slăbit ochii și mi se pare că lumina ce mi-a mai rămas nu este decât aurora

³⁶ Battin J. « Montesquieu, les sciences et la médecine en Europe » Colloque Montesquieu et l'Europe, éd. William Blake and Co/ Les Belles Lettres, 2005, 77-107. et Histoire sciences médicales, 2007, XLI, 3, 1-12.

zilei în care ochii mi se vor închide pentru totdeauna.”³⁷ Cu doi ani înainte de publicarea acestei lucrări, autorul său devine orb. Chiar el utilizează cuvântul orb, pentru a se califica, într-o scrisoare din 28 martie 1748. Își dezvăluie stoicismul în *Pensée* 551³⁸ unde se dezvăluie: „Când am devenit orb, am înțeles mai întâi că aș putea fi orb. În cele mai mari nenorociri, trebuie să știi cum să-ți revii. În acest caz, majoritatea nenorocirilor intră în planul unei vieți fericite. Este foarte ușor, cu puțină reflecție, să scapi de patimile triste.”

Ceea ce-l supără cel mai tare pe Montesquieu este „să vadă lucrurile frumoase pe care le-ar putea face dacă ar avea ochi”³⁹, pentru ca doi ani mai târziu să se plângă că „[...] muncesc prea mult și [...] nu înaintez. De când mă servesc de ochii altuia spiritul-mi este captiv și pierd o infinitate de timp”⁴⁰. O consecință a acestei boli este faptul că pe măsură ce Montesquieu îmbătrânește și cu cât avansează în *Spiritul legilor*, frazele devin mai scurte, semn al pierderii progresive a simțului vederii.⁴¹

Gândurile și extrasele din corespondența sa ajută la înțelegerea măreției sufletului și a simplității filosofului din La Brède. Opera sa își păstrează încă puterea de seducție⁴² prin exigența de justiție și libertate care ne privește pe toți⁴³.

Montesquieu filosoful și criza dreptului natural modern

Gânditor al organizării politice și sociale pe care se sprijină societățile noastre moderne liberale, Montesquieu a contribuit, în special prin concepția separației puterilor în stat, la definirea principiului democrațiilor occidentale. Întorcând spatele republicii virtuoaase a anticilor, el înscăunează modelul modern al libertății încarnat în epoca sa de Constituția Angliei. Criza dreptului natural modern nu antrenează respingerea oricărei teorii normative. *Spiritul legilor* propune în această ordine de idei o teorie a modernității guvernate de libertate și comerț⁴⁴. Politica propovăduită de Montesquieu aici este „anti-perfecționistă și anti-universalistă, fără a fi relativistă, din această cauză”⁴⁵. Normativitatea prezentată în această

³⁷ Montesquieu. *Dossier de l'Esprit des Lois*, Pléiade, II, 206,1041.

³⁸ Montesquieu, *Pensée* 551, Pléiade, Œuvres complètes, I, 1064.

³⁹ Montesquieu, *Oeuvres complètes*, t. 19, lettre 517, à Barbot le 2 février 1742.

⁴⁰ Au père Gaspare Cerati, 24 mai 1744 (ibid., lettre 563).

⁴¹ M.-L. Dufrenoy, « Évolution d'un phénomène pathologique et évolution du style chez Montesquieu », *Revue de pathologie comparée*, mai 1966, p. 305-310.

⁴² Juppé A., *Montesquieu le moderne*, éd. Perrin, Paris, 1999.

⁴³ Montesquieu, la justice, la liberté. Hommage de Bordeaux à Montesquieu, 19-21 mai 2005. Actes du colloque organisé par l'Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux, à l'occasion du 250ème anniversaire de la mort de Montesquieu en 1755. Bordeaux 2007.

⁴⁴ Această teorie are o importanță cu atât mai mare cu cât *federaliștii* (Hamilton, Madison) au găsit în ea sursa lor majoră de inspirație.

⁴⁵ Spector, Céline. « Montesquieu et la crise du droit naturel moderne. L'exégèse straussienne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 77, no. 1, 2013, pp. 65-78.

lucrare de către Montesquieu este o normativitate politică independentă de orice normativitate religioasă, morală sau metafizică, iar istoria accede aici la o demnitate filosofică. Libertatea, ca normă fundamentală, se substituie aici virtuții.

