

VALORILE JURIDICE ÎN DISCURSUL DOCTRINAR ȘI FILOZOFIC

Dumitru BALTAG, doctor habilitat în drept, profesor universitar (ORCID: 0000-0001-6966-7119)

Rita MUNTEANU, doctor în drept, conferențiar universitar (ORCID: 0000-0003-2063-824X)

LEGAL VALUES IN DOCTRINAL AND PHILOSOPHICAL DISCOURSE

Legal values over the centuries become an integral part of our society, creating a sense of community and belonging, helping to establish meaningful relationships between individuals. Legal values encourage the creation of an environment of mutual understanding and respect. Understanding and respecting legal values is essential for all of us, and every society in turn aims to promote and propagate these values through its members. In this article, we analyze some ideas regarding the multidimensional conception of legal values. With this aim, conclusions were examined regarding the point of view of legal doctrine on the theory of values, especially in public discourses, reflections, findings and published materials, using an interdisciplinary approach.

Key words: legal values, philosophy of law, social values

Valorile juridice de-a lungul secolelor devin parte integrantă a societății noastre, creând un sentiment de comunitate și de apartenență, ajutând la stabilirea relațiilor semnificative între indivizi. Valorile juridice încurajează crearea unui mediu de înțelegere și respect reciproc. Înțelegerea și respectarea valorilor juridice este esențială pentru noi toți și fiecare societate, la rândul său, are în vedere promovarea și propagarea acestor valori prin membrii săi. În acest articol, analizăm câteva idei privind concepția multidimensională a valorilor juridice. Cu acest scop, au fost examinate concluzii cu privire la punctul de vedere a doctrinei juridice asupra teoriei valorilor, în special în discursurile publice, reflecții, constatări și materiale publicate, folosind o abordare interdisciplinară.

***Cuvinte-cheie:** valori juridice, filosofia dreptului, valori sociale*

Cuvântul latin „*valeo*” însemna inițial putere și apoi a ajuns să însemne „*a fi eficient și acceptabil*”. În franceză termenul „*valeur*” înseamnă excelență.

După Platon „valorile sunt ceva firesc și obiectiv”¹; ceea ce este valoros poate fi calculat și evaluat într-un mod determinant. Însă, diferențierea calităților evaluative a valorilor provoacă dificultăți. Fenomenele sau obiectele, ele însuși întruchipează o contradicție obiectivă, pe motiv că evaluarea lor variază subiectiv. Așadar, ca consecință, Platon consideră că orice fenomen sau obiect îmbracă anumite caracteristici — „calități evaluative — utile”², care dau înțelegerea absolută a valorilor și

1 M. M. Mackenzie. Plato's moral theory. În: Journal of medical ethics, nr. 11, 1985, p. 88-91.

2 Idem.

ele ne oferă cunoașterea a ceea ce este mai bun. Deci, valorile sunt obiective și pot fi percepute în mod natural în lumea fizică; și apreciate cu adevărat ce este mai bun. În același timp, orice obiect valoros din lumea fizică, din anumite perspective este *ipso facto* (fără valoare) la un moment dat sau în anumite condiții. Astfel, pentru a percepe ceea ce este cel mai valoros, ar trebui să utilizăm prin raționament mijloace intelectuale pentru a înțelege „*forma frumosului*” și a exclude valorile dubioase ale lumii imperfecte.

Ca un sinonim al valorii Platon susține „*Ideea Binelui*” („*Binele cel mai Înalt, Universalul*”), care este în același timp binele metafizic suveran al universului și binele moral ideal al vieții umane.

Pentru Aristotel „*Binele suprem sau Suveran*” se raportează la „*Fericire*”. Fericirea aristotelică este compusă ierarhic din trei elemente, acordând primul loc înțelepciunii, care în esență este o activitate imanentă și contemplativă. Pe locul doi vine *virtutea* (*arête*). Aristotel susținea că cheia fericirii este practicarea *virtuții*, care este în acord cu rațiunea umană. Fericirea supremă — *eudaimonia* — poate fi atinsă doar prin practicarea virtuții. Viața conform virtuții este o parte integrantă a împlinirii depline a naturii umane. În acest context, *libertatea de alegere* este subliniată în mod deosebit de Aristotel. *Plăcerea* ocupă locul al treilea și apare ca un adaus la această construcție, existând ca un rezultat necesar, ca o primă firească a unei vieți oneste.

Pentru Aristotel cea mai bună modalitate de organizare a statului este cea care creează cea mai mare fericire cetățenilor. *Sistemul politic și democrația ideală* îndeplinește aceste criterii și permite dezvoltarea *virtuților* care confirmă interesul comun, permițând dezvoltarea unei clase dezirabile de mijloc. Aristotel recunoaște formele pe care le poate îmbrăca statul: tirania, oligarhia și democrația, prima este caracterizată de despotismul unui conducător, a doua prin puterea celor bogați și a treia prin puterea săracilor.

Sf. Toma d'Aquino a preluat de la Aristotel noțiunea de *asummum bonum* — spre care este îndreptată toată activitatea umană. *Bunătatea* este o calitate de superioritate, și se regăsește în toate categoriile de ființe. Pentru Aquino se dovedește că tot ceea ce este actual, este un obiect al dorinței. Având în vedere că tot ceea ce este actual este un obiect al dorinței, rezultă că totul actual este bun. Dar, dacă ființa și bunătatea sunt într-adevăr aceleași, iar răul este opusul bunătății, atunci răul nu poate fi ființa. Răul nu poate consta în nimic din ceea ce există, nicio entitate. Mai degrabă, trebuie să conștientizăm în absența a ceva. Astfel, Aquino explică expresia bine cunoscută în Evul Mediu: „*the good is what everything desires*”.

