

Despre conceptul de suveranitate; suveranitatea rădăcină conceptuală a ficțiunii drepturilor omului și a individului izolat (partea I)

Mihail Ungheanu

Some contemporary discourses and ideas have a long history that is forgotten, a history that should be known if one is to understand some of the problems humanity is facing today in the era of globalization. The idea of sovereignty and the idea of human rights, that is sovereignty of the self-legislating and self-regulating autonomous individual, has a theological background. The main contention of this paper is to show that the concept of sovereignty has a clear theological origin and was meant to describe some attributes that belonged to God, then it was transferred on the human leader and to the state, thus becoming a concept of international relationships, and afterwards the concept was applied to the individual, which was being thought to be the bearer of sovereignty. This is a process that some contemporary thinkers have claimed to be nihilistic, because it provokes a divinization of man and human egoism, the destruction of our environment and social instability and of human relations, destruction of the family, being signs of this nefarious development.

Poate părea exagerat ca multe din fenomenele de astăzi și din problemele cu care se confruntă lumea, ca și multe din ideile și concepțiile vehiculate, să aibă un fundament în domenii depărtate de actualitate. În domeniul social, moral, politic, astăzi domină limbajul drepturilor omului și ale individului, limbaj care e folosit și de cei care nu sunt, în fapt, de acord cu ceea ce se află în spatele acestei doctrine și limbaj. Problemele morale și sociale sunt puse exclusiv în acești termeni, de obligație corelativă sau de datorie, fiind în cel mai bun caz redusă, trecută sub tăcere, fie că e vorba de datorii față de sine, față de ceilalți, dar mai ales când e vorba de loialitate, țară, Dumnezeu, familie. Cel mai mult se poate spune că e vorba de

o îndatorire la indiferență și o datorie de toleranță, adică de ignorare a propriilor valori și a criteriilor autentice de valoare. Cum s-a ajuns aici?

Ce înseamnă dreptul omului. Este o frază ce conține un singular om, folosit la modul universal și ideea de drept care trimite, în mod normal la o relație¹. Dreptul e ceva ce nu se confundă sau nu ar trebui să se confunde cu totalitatea legilor. Dreptul în concepția tradițională este ceva exterior omului, o realitate cosmică, metafizică. El implică existența unei pluralități de persoane și raportul de distribuire al unor lucruri în conformitate cu o normă obiectivă. Judecătorul este cel ce stabilește proporția, dreptul fiecăruia, iar această activitate juridică trebuia să slujească ordinii cetății care transcende individul și face posibilă viața umană ca atare. În schimb, semnificația de drept din modernitate este una extrem de subiectivă. Se referă la o putere, la o calitate a subiectului uman și semnifică permisiunea acordată acestuia de a-și exercita cutare sau cutare conduită, în funcție de bunul plac. Semnifică libertatea naturală sau un avantaj, un privilegiu acordat acestuia și care nu implică nici o obligație, de exemplu dreptul la sănătate, la deplasare liberă etc.². Drepturile omul se nasc, conform filozofului francez al dreptului Michel Villey, din această concepție a dreptului subiectiv. O astfel de concepție este incompatibilă cu înțelegerea clasică a dreptului, care dacă este ceva în natură, nu se confundă cu o libertate acordată omului. În măsura în care unui cetățean i se acorda o parte, conform înțelegerii clasice a dreptului, această parte nu era ceva inerent naturii sale, ci implica și anumite obligații. Libertatea nu este un drept conform acestei concepții. Ea nu e un bun exterior care poate fi partajat³. Dreptul se referea la o cantitate finită, care în nici un caz nu era egală, ca de exemplu funcțiile sau onorurile publice. Nu e materie pentru și de drept. Dacă i se acorda o proprietate atunci și reveneau și anumite sarcini. Răspunderea, de pildă, sau cantitatea de bogății erau în funcție de calitățile personale, iar atribuirea dreptului se năștea din confruntare dialectică a mai multor puncte de vedere și nu în conformitate cu niște axiome a priori. Acest proces dialectic se încheie prin sentință, iar în cazul când este vorba de schimb comercial între un cizmar și un arhitect, rezultatul deciziei, dreptul acordat ține seamă de calitățile celor doi ca persoane și de rolul lor în economia cetății, a valorii lor în realizarea ordinii în cetate. Dreptul este ceva care trebuie descoperit, nu este dat de-a gata și drepturile rezultate din acest proces nu sunt egale⁴. În dreptul subiectiv modern nu se pleacă de la teze contradictorii pentru a se descoperi dreptul, ci se procedează conform raționamentelor matematico-științifice, plecând de la axiome presupus universale,

¹ Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris 1983, 2008, 22.