Montesquieu judecă regimurile având ca măsură existența unei norme universale, fără a fi relativist, pozitivist și istoricist. Identificând regimul ce poate conveni lumii moderne, el evaluează prețul ce trebuie plătit pentru aceasta, analiza sa neseperând faptele și valorile. În privința teoriei legii, analiza sa propune ca legea să nu fie imediat înțeleasă ca normă dată libertății sau obedienței de voință, ci ca raport necesar care derivă din natura lucrurilor.⁴⁶ Legile oamenilor sunt fructul inteligenței, nederivând, asemenea legilor corpului, din natura lucrurilor ca produs sau efect imediat al acestora. Montesquieu nu sș-a despris de mitul legiuitorului⁴⁷, căci, pentru el, ca să se producă legi, trebuie să existe un legiuitor⁴⁸. Dacă Newton a descoperit legile lumii materiale, Montesquieu este numit „Newtonul lumii morale”⁴⁹, nemulțumindu-se totuși să transpună metodele științelor naturii în științele sociale, filosofia sa nefiind reductibilă la sociologie.

Cea care furnizează paradigma legii naturale nu este articulația dintre *a fi* și *a trebui să fii*, legea naturală nemaierenunțând obligații, ci drepturi, vocația politicianului fiind promovarea virtuții și asigurarea libertății omului, odată cu satisfacerea nevoilor primordiale. Dar asta nu înseamnă că Montesquieu ar opta pentru o întoarcere la dreptul natural al clasicilor care promovează o viziune prea angelică a omului, pentru el legea naturii fiind o lege de conservare, și nu una care să țină de rațiune.

Libertatea ca valoare ultimă la Montesquieu

La Montesquieu, în *Spiritul legilor*, libertatea ia locul ocupat odinioară de virtute pe care o destituie. Sfârșitul politicianului este astfel constituit de concedierea virtuții morale (creștine), libertatea fiind înțeleasă ca siguranță, dorință de conservare. Ordinea politică modernă este concepută de Montesquieu fără virtute, modernitatea fiind timpul moravurilor blânde, al toleranței legată de comunicarea între popoare care duce la sfârșitul prejudecăților destructive. Libertatea se plătește cu prețul impurității moravurilor. „Această mișcare care

⁴⁶ *Esprit des lois*, I, 1, p. 7.

⁴⁷ E.DURKHEIM, « La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale », în *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie* (1892), Paris, Marcel Rivière, 1966.

⁴⁸ D. DE CASABIANCA, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008.

⁴⁹ „Newton a descoperit legile lumii materiale, voi, domnule, ați descoperit legile lumii intelectuale”- Lettre à Montesquieu du 14 novembre 1753, în *Œuvres Complètes*, Paris, Nagel, t. III, 1955, p. 1478.

face să se treacă de la virtute la libertate este viața subterană, nervul *Spiritului legilor*. Iar asta implică o ruptură nu doar cu filosofia clasică, ci și cu creștinismul.⁵⁰

Montesquieu face apologia comerțului, crezând în progres și în legile naturale ale economiei cu care guvernul nu trebuie să interfereze pentru a nu conduce la mizerie și servitute.⁵¹ Norma politică ce rezultă din natura omului ar fi aceea satisfacerii nevoilor fundamentale și bunăstarea poporului. Legea naturală se identifică cu nevoile pre-politice fundamentale ale omului, politica putând să se fondeze pe o bază naturală și universală. Montesquieu introduce istoricitatea în starea de natură, omul nemaifiind un animal preocupat doar de subzistența sa sau de supraviețuirea speciei, ci devenind o ființă socială.

Libertatea politică este asigurată prin separația puterilor în stat. Acest principiu vizează separarea diferitelor funcții ale statului pentru a limita arbitrarul și a împiedica abuzurile legate de exercițiul misiunilor suverane. Plecând de la exemplul britanic și observând că orice om care are puterea are tendința să abuzeze de ea, Montesquieu observă în *Spiritul legilor* că pentru a împiedica concentrarea autorităților legislative și executive în mâinile aceleiași persoane, trebuie distinse trei puteri care să împiedice ca această persoană să facă legi tiranice și să le execute: puterea de a face legi, puterea de a executa aceste legi și puterea de a pedepsi infracțiunile conform legii, care trebuie să aplice legea, și nu o opinie particulară. Dacă organele sunt separate, funcțiile lor pot fi partajate. Numai autoritatea de a judeca trebuie să fie separată de celelalte puteri, căci justiția trebuie să fie independentă.⁵²

O adevărată democrație nu poate exista fără separația puterilor⁵³. „Este adevărat că în democrații poporul pare să facă ce vrea, dar libertatea politică nu constă deloc în a face ceea ce vrei. Într-un stat, adică într-o societate în care există legi, libertatea nu poate consta decât în a putea face ceea ce trebuie să vrei și a nu fi deloc constrâns să faci ceea ce nu trebuie să vrei. Trebuie să-ți dai seama ce este independența și ce este libertatea. Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce legile permit; și dacă un cetățean ar putea face ceea ce ele interzic, n-ar

⁵⁰ Leo Strauss, Cours du 30 mars 1966, în Spector Céline, « Montesquieu et la crise du droit naturel moderne. L'exégèse straussienne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 77, no. 1, 2013, pp. 65-78.