Dreptatea este virtutea care îndreaptă acțiunile oamenilor unul către altul și spre binele tuturor, binele părților și binele întregului — binele comun -, ne spune Sfântul Toma. Iar binele comun este binele universului.

Stoicismul aduce o contribuție impresionantă în filosofia moralei, insistând asupra caracterului interior al virtuții, subliniind în mod clar acel aspect al binelui care este apreciat ca o valoare — *bonum honestum*. Etica stoică este o etică a *valorii pure, valoarea morală*, devenind scopul suprem al eticii stoice sau mai degrabă

recunoașterea îndumnezeirii virtuții morale. Virtutea este considerată *singurul Bine* pentru că, virtutea aduce întotdeauna beneficii persoanei virtuoză. Aceasta i-au determinat pe stoici să clasifice orice altceva decât virtutea ca „*adiaforon*” — lipsit de valoare³.

După Cicero valoarea își găsește expresia în concepția dublă a ordinii și libertății (*imperium et libertas*) și „scopul unei societăți a fost de a stabili și menține acest principiu”. Cicero a mai sugerat că comunitatea umană este legătura dintre oameni. El a căutat izvoarele dreptului și dreptății „în natură”⁴, a descris rolul umanității prin aplicarea rațiunii, care ar trebui să guverneze (și preceda) toate actele pozitive ale statului.

Cicero merge și mai departe, încercând descoperirea aranjamentelor instituționale care ar asigura și perpetua cel mai bine dreptatea pentru oameni, prin structurile guvernării constituționale. El considera orice „republică” adevărată („*res publica*”) ca fiind o valoare (proprietate) a poporului („*res populi*”), când oamenii se unesc pentru a urmări dreptatea comună și binele lor comun.

Dacă o viață bună este posibil doar sub un guvern constituțional echilibrat, atunci toate societățile ar trebui să devină republici... Cicero a susținut, că cea mai eficientă formă de guvernare ar fi cea „mixtă” („*moderatus et permixtus*”), combinând și echilibrând cele mai bune și diverse instituții publice. Fiindcă „libertatea” („*libertas*”), de exemplu, („*qua quidem nihil potest esse dulcius*”) prosperă cel mai bine într-un stat în care oamenii au puterea supremă și toți cetățenii au drepturi legale egale⁵. Iar toți oamenii în totalitate au capacitate de a raționa, pe care Cicero o numește *virtute particulară umană*⁶.

Caracterul dreptului natural („*ius naturae*”) ca *cadru* în care societatea umană s-ar dezvolta a fost specificat de H. Grotius. Într-un prim sens (obiectiv), *ius* semnifică „ceea ce este drept”, oferind explicația că „nedrept este ceea ce respinge societatea creaturilor rezonabile”⁷.

Al doilea sens, pe care l-a atribuit autorul sintagmei, *ius* este „o calitate morală incorporată persoanei, care-i permite să aibă sau să facă ceva pe dreptate”. Grotius susține că aceste drepturi izvorăsc din relațiile de *justiție comutativă* (*commutative justice*)⁸. El face diferențierea între două tipuri de drepturi subiective: cele pe care le-a numit „facultate” („*facultas*”) și cele pe care le-a numit „aptitudine” („*aptitudo*”). Noțiunea *facultas* acoperă „dreptul corect și strict luat”. Fiecare ființă umană posedă astfel de *facultăți* doar în virtutea faptului că este umană. Ansamblul de relații dintre

3 J. Mollison. Nietzsche's functional disagreement with stoicism: eternal recurrence, ethical naturalism, and teleology. În: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 38, Nr. 2, 2021, p. 179.

4 M. Tullius Cicero. *De legibus*. (trad. de Georges de Plinval). Paris. Belles Lettres. 1959.

5 M.N.S. Sellers. *The influence of Marcus Tullius Cicero on modern legal and political ideas*. University of Baltimore Law, 2009. p. 7.

6 *Idem* p.8.

7 H. Grotius. *De iure belli ac pacis: A Report on the Worldwide Census of the Fourth Edition* (1632, Janssonius), 2023. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4331742

8 *Idem*

astfel de facultăți (sau deținătorii acestora) a fost numită de Grotius *justiția expletivă* („*justiția comutativă*“) — justiția, care privește relațiile dintre indivizi, cu emfază pe schimbul echitabil de bunuri și îndeplinirea obligațiilor contractuale.

Cel de-al treilea înțeles al lui *ius* este egalat de Grotius cu cel al „legii“ („*Lex*“). Legea era ceea ce explica identitatea eternă a unui stat. Grotius a scris că legea națiunilor este „sufletul“ unui stat, referindu-se la structura de bază a drepturilor individuale și la datoria magistratului de a le pune în aplicare⁹.

Augustin „dorește adevărul de dragul fericirii“¹⁰. Privirea către o viață viitoare îi permite lui Sf. Augustin să susțină că *fericirea* este axată pe credința în *Dumnezeu*. „Cineva este binecuvântat doar dacă a făcut-o tot ceea ce vrea și nu vrea nimic greșit („*habet omnia quae vult, et nihil vult male*“). El va numi această condiție de satisfacție completă — „*beatitudo*“. Deci, prin credință, cineva poate găsi virtutea. Statul este necesar, în opinia lui Augustin, pentru a rezolva o contradicție primară esențială a relațiilor umane: *omul dorește pacea și dreptatea*, dar este incapabil să o realizeze din cauza dorinței sale de dominare și, în plus, a incapacității sale de a răpune această poftă prin voința sa neputincioasă. ... Statul asigură o ordine aproximativ dreaptă, pentru a controla discordia și a păstra condițiile potrivite pentru credința unui individ. Statul este singurul responsabil pentru menținerea păcii.