² Ibidem, 49.

³ Villey, op. cit., 49-50.

⁴ Ibidem, 53.

din care judecătorul trebuie să deducă soluția disputei. Această decizie și descoperirea dreptului depindeau de ordinea cosmosului, de legea naturală, pe care legislatorii încercau să o descopere și să o aplice, dând și un conținut moralei. Nu exista o morală care să predice autonomia individului și existența indivizilor izolați, insule de subiectivitate monistă, închise în sine. *Jus naturalae* însemna datoriile universale ce se impuneau oamenilor din ordinea transcendentă din care făceau parte. În dreptul civil roman, afirmă Villey, nu exista nimic similar drepturilor omului. Nu era vorba de comportamente care să fie permise. Astfel de comportamente erau permise sau interzise de către morală. Pedepsele însă făceau parte din drept și putea fi folosite pentru a da o sancțiune morală, iar judecătorul stabilea doar măsura pedepsei. În orice caz nu se putea vorbi și nu ar trebui să se vorbească de subiect de drept, pentru că dreptul se referă la o pluralitate⁵. Dreptul acordat semnifica și o creanță, o îndatorire. Nu se putea înălța o casă pe o proprietate dacă încălca binele vecinului sau al cetății. Cel ce primea un drept nu era un beneficiar⁶. Dreptul acordat era un raport synallagmatic, așadar de schimb. Drepturile omului nu pot fi deduse din dreptul roman⁷. Dacă e să vorbim de drepturi sociale, drepturi ale muncitorilor acest lucru trebuie încadrat de o relație: prin raport cu patronii, prin raport cu guvernării, dar nu ca lucruri în sine ce țin de esența individului izolat. Revendicările drepturilor omului, ale femeilor, ale handicapatilor sunt posibile numai datorită unei atitudini narcisiste egoiste, care fac abstracție de natura socială, politică, comunitară a omului⁸. Aceste drepturi se pretind a fi deduse din natura subiectului uman. Nu există drepturi ale omului, omul fiind concret are drepturi diverse și îndatoriri. Această concepție modernă și narcisistă are originea în filozofia nominalistă și voluntaristă, care afirmă o ontologie individualistă, în această concepție de origine ockhamiană neexistând decât indivizi, politica și rolul statului fiind reduse doar la satisfacerea nevoilor și dorințelor acestora⁹. Că dreptul este o putere de a acționa, fără ca să intervină nimeni este o concepție ce ține de tradiția nominalistă, care este reformulată și exprimată de către Th. Hobbes și care deschide drumul redefinirii omului modern ca și consumator.

Ideea totalitară și mult vehiculată a drepturilor omului are așadar rădăcini în istoria Europei, nefiind un adevăr universal valabil, așa cum se pretinde. Rădăcinile sale, ca și concepția despre om pe care o exprimă, ne trimit la o dispută care a fost esențială pentru teologia și filozofia medievală. Este vorba despre disputa realism-nominalism, la disputa

⁵ Ibidem, 96.

⁶ Idem.

⁷ Ibidem, 94.

⁸ Ibidem, 97.

⁹ Ibidem, 25.