⁵¹ Spector Céline, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006.

⁵² Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1788) Paris, Éditions Gallimard, 1995.

⁵³ Vezi pentru sistemul de limitare a sferelor de manifestare a puterilor și de controale reciproce între acestea, D.-C. Dănișor, *Originile teoriei separației puterilor. De la separația puterilor statului la separarea statului*, Revista de drept public nr. 4/2017, pp. 21-33.

mai exista libertate, pentru că și ceilalți ar avea aceeași putere.”⁵⁴ Legea este deci condiția libertății.

Copil al secolului său prin aspirația spre fericire ce emană dintr-o rațiune practică, sursă de lumină și progres, mai profundă și mai adevărată decât rațiunea teoretică, Montesquieu substituie o doctrină a dreptului rațional teoriei dreptului natural. Virtutea legilor este nu doar organizatoare, ci și constitutivă: „făcute pentru oameni, ele contribuie la a face oamenii”⁵⁵.

⁵⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre onzième, Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution.

⁵⁵ Simone Goyard -Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1973, p. 359.

- Capitolul 3. AUGUSTE COMTE

Știind să-și fructifice sursele de inspirație și grație puterii sale intelectuale, Comte ajunge să elaboreze o doctrină originală, sistemul său pozitiv, pe care-l va dezvolta în detaliu în principalele sale opere filosofice: *Cours de philosophie positive* (1830-42), *Discours sur l'esprit positif* (1844), *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), *Système de politique positive* (1851-1854), *Catéchisme positiviste* (1852), *Appel aux conservateurs* (1855) și *Synthèse subjective* (1856).⁵⁶

Repere biografice

Fondator al religiei pozitive, Auguste Comte tocmai se căsătorise, la 27 de ani. Fost elev la Politehnică, licențiat în 1816, fără ocupație și fără avere personală, a trebuit, pentru a trăi, să dea lecții de matematică și să colaboreze la publicațiile reformatorului Saint-Simon. I-a venit repede ideea să-și expună doctrinele într-un curs, pe care-l ținea la el acasă, o locuință modestă, situată la numărul 13 din suburbia Montmartre. Bărbați precum Fourier, Broussais, de Humboldt, de Blainville, Arago, Hippolyte Carnot, veneau să-l asculte pe tânărul profesor care avea darul de a trezi curiozitatea.

Acest curs, atât de strălucit început, a fost întrerupt foarte repede, după patru lecții. Ascultătorii, veniți la el la ușă, au găsit casa și ferestrele închise. Li s-a spus că tânărul maestru era bolnav. În realitate, Auguste Comte, surmenat de o muncă intensă, fusese apucat de un adevărat acces de alienare mintală, care l-a făcut să stea închis câteva luni în casa de sănătate a doctorului Esquirol timp de câteva luni (1826).

După unii, această boală a fost declanșată de o gelozie acerbă, după alții, concentrarea spirituală nu a fost străină de boala sa. De fiecare dată când Auguste Comte concepea o operă, spiritul lui se surescita într-un mod extraordinar, care ținea de modalitatea sa de a scrie. Înainte de a scrie orice, înainte de a expune orice, trebuia să-și mediteze profund subiectul. Această muncă odată terminată, scria totul dintr-o suflare, fără a avea nevoie să facă nicio corectură după aceea. Lucra atât de repede încât tipograful nu putea niciodată să-l urmărească. Se arată că, înainte de a redacta faimoasa sa carte din 1822, rămăsese mult timp fără să citească, fără să scrie, și chiar fără să vorbească; că evita să doarmă, bând cafea foarte tare și că rămânea nopți întregi să mediteze.

O criză similară i-a marcat existența atunci când pregătea *Sistemul politic pozitiv* (1844) publicat mai târziu în patru volume, iar o surescitare asemănătoare s-ar fi produs la

⁵⁶ Pentru mai multe detalii în privința dezvoltării intelectuale a lui Comte, vezi Mary PICKERING, *Auguste Comte : An Intellectual Biography*, 3 vol., New York, Cambridge University Press, 1993-2009.

începutul cursului său de *Filozofie pozitivă*, la gândul de a înfrunța judecata unui auditoriu de elită.

Din 1830 în 1842 se produce, la Auguste Comte, marea și decisiva elaborare a ideilor sale. Tot în această perioadă își expune discursul doctrinei în seria volumelor publicate în *Filosofia pozitivă* și în cursurile predate oral. În momentul în care redacta concluziile la *Filosofia pozitivă* și când se găsea, prin urmare, într-o stare de excitație cerebrală analogă aceleia din 1826, chiar dacă poate mai puțin intensă, persecuțiile intime ale soției sale aproape că riscară o nouă criză cerebrală.