Fr. Bacon este istoricul chemat să analizeze etapele progresive de *certitudine*. *Certitudinea* este o componentă importantă a dreptului, încât fără certitudine legea nu poate fi justă. Bacon face distincție între diferitele tipuri de legi „*consuetudines naturae*“ (legile naturii) și „*leges fundamentales et communes*“ (legile fundamentale și generale). Pentru ca o lege să fie bună (*bona lex*), susține Fr. Bacon, ea trebuie să fie incontestabilă în promulgare (*intimatione certa*)¹¹.

După Descartes aceste „*adevăruri eterne*“ sunt necesare. „Așa cum lumea fizică și tot ceea ce este în ea depinde de voia lui Dumnezeu, la fel și adevărurile eterne a logicii și a matematicii depind de voia lui Dumnezeu. Legile naturii explică de ce lumea este așa cum este“¹². În sensul său absolut (*legis nomen absolute*) legea, comentează Spinoza, acționează într-o manieră determinată, depinzând de necesitatea Naturii sau de voința umană. Legea Naturii este una care decurge în mod necesar din însăși natura lucrului. Oamenii nu pot încălca sau nu pot să nu se supună legii divine. Legea care depinde de voința umană și care ar putea fi numită statut („*jus*“), este una pe care oamenii o ordonează cu scopul de a face viața mai sigură și mai convenabilă („*ad tutius, et commodius vivendum*“). „Depinde de voința umană ca oamenii să renunțe sau sunt obligați să renunțe la drepturile lor naturale și se obligă să trăiască

9 M. Koskenniemi. *Imagining the Rule of Law: Rereading the Grotian ‘Tradition’*. În: *The European Journal of International Law* Vol. 30 no. 1, 2019, p.17-52.

10 E. Gilson *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York: Random House, 1960, p. 5.

11 H. Wheeler. *The Invention of Modern Empiricism: Juridical Foundations of Francis Bacon’s Philosophy of Science*, 1983.

12 N. Rockwood. *Descartes on Necessity and the Laws of Nature*. În: *Journal of Analytic Theology*, Vol. 10, 2022, p. 277-292.

sub anumite *rationi vivendi*¹³. *Ratio vivendi* se referă în mod specific la legea umană sau la statute specifice — observați pluralul. Semnifică aranjamentele de locuit care permit suspendarea legii.

Scopul legii umane, este protecția vieții și a statului („*republicam*“), susține Spinoza, în timp ce pentru legea divină este cunoașterea lui Dumnezeu ca singurul bun suprem pentru om („*solum summum bonum*“). Ultima constă în perfecțiunea inteligenței noastre („*intellectus*“) ca mijloc de a ne asigura utilitatea („*utile*“), în care constă *binele suprem*. Binele suprem („*summum bonum*“) este binele cel mai mare al celor care caută virtutea, el este comun tuturor, și-i poate bucura de toți în mod egal¹³.

Machiavelli analizează *statul* ca pe o structură organizată și supremă în controlul său asupra afacerilor sale interne și externe. În acest sens, *statul* trebuie să asigure *securitatea* și *apărarea națională* împreună cu *justiția socială* și *statul de drept* și să-și asigure o reputație la nivel internațional.

O altă componentă a prescripției pentru *statul ideal* a lui Machiavelli, este *menținerea ordinii publice* în stat necesară pentru asigurarea egalității sociale în cadrul societății civile și să admită indivizilor statului să-și caute dreptatea în cadrul sistemului juridic. În discuția despre importanța *securității naționale*, Machiavelli subliniază superioritatea existenței unei armate populare spre deosebire de folosirea trupelor mercenare. *Loialitatea și dragostea față de țară* ar trebui să fie legate de armată în cadrul statului. *Aspectul național* este de importanță fundamentală pentru menținerea capacităților de apărare și supraviețuire ale statului susține autorul. Machiavelli nu ignoră religia și morala. El propune ca *statul* să folosească religia și biserica ca instrumente de creare a gândirii naționale, care vor ajuta satul în păstrarea păcii și ordinii în societate. Dar el exclude moralitatea absolută care nu este posibilă nici de dorit în politică.

Teoria privind *statul puternic* propus de Machiavelli în sec. al XVI-lea au fost preluată de filozoful englez Thomas Hobbes, care explică originea statului și natura puterii suverane. Esența filozofiei hobbeiene constă în susținerea „*statului absolut*“, care a luat ființă ca urmare a contractului social. Oamenii s-au contractat între ei pentru a forma o societate civilă, renunțând la drepturile lor naturale unui superior comun cu obligația de a se supune lui. *Puterea suverană* devine un atribut necesar al statului. Ea este absolută, irevocabilă, nelimitată, netransmisibilă și inalienabilă. Suveranul este și creatorul *proprietății*. Ceea ce oamenii au în stare naturală este o simplă posesie care nu conferă drepturi. Astfel, Hobbes tratează proprietatea individuală ca o convenție umană, dependentă de un sistem legal susținut de puterea coercitivă a unui suveran absolut.