privind o înțelegere raționalist-intelectualistă a lui Dumnezeu și una voluntaristă. O altă sursă a concepției legate de drepturile omului este, conform filozofului canadian, societatea medievală, care, spre deosebire de cea greacă, nu era definită exclusiv în termeni politici, fiind ferită astfel de a fi preluată de către despotism sau a deveni doar un câmp de manifestare exclusivă al politicului. Statul sau guvernarea nu erau identitatea societății, ci existau într-un câmp de relații și structuri care le limitau domeniul de influență. Așa se naște ideea occidentală de societate civilă. O altă sursă a limitării puterii politice era noțiunea de drept subiectiv, de drepturi naturale, legate de natura particulară a tipului medieval de autoritate. Relația de vasalitate este importantă. Aceasta era privită dintr-un punct cvasicontractual, relația dintre seniori și vasali fiind una pătrunsă de ideea obligației reciproce. Superiorul avea obligații față de supus, dar și supusul față de senior¹⁰. Suveranul se confrunta cu un corp social definit de un sistem de îndatoriri și drepturi și, pentru a realiza niște schimbări importante, îl obliga să obțină consimțământul supușilor. De asemenea, mai existau și Stările, care trebuiau convocate din când în când, atunci când era necesar să se procure resurse, să se meargă la război etc. Ideea de societate sau de comunitate prepolitică sau apolitică a fost reluată în teoriile dreptului natural modern, din secolele XVII și XVIII, precum cea a lui John Locke, care căutau să stăvilească avântul ideii de suveranitate absolută a monarhului, așadar de reconfigurare sută la sută politică a societății, dacă folosim limbajul lui Charles Taylor. Această nouă formulare afirmă că există societate, de fapt comunitate, înainte de a exista guvernare. Această comunitate exista datorită legii naturale, date de Dumnezeu, lege care însă înseamnă drepturi și nu îndatoriri, cum fusese până în evul mediu. Acea comunitate ipotetică exista prin exercitarea drepturilor pretins naturale¹¹. Iar ideea de societate la care conduce este aceea a unei organizări care funcționează de la sine, fără intervenție sau reglementare exterioare, precum piața în viziunea liberală și neoliberală. Așadar, societatea începe să fie înțeleasă ca economie, ca un sistem interconectat de schimburi, de producție și consum, dotat cu propriile legi, care trebuie să fie deservit de către politică, întărindu-se ideea unei societăți extrapolitice, și în ultimă instanță că structurile politice și sociale pot fi desfăcute și refăcute dacă nu servesc scopurilor propuse în domeniul extrapolitic¹². Așadar satisfacerea nevoilor devine suverană, lucru într-adevăr nou pe scena politică, iar facerea și desfăcerea structurilor politice și sociale este numită auto-determinare¹³. Această viziune numită extrapolitică sau

¹⁰ Charles Taylor, *Civil Society in Western Tradition* în (E. Groffier, M. Paradis, ed.) *The Notion of Tolerance and Human Rights. Essays in Honour of R. Klibansky*, Carleton University Press, Ottawa 1991, 123.

¹¹ Taylor, op. cit., 124

¹² Taylor, op. cit., 130.

¹³ Ibidem.

nonpolitică a societății duce însă la conceperea guvernării ca formă pură de administrare a societății, societatea începând să devină o colecție de componente din ce în ce mai autonome, una din formele sperate fiind aceea că societatea va deveni o formă pură de organizare întemeiată pe comerț, care îl va pacifica pe om, comerțul fiind ceea ce asigură legătura socială. Această societate nouă abandonează virtuțile eroice, dar și pe cele creștine, îmbrăcându-le, în teorie, pe cele ale producției pașnice („viciile private aduc beneficiile publice”). În esență, structurile politice devin doar instrumente pentru realizarea satisfacției maximizate a tuturor, fie în versiunea Mill, fie în versiunea Bentham. Se produce o marginalizare a politicului și a participării la guvernare, o retragere în spațiul privat, individual, unde se presupune că omul e suveran.

Dar mai există o sursă. Sursă de sorginte teologică și filozofică. Acest concept esențial pentru relațiile internaționale, dar și pentru gândirea omului provine din teologie și transcrie o concepție de sorginte nominalistă și voluntaristă a lui Dumnezeu. Aceasta din urmă pune accentul pe unitatea lui pe Dumnezeu și pe voința acestuia. Este un concept iscat din dezbaterile realism-nominalism din evul mediu, dar care are efecte și astăzi, dacă ne gândim la idolatrizarea individului și la reorganizarea și încercarea reorganizării masive a lumii și a tuturor aspectelor vieții oamenilor pe baza unor direcții exclusiv hedoniste. O privire în formarea conceptului de suveranitate ne oferă cartea *Sovereignty, God, State and the Self*. Argumentul acestei cărți este că modul modern de a concepe persoana, de fapt individualismul, este că acesta este înțeles pe modelul statului absolut suveran și izolat, conform unei ontologii superindividualiste produse de nominalism. Este în fond ideea unui sine iresponsabil care nu dă socoteală nimănui, el fiindu-și sieși lege așa cum a fost formulată această concepție de Jean Jacques Rousseau sau de Immanuel Kant. Ideea directoare este că ceea ce reprezintă statul suveran față de Dumnezeu suveran reprezintă sinele suveran față de statul suveran¹⁴.