Încă de la începutul acestei lucrări au survenit două accidente care i-au schimbat cursul vieții și al ideilor: o criză mentală și o pasiune maladivă. Iată, în ce termeni, i-a adus el la cunoștință unuia dintre prietenii săi noua criză pe care o suferea atunci: „Această scriere a luat o așa amploare, încât sunt forțat să amân niște detalii interesante ale unei boli nervoase grave, determinată fără îndoială de prima reluare a scrierii mele filosofice, la câteva zile de la ultima scrisoare (15 mai). Tulburarea a constat în insomnii încăpățănate, cu o melancolie blândă, dar intensă și cu o oprimare profundă, mult timp amestecată cu o extremă slăbiciune. (...) Chiar dacă creația mea născândă a fost astfel suspendată, ansamblul scrierii mele va fi câștigat mult în această perioadă excepțională, în care meditația mea era departe de a încerca atonia motilității mele (Paris, 27 iunie 1845).”⁵⁷ Tot în această perioadă se îndrăgostește o tânără femeie venită de la Paris pentru a publica câteva eseuri literare, doamna Clotilde de Vaux. Auguste Comte, care avea atunci 47 de ani, încercă pentru această femeie cea mai ciudată pasiune.

La acea epocă, filosoful imaginează „religia care propune adorația oamenilor, cu marele fetiș și marele mediu, umanitatea, reprezentată de femeie, sub trăsăturile doamnei Clotilde de Vaux, și care ar avea drept rezumat sintetic utopia Fecioarei mamă; această politică care, în viitor, va da guvernământul lumii, în privința spiritualului, unui ordin de savanți, iar în privința temporalului, bancherilor, și care, în tranziția prezentă, îi cere puterii suverane trei proletari, desemnați de Auguste Comte a fi la alegerea conducătorului empiric, Napoleon al III-lea, așteptând ca Europa, după 33 de ani, lumea întreagă, după o a doua perioadă de 33 de ani, să acceadă la regimul normal inventat de Auguste Comte”.⁵⁸

Cu toate că este acuzat de nebunie, alieniști foarte distinși care sunt obișnuiți să depisteze ideile delirante, care sunt chiar acuzați (așa cum îi acuză mereu ignoranții pe alieniști) că văd nebuni pretutindeni, nu au recunoscut totuși caracterul delirant al

⁵⁷ Dr. Cabanès, *Grands névropathes*, tome 2, Albin Michel, Paris, 1935.

⁵⁸ Idem.

concepțiilor științifice, politice și religioase emise de Auguste Comte în cea de-a doua parte a vieții. Conform remaricii lui Pascal, spiritele șchioape pretind cu plăcere că ceilalți sunt cei care șchiopătă, iar debilizii sunt în mod natural înclinați să taxeze drept nebunie oamenii superiori ale căror idei nu pot să le înțeleagă.⁵⁹ Nu este deci de mirare că asta i s-a întâmplat și lui Auguste Comte, care-și devansa atât de mult epoca și că unii dintre discipolii săi n-au putut să-l urmeze și să se ridice în același timp cu el până la adevăratul punct de vedere organic. Neputând să înțeleagă concepțiile religioase ale maestrului lor, au concluzionat că aceste concepții, care li se păreau absurde, erau realmente așa și, decât să se bănuiască pe ei înșiși de insuficiență și de stagnarea dezvoltării, au preferat mai degrabă să admită că Auguste Comte deviasse ca urmare a unui deranjament intelectual.

Pozitivismul juridic al lui Auguste Comte

Se lăuda că nu și-a numit filosofia „comtistă, filosofia sa fiind singura care nu a fost numită după fondatorul său.⁶⁰ Își caracterizează inițial doctrina drept „filozofie pozitivă”, nepretinzând niciodată că ar fi inventat cuvântul „pozitiv”, dar nici nu-i amintește pe predecesorii săi, pentru a-și scoate în evidență originalitatea și creativitatea.⁶¹

Primul pas în reorganizarea politicii și a societății post-revoluționare este pentru Comte crearea unui sistem de gândire. „A venit timpul, astăzi, să adoptăm o cale mai rațională și să nu mai admirăm, să nu mai stimăm, să nu mai plătim decât ceea ce este util, decât ceea ce poate contribui la bunăstarea individului și a speciei [...], să nu mai utilizăm facultatea abstracției decât pentru a facilita combinarea ideilor concrete; într-un cuvânt, a venit vremea să nu mai domine abstractul, ci pozitivul.”⁶²

Este ceea ce încearcă să facă Comte încă de la începutul carierei sale: să combată metafizica, a cărei gândire o consideră vagă și abstractă, precum și teologia, ale cărei credințe sunt neverificabile. Numai extinderea metodei științifice sau pozitive la studiul societății poate conduce la reconstrucția lumii post-revoluționare. Înțelegând să facă din studiul

⁵⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, 1670.