Hobbes aduce o contribuție distinctă asupra *libertății* care lasă un impact profund asupra tradițiilor liberale din opera sa. Hobbes oferă propria definiție a libertății ca fiind „*absența totală a impedimentelor externe*“ — capacitatea de a face ceea ce

13 A. K. Kordela, D. Vardoulakis. Spinoza's Authority. Volume II: Resistance and Power in The Political Treatises. Londra: Bloomsbury, 2018, p. 45-66.

dorește¹⁴. Din poziția autorului, libertatea în sensul ei primar este ceva pe care toată lumea și-o dorește. El recunoaște două forme de libertate: prima, este libertatea individuală de a alege liber între anumite variante — „*libertatea ca non-obligație*“ (de exemplu, testamentul); iar a doua — „*libertatea adevărată*“ a unui subiect: actele pe care un subiect nu poate fi obligat să le facă chiar dacă sunt cerute de lege — „*libertatea ca non-obstrucție*“ (de exemplu, încheierea unui contract)¹⁵. Pentru a preveni „discordia și războiul civil“ care pot sfâșia națiunea, Hobbes propune crearea unei „puteri comune“ care să-i țină pe oameni în frâu. Hobbes îl consemnează pe suveran și îl folosește pentru a *restrânge libertatea* supușilor, conferindu-i monarhului „autoritate absolută asupra tuturor“. După Hobbes, drepturile, dreptul pozitiv și suveranitatea formează o unitate.

Lucrările lui Hobbes conțin și înțelegerea „*securității*“, pe care el o consideră esențială pentru existența societăților¹⁶. Lipsa oricărei securități îi face pe oameni să trăiască într-o frică permanentă. Unde este vorba de frică acolo apare o formă de non-securitate. Pentru a suprima frica, trebuie stabilită securitatea. Astfel, viziunea lui Hobbes poate fi interpretată ca o descriere a modului în care instituțiile politice sunt justificate și ar trebui să fie modelate în vederea menținerii securității.

J. Locke susține poziția lui Hobbes cu privire la duritatea stării naturii, care necesită un contract social pentru a asigura pacea. Drepturile naturale există în stare naturală și nu pot fi niciodată luate sau să fie renunțate voluntar de către indivizi. Aceste drepturi sunt „*inalienabile*“.

Deși Locke susține că libertatea de gândire, de vorbire și de religie sunt valori fundamentale, el credea că *proprietatea* este cel mai important drept natural.

Pentru Locke, problema esențială nu mai este guvernarea, ci constituirea unei civilizații bazate pe reguli și un sistem legislativ care să aducă la un sistem administrativ sănătos și la limitarea puterii discreționare a statului. Guvernul, în opinia filosofului, este necesar pentru a promova *binele public*, adică pentru a proteja *proprietatea*. Relațiile dintre oameni sunt relații de putere, dar dreptul nu este o expresie a acestor relații, ci o legătura dintre o ființă umană liberă cu o altă ființă liberă, o relație realizată prin egalitate. *Dreptul de a fi liber* face fericirea omului și se reflectă în posibilitatea de a deține bunuri.

Iluminismul a ajutat la largirea ariei valorilor fundamentale: *libertate, egalitate, democrație* etc., deschizând calea pentru recepționarea acestor idei la nivel universal. Operele lui Montesquieu și Rousseau au depășit instituțiile existente, propunând noi principii de guvernare bazate pe rațiune și studiu comparat.

Ch. L. Montesquieu analizează legea pentru a oferi argumente în favoarea mai multor idealuri, inclusiv *libertatea* — „*la liberté, ce bien qui fait jouir des autres biens*“¹⁷.

14 Idem

15 Ph. Pettit. Liberty and Leviathan. Princeton University, USA. Nr. 4(1), 2005, p.131-151. https://www.princeton.edu/~ppetit/papers/LibertyandLeviathan_PPE_2005.pdf

16 Ts. Hobbes. Leviathan. Reprint from the edition of 1651. Oxford, UK: Clarendon Press, 1929. p. 97.

17 Ch. L. Montesquieu, The Spirit of the Laws. (1748). Kitchener, 2001.

El recunoaște libertatea existentă numai în limitele legii. Cetățenii sunt „cu adevărat liberi” când sunt „supuși numai puterii legii”¹⁸.

„*Libertatea politică a subiectului*” este cel mai eficient protejată prin *separarea puterilor*, argumentează Montesquieu¹⁹. Libertatea despre care ne vorbește autorul, promovează repartizare puterii între actorii politici într-un mod care minimizează oportunitățile pentru ca acești actori să determine în mod concludent raza de acțiune a puterii lor.

Montesquieu, recunoaște „trei feluri de putere”: puterea legislativă se extinde asupra tuturor legilor, inclusiv inițierea, adoptarea, modificarea și abrogarea lor; puterea executivă — aceea de a executa hotărârile publice și puterea de a judeca (*puissance de juger*) — hotărâri autorizate de soluționarea a litigiilor și de pedepsire²⁰.

J. J. Rousseau a recunoscut că dreptul la libertate și egalitate este un „*drept natural*” și o cerință inerentă a ființei umane. Rousseau crede că „omul se naște liber”²¹. Trăind într-o stare naturală libertatea omului nu este îngrădită; aceasta înseamnă libertate absolută. Prin urmare, fiecare persoană trebuie să aibă grijă de existența sa. În starea naturală, oamenii li se permite să trăiască și să acționeze conform instinctelor lor, fără a fi împiedicați de nicio lege²². În esență, ele sunt drepturi inalienabile și inalienabile în natura umană.