Această genealogie a semnificației de suveranitate, așa cum se prezintă ea în relațiile internaționale și în teoria drepturilor omului, are la bază experiența personală a autoarei, ca și convingerea că știința politică și politica nu se pot rupe de dimensiunea morală, de cea teologică și de cea valorică, așa cum se obișnuiește astăzi, socotindu-se că acestea ar fi pur subiective, necuantificabile, neraționale, scăpând abordării experților și organizării manageriale a statelor. Este vorba de un tip de istorie a ideilor care urmărește transferul dintr-un domeniu în altul și modul în care semnificația și contextul original sunt uitate.

¹⁴ Jean B. Elshtan, *Sovereignty, God, State and the Self. The Gifford Lectures*, Basic Books, New York 2008, 159.

Cheia înțelegerii acestui concept stă în dezbateră teologică și filozofică dintre teologia scolastică realistă și nominalism. De asemenea, reamintește autoarea, trebuie luat în seamă că evul mediu nu era o epocă a unei organizării teocratice, ci că existau mai multe autorități, dintre care nici una nu putea pretinde suveranitatea sau suveranitatea absolută, chiar dacă Biserica avea o demnitate mai mare decât puterea temporală. Puterea temporală, dar și cea spirituală dar limitată în evul mediu, aveau prerogative destul de bine circumscrise, chiar dacă mai existau suprapuneri de jurisdicție în diferite domenii. În cazul suveranului, dacă acesta din urmă nu urmărea realizarea binelui comun și nu conducea conform dreptății, era considerat tiran și deligitimat, omul de rând fiind îndreptățit la rezistență și la revoltă. Cu alte cuvinte, conducătorul militar și politic era legat, era mărginit în exercitarea puterii, nefiindu-i permisă o exercitare abuzivă și în folos propriu. Una din forțele care îl constrângea pe rege în exercitarea puterilor era legea naturală, dar și legea popoarelor, ca și *Corpus Juris Civilis* – codul lui Justinian și normele, cutumele locale. Transformarea suveranității relative a unui rege sau conducător politic a avut ca și pricină transformarea reprezentărilor despre suveranitatea divină, despre atotputernicia divină, ca și deplasarea accentului de la Dumnezeu trinitar la un Dumnezeu conceput monist și auto-centrat. Nu numai că existau limite și constrângeri impuse suveranității, dar inclusiv legea, așa cum era concepută în manieră tomistă, nu era atotputernică și nu era menită să ia în stăpânire și să „rescrie” total, precum un program de calculator sau să o formateze, ca să folosim o metaforă din informatică. Legea poate deveni tiranică și pretins atotștiutoare, iar încercarea de a elimina toate relele poate duce la pierderea multor lucruri bune și necesare binelui comun. Legea tiranică este cea în dezacord cu rațiunea și cu binele comun¹⁵. O lege care se crede atotcunoscătoare și dorește să se impună în cele mai străfunde colțuri ale inimii omenești, sprijinită de forță, este o distorsiune a legii. Această viziune limitativă asupra suveranității și circumscrierii puterilor însă a dispărut în timp și s-a estompat, lăsând loc unei concepții absolute a suveranității, fie a conducătorului, fie a statului, fie a individului.

Concepția limitativă a suveranității era legată de conceperea sau de perceperea lui Dumnezeu sub latura Logosului, a cuvântului devenit om, dar și a Logosului ca rațiune, ca inteligibilitate. Viziunea despre Dumnezeu atașată ideii de lege naturală este cea a unui Dumnezeu cu valențe relaționale, nu a unui Dumnezeu închis, egoist, doar voind ceea ce vrea indiferent la consecințe. Aici este relevantă distincția dintre *potestas absoluta* și *potestas ordinata*. Prima distincție se referă la totalitatea posibilităților aflate la dispoziția lui

¹⁵ Jean B. Elshtan, *Sovereignty, God, State and the Self. The Gifford Lectures*, Basic Books, New York 2008, 19.