⁶⁰ Auguste COMTE, « Lettre à J.S. Mill du 14 novembre 1843 », in *Correspondance générale et confessions*, Paulo E. de Berrêdo Carneiro, Pierre Arnaud, Paul Arbousse-Bastide, Angèle Kremer-Marietti (éd.), 8 vol., Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1973-1990, 2, p. 212.

⁶¹ Annie PETIT, « Des Sciences positives à la politique positive », in *Auguste Comte : Trajectoires positivistes, 1798-1998*, Annie Petit (éd.), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 87.

⁶² Auguste COMTE, « Programme d'un travail sur les rapports des sciences théoriques avec les sciences d'application », *Écrits*, p. 61.

societății o știință, el consideră că filosofia pozitivă ar completa seria cunoștințelor științifice.⁶³

Servindu-se de istorie și de știința societății pentru a face manifest triumful ineluctabil al filosofiei pozitive, el formulează o lege istorică comparabilă legilor științifice⁶⁴, faimoasa lege a celor trei stări. Comte o descoperă în 1822 și o dezvoltă în *Plan des travaux scientifiques nécessaire pour réorganiser la société* (Planul lucrărilor științifice necesar pentru reorganizarea societății) din 1824, pentru a o expune apoi în prima sa operă majoră *Curs de filozofie pozitivă*⁶⁵. Conform acestei legi, fiecare ramură a cunoașterii, deci fiecare știință, urmează asemenea spiritului uman trei moduri de gândire prin care fiecare societate și fiecare individ trebuie să treacă: teologic, metafizic și pozitiv. Societatea în totalitatea sa fiind văzută de Comte ca un organism viu a cărui dezvoltare este influențată de progresul intelectual, fiecare dintre aceste trei sisteme teoretice în raportul pe care-l au cu istoria umanității, influențează societatea și politice. Ideile conduc lumea iar evoluția intelectuală, mai ales dezvoltarea științifică, sunt forma cea mai avansată a progresului servind la schimbarea istorică.

Pentru el, legea celor trei stări este o lege globală, aplicându-se nu doar evoluției intelectuale, ci și dezvoltării sociale și politice. În starea teologică, omul rezolvă misterul ocurențelor naturale atribuindu-le unor ființe supranaturale care-i seamănă. Această primă perioadă a istoriei se împarte în trei faze: fetișismul (zeii rezidă în obiectele concrete), politeismul (zeii devin independenți de obiecte) și monoteismul (un dumnezeu unic este principiul dominant). Într-o astfel de societate care adoptă modul de explicație teologic, preoții și militarii sunt cei care guvernează, iar doctrina dominantă în politică este teoria dreptului divin.

Starea metafizică este o perioadă de tranziție care începe în secolul al XIV-lea, Perioadă în care faptele observabile sunt puse în relație și se face apel la esențe personificate sau abstracții precum Natura, nici supranaturală nici științifică. Metafizicienii înlocuiesc astfel preoții, ca putere spirituală, militarii cedându-le locul legiștilor, ca putere temporală, aceștia contribuind la reorganizarea sistemului politic impregnat de doctrinele suveranității populare și ale drepturilor naturale.

⁶³ Jacques André NAIGEON, *Encyclopédie méthodique : Philosophie ancienne et moderne*, vol. 1, Paris, 1791, pp. XXIII, 420.

⁶⁴ Auguste COMTE, *Physique sociale : Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60*, Jean-Paul Enthoven (éd.), Paris, Hermann, 1975, p. 88.

⁶⁵ *Cours de philosophie positive*, publicat în șase volume între 1830 și 1842.

În starea pozitivă nu mai sunt admisibile deliberările asupra cauzelor primare sau asupra originilor, căci este recunoscut de acum înainte că existența ființelor și a esențelor supranaturale nu poate fi dovedită, gândirea intelectuală fiind caracterizată de legi științifice descriptive care consemnează „relațiile constante de similitudine și de succesiune care există între fapte”⁶⁶. Producția înlocuiește cuceririle, relațiile sociale sunt fondate exclusiv pe industrie, industriașii conduc temporar această societate laică și pacifică, iar filosofii pozitivi dețin puterea spirituală.