Potrivit lui Rousseau, este necesar să se facă distincția între *libertatea naturală*, care este limitată la capacitățile fizice ale unui individ, de *libertățile civile*, care exprimă voința generală a colectivității. Rousseau vine cu argumentul că libertatea naturală nu este una absolută, oamenii trebuie să renunțe la această libertate pentru a se bucura de libertate în societatea civilă; omul trebuie să renunțe la libertatea autentică pentru binele comun²³.

Egalitatea pentru Rousseau a fost parte integrantă a instituțiilor societății civile, care și-a găsit forma ideală într-o ordine politică democratică.

Rousseau ne vorbește că libertatea și egalitatea în societatea civilă se conturează în *proprietate*, și cea mai înaltă fiind libertatea politică, libertatea de gândire și libertatea de exprimare. În plus, aceste libertăți trebuie reglementate prin lege și aplicate în viață.

În conjunctura convenției sociale la care au aderat membrii comunității, este necesar de o *putere* care să acționeze ca o „progres” pentru toate acțiunile și ideile societății. Rousseau o numește „*voință generală*” și „*suverană*”, caracterizând-o ca pe o premisă a contractului social. Astfel, statul este rezultatul acordului dintre oameni

18 E. Faguet. *Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*. În: *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, 1902, p. 45-48.

19 L. Claus. *Montesquieu's Mistakes and the True Meaning of Separation*. University of San Diego, 2004, p. 1-55. https://digital.sandiego.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=lwps_public

20 Ch. Montesquieu, *The Spirit of the Laws*. (1748). Kitchener, 2001.

21 J.-J. Rousseau. *On the Social Contract*. (Traducção de T. D. Hoang). Hanoi: World, 2018.

22 C. H. Nguyen. *The concept of freedom as a basic human right in Rousseau and Tocqueville's thought*. *Journal of Human Studies*, Vol. 2, n. 77, 2015.

23 J. J. Rousseau. *On the Social Contract...* p. 89.

pentru a asigura drepturile naturale, libertatea și egalitatea. Statul trebuie să protejeze aceste drepturi fundamentale. Prin urmare, este necesară construirea unui regim în care puterea de stat trebuie să aparțină poporului.

Conform conceptului lui Rousseau libertatea și egalitatea în societatea civilă se asociază cu *legea*, care exprimă voința generală a societății. Pentru a pune în aplicare această voință generală este necesară o democrație reprezentativă. El afirmă în mod clar că oamenii au *dreptul la religia lor* alături de o credință civică care promovează *solidaritatea*, acest pluralism este inevitabil, iar varietatea de religii poate îmbunătăți morală. Rousseau sugerează că *toleranța* ar trebui să fie considerată sacră.

Oamenii sunt înzestrați cu drepturi inalienabile cum ar fi „Viața, libertatea și căutarea Fericirii“ sunt enunțurile Declarației de independență a SUA (1776). Chiar dacă Declarația... nu are autoritate legală, afirmațiile sale au rezonat ca idealurile Statelor Unite din secolul al XIX-lea.

Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului (1789) preia și declară solemnă, drepturi naturale, inalienabile și sacre ale omului în preambul și în cele 17 articole ale sale. Declarația proclamă că tuturor cetățenilor li se vor garanta drepturile la „libertate, proprietate, securitate și rezistență la opresiune“ (art. 2). Ea susține că necesitatea legii derivă din faptul că „...exercitarea drepturilor naturale ale fiecărui om nu are alte limite decât acelea care asigură celorlalți membri ai societății folosirea de aceleași drepturi. Aceste limite nu pot fi determinate decât prin lege“ (art. 4). Astfel, Declarația vede *dreptul* ca o „expresie a voinței generale“, menită să promoveze această egalitate de drepturi și să interzică „doar acțiunile dăunătoare societății“²⁴.

În viziunea lui Kant, există un singur drept innăscut — *libertatea* — independența de a fi constrâns de alegerea altuia. Kant își propune două sarcini distincte când vine vorba de *libertate*. El vrea să arate că o concepție despre libertatea este posibilă și, de asemenea, că avem dreptul să ne considerăm liberi²⁵.

Kant recunoaște *libertatea practică*: capacitatea de a acționa în conformitate cu scopurile stabilite, și *libertatea transcendențială*: ideea unui act „absolut spontan“.

Bentham dezvăluie afirmația „utilității“ și „principiului de utilității“, punând bazele doctrinei utilitarismului, potrivit căreia corectitudinea morală și politică a unei acțiuni este determinată de utilitatea ei. El a descris utilitatea ca fiind „acea proprietate a oricărui obiect“ care „tinde să producă beneficii, avantaje, bine sau fericire“. *Plăcerea* și *durerea* sunt doi poli opuși al valorilor morale. Scopul lui este de a stabili utilitatea ca valoare etică independentă. Prin urmare scopul pe care ar trebui să-l avem în vedere este „binele, adică plăcerea sau plăcerile, scutirea sau securitatea de la o astfel de durere“²⁶.

24 <https://dreptulad drepturi.weebly.com/1789-declara355ia-drepturilor-omului-351i-ale-cet259355e-anului-franta.html>

25 J. Saunders. Kant and the Problem of Recognition: Freedom, Transcendental Idealism, and the Third-Person.

În: International Journal of Philosophical Studies, Vol. 24, Issue 2, 2016, p. 164-182.