Dumnezeu înainte de a acționa, limitate doar de principiul noncontradicției, iar *potestas ordinata* se referă la ceea ce Dumnezeu face în mod actual și modul în care o face, astfel încât în ceea ce face El dă dovadă de regularitate și este de încredere. Acesta este un univers în care omul se poate întemeia pe ceva și în care voința autorităților și capacitate lor a-și exercita capricios puterea cunosc limite impuse de legea divină, de legea naturală, de *jus gentium* etc. Este o lume în care omul ca ființă rațională poate fi făcut să dorească binele. Legea naturală este concepută ca fiind accesibilă tuturor celor ce își folosesc rațiunea și care, pe această cale, află legea și scopurile pe care omul trebuie să le împlinească pentru a fi conform naturii sale. Legea naturală este parte a raționalității ce este prezentă în fundamentul tuturor ființelor umane și care are o valoare intrinsecă, care nu depinde de dreptul pozitiv sau de codurile civile, de legile statelor, cetățitorilor etc.¹⁶. Este concepția clasică a dreptului natural, așa cum sublinia și Leo Strauss în a sa *Natural Law and History*. Ea nu depinde de forța coercitivă a organizării statale. Autoritatea politico-militară era considerată ca fiind limitată de către legea naturală, care prescria scopul guvernării, adică stabilirea și menținerea dreptății, de către autoritatea lui Dumnezeu, ca și de existența bisericii. De exemplu, împăratul, ca membru al bisericii, ca și credincios, era supus autorității acesteia; în secolul al patrulea împăratul Theodosius a fost obligat de către episcopul Ambrosie să facă o ispășire publică datorită unui masacu la care a fost parte. De asemenea, tot Amrbosie precizează că magistratul civil nu are a se amesteca în treburile bisericesti, deci în jurisdicția bisericii, dar că orice creștin, orice funcție are, e supus autorității Bisericii. Împăratul, regele etc. nu trebuie să aducă ofensă, să întineze sau să se poziționeze contra celor ordonate direct de către Dumnezeu, deoarece și puterea lor, ca și funcția lor sunt tot de aceeași sorginte. Biserica și autoritatea spirituală nu intră în sfera de competență a monarhului, chiar dacă și acesta e reprezentatul lui Dumnezeu pe pământ. Iar John de Salisbury precizează că un tiran, așadar un rege care se delegitimează și încalcă legea naturală, un rege care nu urmărește binele comun poate fi asasinat, iar papa poate ordona subiecților să îl răstoarne: „No earthly ruler can claim an absolute, unconditional right to power. A king gone bad is a tyrant and, perforce, ceases to be a king: He is stripped of legitimacy.”¹⁷ Faptul că papalitatea ar putea îndemna sau avea dreptul de a-i împinge pe credincioși să dea jos un rege considerat tiran nu putea fi pe placul unor conducători puternici și ambițioși, dar nici papa, nici regele nu întruneau în persoana lor elementele sacrale și cele legale ale autorității, chiar dacă uneori între cele două autorități există suprapuneri și divergențe. Conceptul de rege nu este numai unul descriptiv, ci unul normativ, ce include în

¹⁶ Elshstan, op. cit., 14.

¹⁷ Op cit.,16.

esența sa idea de legitimitate, de drept de a conduce în anumite condiții. Chiar dacă idea că papa este cel ce conferă tronul și legitimitatea conducătorilor politici nu era în întregime acceptată de către conducătorii laici și nu avea prea mare popularitate printre aceștia, era general acceptat și respectat faptul că există limite impuse voinței principilor și legi ce erau exterioare controlului lor. Până în secolul al doisprezecelea nu a existat nici o autoritate care să se bucure de o suveranitate absolută. Acest lucru se va destrăma odată cu nașterea nominalismului și cu înțelegerea lui Dumnezeu nu ca Logos, ca Sf. Treime, ci ca loc al suveranității și voinței absolute. O astfel de concepție referitoare la Dumnezeu neagă, de exemplu, că puterea sa ar fi legată, limitată de ceea ce a făcut. Ca atare, ceea ce s-a făcut se poate desface. Dumnezeu în concepția puternic voluntaristă este modelul eroului S.F. care se întoarce în timp și modifică linia temporală. Așadar continuitatea lumii și inteligibilitatea ei dispar. Sunt aruncate în haos. Legile și creația sunt contingente, așadar legea naturală nu mai obligă și nu îl mai constrânge nici pe Dumnezeu în vreun fel și nici pe conducătorul politic sau pe om ca atare. Prin conceperea creației ca fiind un act pur al voinței lui Dumnezeu, o alegere printre altele, creația și legea naturală își pierd caracterul de necesitate și de raționalitate pe care îl aveau în concepția realistă – pe care o ilustrează cel mai bine Toma din Aquino. Scrierile lui William of Ockham au dus la distrugerea fragedei sinteze medievale, a echilibrului dintre moștenirea filozofiei grecești, făcând aici trimitere la Platon în *Timaios* și Biblie cu Dumnezeu ei atotputernic și cvasiarbitrar, întruchipat și exemplificat în patimile lui Iov¹⁸. Concepția unui Dumnezeu care se supune pe sine legii naturale pe care o creează, creație care este naturală și în conformitate cu rațiunile divine, această concepție este văzută ca o sinteză între demiurgul platonician și concepția biblică, ideile și formele preexistente devenind rațiunile din „mintea” lui Dumnezeu, neexistând o diferență între voință, intelect, rațiune divină. Puterea sau voința divină este înțeleasă cu ajutorul distincției deja menționate între *potentia asboluta* și *potentia ordianta*, *potentia absoluta* fiind în acest caz gândită în afara și fără referință la grație, la har, la moralitate, așadar la *potentia ordinata* sau la Întrupare și Înviere. Pentru concepția realistă *potentia absoluta* este gândită la modul ipotetic, pe când pentru concepția nominalistă și voluntaristă este actuală, nu e ceva în afara grației, a lumii etc. Sinteza medievală dintre filozofia greacă și moștenirea biblică aduce cu sine încercarea de a împăca viziunea unui Dumnezeu atotputernic, atoateștiutor, a cărui voință nu cunoaște limite cu viziunea grecească a unei ordini cosmice, care conferă inteligibilitate lumii, născându-se concepția despre un Dumnezeu transcendent, dar care este și binele către care