Prin această teză a celor trei stări și prin marea teză a clasificării științelor Comte exprimă triumful ineluctabil al gândirii pozitive în politică⁶⁷, fapt ce-i lansează cariera. Conform acestei ultime teze, ordinea în care au apărut științele este funcție de simplitatea fenomenelor și de distanța lor față de om. Metoda pozitivă este extinsă la disciplinele mai aproape de om și al căror obiect este mai complex. Pretinzând că deoarece astronomia, fizica, chimia și biologia au devenit științe pozitive, Comte consideră că a venit timpul să se aplice metoda pozitivă studiului societății, cea care ia în considerație cele mai complexe fenomene. „Când studiul societății, morala și politica cuprinse aici, ar deveni științific și ar îmbrăca autoritatea incontestabilă și certitudinea științelor naturii, sistemul cunoașterii umane ar fi omogen”⁶⁸, cunoașterea devenind, în totalitatea sa, științifică și certă, iar cârmuirea societății fiind lăsată în grija industriașilor și a filosofilor pozitivi.

În *Curs de filozofie pozitivă* Comte trasează marile linii ale filosofiei sale. În această lucrare nu doar că parcurge întreaga istorie a științelor pentru a ilustra legea celor trei sări, dar creează și termenul de sociologie (știință a societății) și utilizează pentru prima oară termenul de pozitivism, în loc de filozofie pozitivă: „Istoria intelectuală a ultimelor secole ne arată, într-adevăr, că în principal pe terenul fizicii a avut lor, de manieră formală, lupta generală și decisivă a spiritului pozitiv contra spiritului metafizic (...) iar pozitivismul a triumfat aproape spontan (...)”⁶⁹.

Deoarece pozitivismul nu consideră valide decât domeniile cunoașterii cărora li se aplică metoda pozitivă (științifică), Comte insistă pe necesitatea observațiilor (directe sau

⁶⁶ Auguste COMTE, « Considérations philosophiques sur les sciences et les savants », reluat în *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 5^eéd., identique à la première, 4 vol., Paris, 1851-1854 ; Paris, Société Positiviste, 1929, vol. 4, « Appendice », p. 144.

⁶⁷ Raymond ARON, *Les Grandes doctrines de sociologie historique : Les Cours de Sorbonne*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1965, p. 59.

⁶⁸ Pickering, Mary. « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. volume 67, no. 2, 2011, pp. 49-67.

⁶⁹ Auguste COMTE, *Philosophie première : Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45*, Michel Serres, François Dagonet, Allal Sinaceur (éd.), Paris, Hermann, 1975, p. 454.

indirecte), a faptelor concrete și reale pentru crearea unor legi științifice care să explice cum anume operează fenomenele. Pentru a fi științifice, legile trebuie să fie predictive⁷⁰: „Știință, de unde prevedere; prevedere, de unde acțiune”⁷¹. Conform lui Comte, pozitivul desemnează ceea ce este real, util, cert, precis și pozitiv în opoziție cu negativul și relativul.⁷² Trăsătura de care Comte este foarte mândru, este relativitatea: „nu există nimic bun, nimic rău la modul absolut vorbind; totul este relativ, iată lucrul absolut”⁷³.

Comte încearcă să-și legitimizeze teoria pozitivistă făcând apel la sensul comun universal., considerând că spiritul pozitiv era extensia simțului comun, ambele având „același punct de plecare experimental, același scop ce trebuie pus în legătură și prevăzut, aceeași preocupare continuă pentru realitate, aceeași intenție finală”⁷⁴, spiritul pozitiv fiind starea normală a spiritului uman. El transformă pozitivismul în mișcare politică atunci când afirmă că „pozitivismul se compune în esență dintr-o filozofie și dintr-o politică, care sunt cu necesitate inseparabile, constituind una baza și cealaltă scopul unui sistem universal în care inteligența și sociabilitatea se găsesc intim combinate”⁷⁵.

Insistând asupra nevoii unei reconstrucții politice și sociale care să asigure bunăstarea comună, Comte gândea că indivizii, în căutarea independenței, uitau ceea ce-i leagă unii de alții, imperativă devenind crearea unui sistem politic care să-i ajute pe oameni să devină sociabili, nu doar inteligenți, prin crearea unei republici laice și pozitive. Pozitivismul este în opinia lui cel care, eliminând abstracțiile contestabile ale gândirii politice clasice, putea servi drept bază pentru un nou consens social. Republica pozitivă a lui Comte trebuia să fie fondată pe ordine și progres.

La sfârșitul anilor 1840 și începutul anilor 1850, Comte face din pozitivism o religie în care Umanitatea l-ar înlocui pe Dumnezeu și Natura ca ideal. Această Umanitate va fi studiată de sociologie, oamenii acționând în materie politică pentru a ameliora Umanitatea (adică societatea și mediul său înconjurător), imperativul fiecăruia devenind servirea Umanității, principiul politic director fiind ideea de Umanitate. Religia pozitivă îngloba un

⁷⁰ Larry LAUDAN, « Towards a Reassessment of Comte's 'Méthode Positive' », *Philosophy of Science*, 38, 1971, pp. 37-40..