26 M. Quinn. Bentham on Utility and Cultural Value. În: Revue d'etudes Benthamiennes, nr. 20, 2021.

Etică lui J. Bentham a fost îndreptată către „*binele adevărat*“ de plăcere — „*binele pur*“, care abordează relația dintre utilitate și valoarea culturală, precum și problema modului de a contesta prejudecățile și nedreptatea. Rolul statului este de a promova fericirea societății. Dacă există vreo „neliniște“, statul are puterea coercitivă de a sancționa vinovații. Bentham distinge patru sancțiuni: fizice, religioase, morale și politice, argumentând, că oamenii se supun legii statului, deoarece răul probabil al ascultării este mai mic decât răul probabil al neascultării.

Pentru a atinge supremația dreptului, opinează A.V. Dicey, trebuie urmate trei principii care caracterizează statului de drept: *supremația dreptului, egalitatea în fața legii și predominanța spiritului juridic*.

Von Savigny prin teoria „*Volksgeist*“ vine cu ideea, că *legea* este o expresie a voinței poporului (spiritului poporului) și se dezvoltă pe măsură ce crește conștiința națiunii. El ne vorbește că dreptul este derivatul obiceiurilor, tradițiilor și regulilor comunității și în crearea legii este important spiritul poporului.

În metafizica lui Hegel *statul* este conceput ca ceva rațional, statul este actualizarea finală a Eticii Sociale (*Sittlichkeit*). Hegel ne vorbește despre stat, referindu-se la principiile raționale care se regăsesc în structura statului modern. Prin raționalitatea întruchipată în stat Hegel evidențiază funcția fundamentală a statului — *realizarea binelui*²⁷.

Binele în abordarea lui Hegel este unitatea a două calități esențiale ale libertății: *dreptul abstract* și *bunăstarea*. În acest context, statul este decisiv ca condiție pentru asigurarea libertății ca care permite realizarea bunului²⁸. Hegel recunoaște o construcție tridimensională *Familia* → *Societatea Civilă* → *Statul*, în care aceste trei instituții fac parte din dialectica *Vieții Etice*. Viața Etică, în viziunea lui Hegel, este o sinteză a binelui obiectiv (dreptatea abstractă) și a voinței umane (moralitatea individuală). Această presupune că *libertatea umană* s-ar manifesta în exterior în normele juridice ale sistemului de drept, iar în interior, libertatea umană s-ar regăsi în adâncul conștiinței membrilor societății, ajungând perfecțiune în *Ordinea Moral-Socială* (familie, societate civilă, stat).

Statul ideal în viziunea lui Hegel este o monarhie constituțională, analizată ca „formă rațională, umană, politică, socială și etică a statului modern“²⁹. Structura statului este alcătuită din trei puteri: *Legislativul*, care determină Universalul, elaborând legi; *Executivul*, care determină Particularul și *Coroana* — „voința de decizie... și de putere încorporate într-o unitate individuală“. Hegel recunoaște existența unui *sistem juridic* în stat. Funcția principală a *legii* în viziunea lui este de a proteja viața individuală și proprietatea³⁰. Temelia legii trebuie să fie alcătuită din norme generale ce

27 G.W.F. Hegel. Elements of the philosophy of right. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 157.

28 Idem. p. 285.

29 Z. A. Pelczynski. Hegel's Political Philosophy: Problems and Prospects. Cambridge, Cambridge University Press 1971, p. 231.

30 T. I. Oizerman. Filozofia lui Hegel. Ed.: De Stat Pentru Literatura Politica, 1958.

ar proteja interesul tuturor membrilor societății în ansamblu. *Liberul arbitru*, adică voința rațională, se reflectă în instituțiile în care se proiectează legea.

Hegel califică funcția esențială a *constituției* în sistemul juridic ca structură instituțională de bază a statului, care suportă modificări prin evoluția ulterioară a legilor, ținând pasul cu spiritul progresist al societății. În ceea ce privește *drepturile fundamentale* ele trebuie să fie consfințite în constituție, să fie precis determinate, concretizate și prezentate într-o formă „pozitivă” a procesului legislativ.

America a dat un exemplu dinamic și influent că principiile constituționalismului sunt cel mai bine întruchipate și implementate prin constituții formale, scrise.

Marea problemă la sfârșitul sec. XIX-lea a fost căutarea unui compromis între doctrina liberală și cea socialistă. În contextul luptelor sociale și politice Léon Bourgeois propune soluția prin dezvoltarea conceptului juridic de „*Solidaritate*”, care a câștigat foarte rapid popularitate în Franța. Expresia „*socialism liberal*” devine destul de populară și este apreciată ca singura noțiune capabilă să îndeplinească aceste două cerințe.

Bourgeois, dezvoltă „teoria generală a drepturilor și îndatoririlor omului în societate, aducând ideea de *solidaritate* în dreptul public și viața politică. Bourgeois identifică trei piloni pe care se sprijină teoria solidarității: *faptul solidarității* naturale și sociale; *ideea datoriei sociale*; noțiunea de *cvasi-contract*³¹. Pionier în studiul solidarității sociale Auguste Comte respinge teoria drepturilor subiective, considerând că „singurul drept pe care omul îl poate avea este dreptul de a-și îndeplini întotdeauna datoria”. În opinia lui Em. Durkheim, o conștiință socială puternică ar produce o solidaritate organică sau solidaritate prin diviziunea muncii care reflectă interdependența funcțională a oamenilor. Dreptul este un indice al solidarității sociale. L. Duguit a fost influențat de aceste teorii, considerând că *diviziunea muncii* este cel mai important fapt al coeziunii sociale. El privește *solidaritatea socială* ca spirit de unitate, forță, coeziunea, conștiința reciprocă și calitatea existențială a societății.