¹⁸ Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights. Continuity and Discontinuity in the History of Ideas*, The Continuum International Publishing Group, New York London, 2005, 45-47

tinde creația. Așadar se încearcă conceperea unu Dumnezeu transcendent, care implică crearea unei legi natura morale și judiciare, prezentă peste tot în creație, imanentă acesteia. Inclusiv ceea ce a fost numit mai târziu lege a naturii a fost considerată o manifestare a acestei rațiuni interne existentă în creație¹⁹. Exista așadar pericolul de a reduce statul ontologic al lui Dumnezeu la cel de demiurg platonician, astfel încât tensiunea dintre concepția biblică și cea grecească a fost transpusă în cadrul unei psihologii divine, ea ajungând să se exprime mai târziu în antiteza dintre libertate/necesitate. Conform acestei concepții ființele dotate cu rațiune participă la legea naturală și o pot înțelege așa, pot discerne care sunt scopurile naturii umane și se pot comporta ca atare. Ele pot cunoaște și creația, pot înțelege structura acesteia și rațiunile lucrurilor. În schimb, în concepția nominalist-voluntaristă, care accentuează voința și intensifică suveranitatea lui Dumnezeu, lucrurile se schimbă. Legea naturală, ca și legile naturii, nu sunt intrinseci creației. Ele sunt impuse din afară, printr-un act arbitrar de voință, neexistând o inteligibilitate proprie acestor lucruri ce alcătuiesc creația, deci nici o lege de natură intrinsecă, care să prescrie modul în care aceste lucruri se comportă, sau dacă au vreun *telos* anume. *Patternurile* de comportament pe care le arată lucrurile, ființările sunt contingente lor, fiind impuse din afară. Natura, creația, universul fiind nu un întreg curent, ci mai degrabă un agregat de lucruri individuale, fără conexiuni intrinseci, izolate, pot fi înțelese izolat unele de altele. Cunoașterea lor nu ne oferă vreun înțeles al existenței lor²⁰. Așadar o afirmare a suveranității și voinței absolute a lui Dumnezeu merge mână în mână cu o ontologie individualistă și va produce o îndreptare a atenției spre construirea unei cunoașterii experimentale, datorită contingenței lumii și a legilor care o conduc; prin afirmarea contingenței lumii și a creației, demersul silogistic de sorginte aristoteliană, care urmărea atingerea principiului, gândit ca premiza majoră a tuturor silogismelor ce decurg din ea, nu mai este o metodă pentru explorarea lumii și a legilor naturii. Comportarea lumii, a ființărilor nu poate fi inferată din nici un set de principii prime și de aceea trebuia elaborate metodologii experimentale și de observație. Ceea ce putea limita puterea lui Dumnezeu nu este legea naturală sau faptul că a creat și creaturile sale, ci doar o hotărâre pe care o ia El însuși, stabilind un numit curs de acțiune sau de comportare vis-a-vis de creaturi. El se autolimitează printr-o „necesitate ipotetică sau condițională”, acest *pattern* de comportare fiind cunoscut nu printr-o teologie sau revelație naturală, ci doar prin intermediul Bibliei. Această concepție asupra legilor date de Dumnezeu și această ontologie individualistă a fost preluată de către filozofie în secolul șaptesprezece și optsprezece, considerându-se că lipsa unei constanțe de

¹⁹ Oakley, op. cit.,50.