⁷¹ Auguste COMTE, *Philosophie première : Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45*, Michel Serres, François Dagonet, Allal Sinaceur (éd.), Paris, Hermann, 1975, p. 45.

⁷² Auguste COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, pp. 126-130..

⁷³ Auguste COMTE, « Premier aperçu d'un travail sur le gouvernement parlementaire, considéré comme régime transitoire », *Écrits*, p. 71.

⁷⁴ Auguste COMTE, *Traité philosophique d'astronomie populaire*, Paris, Fayard, 1985, p. 53. .

⁷⁵ Michel SERRES, *Philosophie première : Cours de philosophie positive*, p. 523, note 7 ; Pierre ARNAUD, *Pour connaître la pensée d'Auguste Comte*, Paris, Bordas, 1969, p. 58 ; Pierre DUCASSE, *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, Paris, Félix Alcan, 1939, pp. 28-42 ; Angèle KREMER-MARIETTI, *Concept de science positive*, p. 17.

sistem comun de credințe și practici rituale și sociale în jurul cultului societății. Moralitatea este, în această ierarhie pozitivă, cea de-a șaptea știință. „«Rațiunea umană» la apogeul «virilității» sale trebuia să includă un «grad de fetișism poetic»”⁷⁶

Pozitivismul a fost definitiv edificat pentru contracararea spiritului științific, adică pozitivitatea epocii moderne⁷⁷, prin cizelarea vieții emoționale a fiecărui individ și asigurarea promovării altruismului. „Trăiește pentru alții”, aceasta era una dintre devizele pozitivismului pe care Comte plănuia s-o explice, cu puțin timp înaintea morții sale, într-un *Tratat despre educația universală*: „Omul propriu-zis nu există, nu poate exista decât Umanitatea, deoarece întreaga dezvoltare a noastră este datorată societății sub orice raport am considera-o noi.”⁷⁸

⁷⁶ Auguste COMTE, « Lettre à Clotilde de Vaux, du 2 décembre 1845 », *CG*, 3, p. 212.

⁷⁷ Auguste COMTE, *Physique sociale : Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60*, Jean-Paul Enthoven (éd.), Paris, Hermann, 1975, pp. 548, 567, 701.

⁷⁸ Auguste COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 183..

V. Bibliografie

- ARNAUD Pierre , *Pour connaître la pensée d'Auguste Comte*, Paris, Bordas, 1969
- ARON Raymond , *Les Grandes doctrines de sociologie historique : Les Cours de Sorbonne*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1965, p. 59.
- Auguste COMTE, « Programme d'un travail sur les rapports des sciences théoriques avec les sciences d'application », *Écrits*, p. 61.
- Battin J. « Montesquieu, les sciences et la médecine en Europe » Colloque Montesquieu et l'Europe, éd. William Blake and Co/ Les Belles Lettres, 2005, 77-107. et *Histoire sciences médicales*, 2007, XLI, 3, 1-12.
- Berchtold Jacques, « Jean-Jacques, l'homme selon la nature », *Dix-huitième siècle*, vol. 45, no. 1, 2013, pp. 231-247.
- Brédif L., *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau, étudié dans sa vie et ses écrits*, Paris, 1906.
- C. de Malberg, *La loi expression de la volonté générale*, Sirey, Paris, 1931.
- COMTE Auguste, « Considérations philosophiques sur les sciences et les savants », reluat în *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 5^eéd., identique à la première, 4 vol., Paris, 1851-1854 ; Paris, Société Positiviste, 1929, vol. 4, « Appendice », p. 144.
- COMTE Auguste, « Lettre à J.S. Mill du 14 novembre 1843 », in *Correspondance générale et confessions*, Paulo E. de Berrêdo Carneiro, Pierre Arnaud, Paul Arbousse-Bastide, Angèle Kremer-Marietti (éd.), 8 vol., Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1973-1990, 2, p. 212.
- COMTE Auguste, « Premier aperçu d'un travail sur le gouvernement parlementaire, considéré comme régime transitoire », *Écrits*, p. 71.
- COMTE Auguste, *Philosophie première : Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45*, Michel Serres, Dagonet François, Sinaceur Allal (éd.), Paris, Hermann, 1975, p. 454.
- COMTE Auguste, *Physique sociale : Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60*, Jean-Paul Enthoven (éd.), Paris, Hermann, 1975, p. 88.
- COMTE Auguste, « Lettre à Clotilde de Vaux, du 2 décembre 1845 », *CG*, 3, p. 212.
- COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, publicat în șase volume între 1830 și 1842.
- COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, pp. 126-130.
- COMTE Auguste, *Philosophie première : Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45*, Michel Serres, Dagonet François, Sinaceur Allal (éd.), Paris, Hermann, 1975, p. 45.
- COMTE Auguste, *Physique sociale : Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60*, Jean-Paul Enthoven (éd.), Paris, Hermann, 1975, pp. 548, 567, 701.
- COMTE Auguste, *Traité philosophique d'astronomie populaire*, Paris, Fayard, 1985, p. 53. .
- D. DE CASABIANCA, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008.
- Dănișor D.-C., *Originile teoriei separației puterilor. De la separația puterilor statului la separarea statului*, *Revista de drept public* nr. 4/2017, pp. 21-33.
- Dr. Cabanès, *Grands névropathes*, tome 2, Albin Michel, Paris, 1935.
- DUCASSE Pierre , *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, Paris, Félix Alcan, 1939
- Dufrénoy M.-L., « Évolution d'un phénomène pathologique et évolution du style chez Montesquieu », *Revue de pathologie comparée*, mai 1966, p. 305-310.
- DURKHEIM E., « La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale », in *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie* (1892), Paris, Marcel Rivière, 1966.
- Goyard -Fabre Simone, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1973, p. 359.
- Hobbes 53 : L'état de nature : la guerre de tous contre tous [Léviathan, 13,15].
- J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 141.
- J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 141.
- J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750.