Dezbaterile lui M. Hauriou asupra materiei sociale duc la examinarea a trei forme diferite de solidaritate socială: *solidaritatea organică*; *solidaritatea reprezentativă* și *solidaritatea comportamentului*. Astfel, Hauriou analizează statul ca un “ mediu de viață pentru indivizi”, o *res publica* sau o *Națiune*³². El distinge trei forme de voință de stat: voința deliberativă, voința de executare și voința corespunzătoare puterii electivă sau puterii de vot. Și, Duguit neagă suveranitatea statului, statul pentru el „nu este o putere, ci este o cooperare a serviciilor publice organizate și controlate de către guvernanți”³³. Viziunea lui Léon Duguit asupra unei noi abordări juridice presupunea demontarea sistemului juridic metafizic și individualist și înlocuirea acestuia cu un sistem realist și social.

31 M.-C. Blais. The Origin of Public Solidarity and the Work of Léon Bourgeois. În: *Revue française des affaires sociales*, Issue 1, 2014, p. 12-31.

32 M. Hauriou. *Écrits sociologiques*. Paris : Dalloz, 2008.

33 M. C. Mirow. Léon Duguit. FIU Legal Studies Research Paper Series, Research Paper No.3 (18), 2018, p. 9.

Spre deosebire de proiectul iluminiştilor Fr. Nietzsche a analizat devalorizarea valorilor în societatea contemporană, dezminţind ideile de legitimitate a valorilor sociale şi a adevărului dezvoltate în cadrul proceselor sociale. Filosoful introduce expresii noi asupra aspiraţiilor susţinute anterior despre *suferinţă*, *libertate*, *responsabilitate individuală* şi *normele sociale*. Potrivit lui Nietzsche adevărul, conceptele binelui şi răului sunt instrumente pe care le-a utilizat individul în societate, dar care şi-au depăşit de acum utilitatea. Nietzsche cheamă la renunţarea moralei. Dacă societatea s-ar putea elibera de concepţiile tradiţionale despre bine şi rău, poporul ar putea avansa pentru a-şi atinge cel mai înalt potenţial. Astfel, Nietzsche se opune valorilor creştine şi egalităţii marxiste. El neagă insistent toate valorile anterioare şi acest „*nihilism activ*“ conduce la determinarea noilor „valori ale vieţii“, cum ar fi: „*voinţă de putere*“, „*recurenţă eternă*“, „*supraomul*“.

Nietzsche împărtăşeşte principiul: „Viaţa este voinţa de putere“. Urmează că „*puterea*“ este „*valoarea finală*“ căutată de subiecţi; toate celelalte valori, cum ar fi *motivarea*, *moralitatea*, *logica* şi chiar *adevărul* sunt mai puţin importante³⁴. Ca rezultat valorile trebuie înţelese în raport cu valoarea puterii.

Omul ar putea defini o nouă morală „*dincolo de bine şi de rău*“. Nietzsche proclamă celebrul postulat: „*Dumnezeu a murit*“, argumentând declinul credinţelor religioase. El se opune cu vehemenţă conceptului de egalitate în sine ca ceea ce ne împiedică să devenim „*supraomeni*“: *Urbemensch*. *Supraomul* este o întruchipare a strălucirii umane, capabil să modeleze noi valori şi să redefiniească sensul existenţei sale. *Supraomul* este o formă superioară de existenţă umană, eliberată de limitările impuse de normele şi valorile societale³⁵. Nietzsche a inventat şi ideea „*reparaţiei eterne*“, susţinând că viaţa este ciclică, că moartea este urmată de renaştere la infinit.

Analizând bazele teoriei valorii constatăm că ea îşi are sorgintea în economia politică a sec. XVIII-lea, fiind preluată în sec. XIX-lea de filosofia germană şi s-a infiltrat în ştiinţele sociale ale sec. XX-lea.

Teoria antropologică a valorii vine cu o poziţie de a rezolva dilemele privind valorile. Sociologul G. E. Moore susţine că valorile sunt obiective şi sunt independente de percepţia umană. Valoarea pot fi de două feluri: *intrinsecă* şi *extrinsecă* (de exemplu, banii au valoare extrinsecă, în timp ce cunoaşterea are valoare intrinsecă).

După D. Graeber³⁶ există trei fluxuri sau viziuni asupra termenului de valoare. Acestea sunt: 1) *valoarea*, în sens *sociologic*: concepţii despre ceea ce este bun, adecvat sau de dorit în viaţa umană; 2) *valoarea*, în sens *economic*: gradul în care obiectele evaluate sau apreciate după anumite standarde; 3) *valoarea*, în sens *lingvistic*: valoarea cuvântului.

34 Fr. Nietzsche. *Beyond Good and Evil* (Marion Faber, trans.). Oxford: Oxford University Press (Orig. pub. 1886). 1998.

35 V. Valchev. Nietzsche's Nihilism and the Crisis of Values. În: 7-th International e-Conference on Studies in Humanities and Social Sciences 27 June, 2021, p.199-203.

36 D. Graeber. *Value: anthropological theories of value*. Ed.: Edward Elgar Publishing, Inc., 2005.

D. Graeber accentuează că nici una dintre aceste înțelegeri nu este suficientă în sine și propune o sinteză prin definirea valorii ca „modul în care oamenii își reprezintă importanța propriilor acțiuni pentru ei înșiși, reflectându-se într-una sau altă formă recunoscută social“. Astfel, suma valorică a unui anumit produs ar corespunde proporției dintre energia creativă a societății investită în producerea și menținerea acestuia.