²⁰ Ibidem, 53.

tip matematic a lor, ci doar existența unei regularități ce nu are necesitate absolută, trimite la faptul că aceste legi provin de la un Dumnezeu-voință absolută Iar ontologia individualistă s-a impus astăzi, fiind cea care se exprimă în ideologia drepturilor omului și a absolutizării consumului, în capitalismul managerial. Libertatea încetează să mai fie o relație, cel puțin în accepție pozitivă.

Din momentul în care această concepție se aplică la domeniul politic, și acest lucru s-a petrecut deîndată ce concepții voluntariste și nominaliste despre Dumnezeu s-au formulat și au intrat în circulație, se schimbă modul de a concepe și autoritatea, fie ea spirituală sau temporală, ca și modul de a înțelege și gândi legea. Autoritate și legea sunt și ele concepute voluntarist. Legea nu mai exprimă o rațiune, ci e expresia și formularea unei voințe, a legislatorului, a părții dominante a cetății (Marsillio de Padova) a poporului etc. Odată cu Ockham a apărut o nouă filozofie politică și autoritatea, fie spirituală sau temporală, este concepută la modul *command-obedience*. „When Ockham appeals to nature and natural law, he means a law imposed on human beings and the universe by divine fiat – an outside coercive and impositional command: the primacy of will over reason.”²¹ Au existat și disputele dintre autoritatea papală și cele temporale, unde demnitatea superioară a autorității spirituale nu era văzută cu ochi buni de către anumiți principii, regi etc., care, în calitate de credincioși, erau supuși autorității bisericii. Deși la 497 fusese formulată doctrina celor două săbii, datorită evoluției social-politice papalitatea a formulat doctrina, de exemplu prin Grigorie al VII sau mai târziu prin Inocențiu al III-lea în anul 1198 și Bonifaciu al III, care făcea din papă autoritatea supremă inclusiv în domeniul temporal. Inclusiv spada era de autoritatea bisericii. Toți cei ce se simțeau neîndreptățiți de către autoritatea politică puteau fi eliberați de jurământ cu ajutorul bisericii. Această doctrină a unei suveranități absolute a fost adoptată de către rivalii puterii spirituale, așadar de către puterea laică, care vedea sau justifica această pretenție prin necesitatea stabilirii și menținerii unei ordini pe un teritoriu anumit. Dar alături de această justificare mai apar altele ce provin din traducerea și încorporarea dreptului roman. Una dintre contribuțiile dreptului roman este că există autoritate legitimă a statului provenind de la popor (venită de la poporul roman reprezentat ca fiind unitar într-un subiect), statul fiind conceput după modelul proprietății private, așadar nesupus controlului public și după modelul domniei familiale a tatălui. Suveranitatea statului va fi concepută conform valabilității subiective, deoarece poporul roman era reprezentat ca un subiect. Redescoperirea conceptului de proprietate privată absolută ca și emergența statelor

²¹ Elshtain, op. cit., 40.

naționale este concomitentă²², însă a mai durat până să fie formulată complet de către legiștii francezi, care au formulat ideea de suveranitate într-un mod clar, culminând într-un târziu în doctrina monarhiei absolutiste. Această doctrină a fost folosită de regii naționali pentru a se delimita de influența Romei, de a-și menține autonomia și a realiza centralizarea teritoriului. Această doctrină însă își are niște rădăcini puternice în ideea supremației papale și a legii romane, care a fost scoasă la lumină de către Griogrie al VII-lea pentru a face rivalilor politici, mai ales lui Henry al IV, care a făcut și el apel tot la dreptul roman. Formula suveranității a fost una absolută. Această suveranitate trebuia să fie totală, să fie concentrată într-o singură persoană, de unde și elaborarea ideologiei dreptului divin al monarhului²³. Este o concepție monistă, monarhul fiind deasupra legii, nimeni în afară de Dumnezeu neputând să îl judece sau să îl tragă la răspundere. Însă această concepție a contribuit la crearea și unificarea statelor naționale, la eliminarea acelor mini-suverani, care erau baronii medievali și au făcut posibilă crearea unui stat care să aplice drepturile omului, de pildă.