J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, p. 248

J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, LIVRE II, Chapitre 2.1 *Que la souveraineté est inaliénable*.

J.-J. Rousseau, *Du contrat social, ou Principes du droit politique*, Genève, 1780-1789.

J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, Neuvième lettre*, (1764) ; édition Gallimard ; *Bibliothèque de la Pléiade* ; p. 891

J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, Neuvième lettre*, (1764) ; édition Gallimard ; *Bibliothèque de la Pléiade* ; page 891

Juppé A., *Montesquieu le moderne*, éd. Perrin, Paris, 1999.

KREMER-MARIETTI Angèle , *Concept de science positive*, p. 17.

LAUDAN Larry , « Towards a Reassessment of Comte's 'Méthode Positive' », *Philosophy of Science*, 38, 1971, pp. 37-40..

Mary Pickering, « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. volume 67, no. 2, 2011, pp. 49-67.

Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1788) Paris, Éditions Gallimard, 1995.

Montesquieu, *L'esprit des lois*, Genève, 1748.

Montesquieu, la justice, la liberté. Hommage de Bordeaux à Montesquieu, 19-21 mai 2005. Actes du colloque organisé par l'Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux, à l'occasion du 250ème anniversaire de la mort de Montesquieu en 1755. Bordeaux 2007.

Montesquieu, *Œuvres Complètes*, Paris, Nagel, t. III, 1955, p. 1478.

Montesquieu, *Oeuvres complètes*, t. 19, lettre 517, à Barbot le 2 février 1742.

Montesquieu, Pensée 551, Pléiade, *Œuvres complètes*, I, 1064.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre onzième, Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution.

Montesquieu. Dossier de l'Esprit des Lois, Pléiade, II, 206,1041.

NAIGEON Jacques André, *Encyclopédie méthodique : Philosophie ancienne et moderne*, vol. 1, Paris, 1791, pp. XXIII, 420.

Pascal Blaise, *Pensées*, 1670.

PETIT Annie , « Des Sciences positives à la politique positive », in *Auguste Comte : Trajectoires positivistes, 1798-1998*, Annie Petit (éd.), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 87.

Philonenko Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, p. 34.

PICKERING Mary , *Auguste Comte : An Intellectual Biography*, 3 vol., New York, Cambridge University Press, 1993-2009.

Popa Nicolae, Dogaru Ion, Dănișor Gheorghe, Dănișor Dan Claudiu, *Filosofia dreptului*. Marile curente, ed. 3, C.H. Beck, București, 2010, p. 167-187.

SERRES Michel , *Philosophie première : Cours de philosophie positive*, p. 523, note 7

Spector Céline, « Montesquieu et la crise du droit naturel moderne. L'exégèse straussienne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 77, no. 1, 2013, pp. 65-78.

Spector Céline, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006.

Strauss Leo, *Droit Naturel et Histoire*, Champs essais, 2008.

Strauss Leo, *Droit Naturel et Histoire*, Champs essais, 2008. Â

Strauss Leo, *La Persécution et l'art d'écrire*, p. 70: « la licence consiste à faire ce vers quoi l'on incline ; la liberté consiste à faire d'une façon juste seulement ce qui est bon ; et notre connaissance du bien doit provenir d'un principe supérieur, elle doit venir d'en haut ».