Această teologie nominalist-voluntaristă a condus inclusiv la apariția protestantismului, cât și la nașterea ideii de suveranitate națională absolută, la dogma salvării numai prin credință și, indirect, la o concepție care acordă valoare morală doar intenției și nu consecințelor faptelor efectuate în concordanță cu acea intenție, ca și ruptura dintre omul interior și cel exterior, unul fiind liber și suspus lui Dumnezeu, celălalt fiind supus legilor și stăpânirii exterioare care există pentru a mai înfrâna păcatul. Datorită negării universului inteligibil și ordonat al realismul scolastic și al accentuării moniste a voinței lui Dumnezeu, cât și a tezei că numai Dumnezeu mântuiește și că poate să îi mântuiască pe cei răi și să îi piardă pe inocenți s-a produs distrugerea unității Bisericii occidentale și la crearea unor biserici naționale, negându-se orice fel de autoritate a papalității în domeniul spiritual și al Imperiului. Crearea unor Biserici naționale este un paradox, deoarece interpretarea pe care o conferă Luther mântuirii, chiar dacă acceptă euharistia, este tot una voluntaristă, care distruge ierarhia Bisericii. Numai Dumnezeu mântuiește, iar credinciosul poate dobândi mântuirea prin contactul exclusiv cu Biblia. Sinele luteran este astfel liber, în sensul că este liber de necesitatea de a efectua anumite acte morale, religioase sau ceremoniale pe care le prescria biserica catolică. În sensul acesta el este deja suveran și liber de autoritatea religioasă. Luther însă nu a fost de acord cu subiectivismul care decurgea din tezele sale, însă ele au dus la distrugerea și la contestarea autorității bisericii pe plan spiritual, deschizând drumul monismului suveranității autorității politice. Se deschide calea considerării a ceea ce ține de

²² Elsthain, op. cit., 41.

²³ Ibidem, 43.

credință, biserică, morală ca fiind doar pur subiectiv, neavând nimic de spus în spațiul social. Dar protestantismul nu neagă autoritatea politică, ci din contră creează premisele suveranității absolute ale acesteia. Creștinul trebuie să i se supună în problemele ce privesc exteriorul, deci nu omul interior. Cu are excepții se poate deroga creștinul (protestant) de la supunerea față de autoritatea exterioară²⁴. Războaiele civile care au bântuit Europa sunt o consecință a teologiei și filozofiei voluntarist-nominaliste. Un prima acord și pas către suveranitatea națională a fost Pacea de la Augsburg din 1555, iar apoi cea de la Westfalia, din 1648, care a pus bazele ordinii internaționale moderne. La Augsburg li s-a recunoscut principilor și prinților dreptul de a impune o anumită credință într-un anumit teritoriu. Suveranitatea apare legată de ideea de teritoriu, așadar de o sferă de acțiune bine delimitată. O dată cu Luther însă dispare ceea ce în evul mediu era numit drept la rezistență, acest drept ne mai fiind recunoscut în Germania și ne mai fiind tolerată o altă confesiune în afară de cea protestantă în teritoriile în care această confesiune a fost impusă. Ideea de suveranitate absolută se exprimă și în calvinism unde se neagă dreptul persoanelor private de a comite tiranicid sau de a nu se supune unui rege tiranic, deoarece chiar și guvernații nedreți sunt de la Dumnezeu și trebuie ascultați, menirea lor fiind aceea de a stăvili răul și păcatul. Magistratul își primește sabia și misiunea direct de la Dumnezeu, acesta acordând direct anumite prerogative statului și Bisericii. Tot în concepția calvinistă, cvasi-teocratică, nu legea naturală trebuie respectată de către stat și cetățeni, ci direct poruncile divine, legea divină. Întrucât statul trebuie să realizeze și să impună legea divină pe pământ, să stăvilească păcatul, autoritatea lui nu este de contestat. O lipsă a autorității religioase sau spirituale poate să facă ca statul suveran absolut să produce orori înfiorătoare, așa cum indivizii fără restricții și nelimitați de o autoritate exterioară sau interioară pot face.

Va urma

²⁴ Ibidem, 80.