Și, presupunerea centrală antropologului C. Kluckhohn³⁷ a fost axată pe compararea sistematică a valorilor, prezentând valorile ca „concepții despre dezirabil“. Kluckhohn, tratează valoarea ca pe un fenomen obiectiv încorporat în structuri culturale. Potrivit „teoriei orientărilor valorilor“ fiecare cultură se confruntă cu aceleași probleme de supraviețuire. Pe acest motiv apar valorile culturale. Autorul își dezvoltă schema conceptuală, bazându-se pe cinci categorii sau orientări valorice, și anume:

- natura inerentă a omului (bune? rău? sau nici bine, nici rău, ci amestecat?);
- relația omului cu natura („omul este cucerit de natură“, „omul în natură“ și „omul în armonie cu natură“, „omul, încercând să controleze natura“);
- dimensiunea timpului („toate societățile au un ... trecut, au un prezent și un viitor“);
- tip de personalitate valoros („activitatea individului, care are ca rezultat realizări care pot fi măsurabile“);
- model de relație între indivizi (individuale, colaterale, liniare).

Fiecare dintre noi are o *personalitate* unică care ne diferențiază de ceilalți oameni, iar înțelegerea personalității cuiva ne oferă indicii despre modul în care persoana respectivă va acționa și se va simți probabil într-o varietate de situații.

Ceea ce un individ consideră valoros este o consecință a alegerilor sale. Astfel, de Sh. H. Schwartz³⁸ au fost identificate zece valori drept valori umane universale. Acestea sunt: *autodeterminare; stimulare; hedonism; realizare; putere; securitate; conformitate; tradiție; bunăvoință; universalism*. În plus, alegerea valorilor este condiționată de variabile geografice, climatice, politice, economice, istorice și juridice. Depinde de factori culturali, instituționali și de personalitate³⁹. Ca ființă umană, omul nu poate trăi fără asocieri. *Societatea* este un termen abstract care conotă complexul de interrelații care există între și între membrii grupului.

Bogăția și complexitatea conținutului social al individului sunt condiționate de diversitatea legăturilor sale cu întregul social, de gradul în care diferitele sfere ale vieții societății au fost asimilate și refractate în conștiința și activitatea sa. Iată de ce nivelul de dezvoltare individuală este un indicator al nivelului de dezvoltare a societății și in-

37 M. D. Hills. Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory. Online Readings in Psychology and Culture, 4(4). <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1040>

38 S. H. Schwartz. An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. Online Readings in Psychology and Culture, nr. 2, 2012, p. 4.

39 S. H. Schwartz. Value priorities and behavior: applying a theory of integrated value systems. The Psychology of Values: The Ontario Symposium, T. 8, 1996, p.1-24.

vers⁴⁰. Deci, toate acțiunile efectuate de intelectul uman pot fi atribuite creării valorii, determinându-se astfel importanța și rolul fiecărui individ în mediul social.

Individul, fiind elementul principal al existenței sociale este cel care dăruiește viață tuturor acțiunilor cu efecte atât pozitive cât și negative, manifestându-se astfel prin artă, știință, educație și alte domenii, toate orientate către un sistem de valori. Deci, omul încearcă să definească valoarea și identitatea în tot ceea ce este făcut și conceput. Cu siguranță, ființa umană este valoarea prin care societatea își exprimă conținutul și calitatea. Individul, prin acțiunile sale, dezvoltă societatea și își creează imaginea în procesul evolutiv.

Convențional vorbind, termenul *valoare* a ajuns în științele moderne pe calea economiei. Conform materialismului istoric, teoriei marxiste a dezvoltării istorice în ansamblu, *valoarea*, se referă, în primul rând, la valoarea mărfurilor și este înțeleasă ca rezultatul muncii investite în producția lor. Conform „*teoria valorii muncii*” cantitatea de muncă folosită pentru producerea unui bun este *sursa valorii* aceluși bun.

Prin opera lui M. Weber conceptul de valoare a intrat în științele sociale. Weber face distincție între „*referință de valoare*” și „*judecata de valoare*”⁴¹. Prima sintagmă, acceptă dreptul la decizie în procesul de investigare: a decide să cerceteze o problemă înseamnă a-i recunoaște semnificația personală, precum și a respinge vârtuțile rivale. A doua, prevede excluderea judecăților personale sau instituționale; studiile trebuie să fie neutre din punct de vedere al valorii. H. Rickert, s-a învățit în jurul teoriilor sale despre *valori*. El susține că filosofia începe acolo unde încep *problemele valorilor*. Autorul recunoaște că adevărata filozofie este un *raționament al valori*. El vede un sistem de valori ca fiind necesar pentru a caracteriza lumea inteligibilă, deoarece „sensul și semnificația lor nu pot fi explicate corect și riguros decât prin recurgerea la concepte de valoare”⁴².

Reconsiderarea valorilor fundamentale și renașterea interesului pentru drept ar trebui prevăzută cu schimbările economice, sociale și politice care au avut loc în sec. XX-lea. Tonul în societățile industriale moderne, susține Talcott Parsons, sau pus pe producerea de *bunuri și servicii*. Astfel, sistemul de valori pune „accentul pe activitatea productivă în cadrul economiei”. Parsons, atestă că societatea este un sistem de uzuri, de autoritate și reciprocitate, iar interdependența și cooperarea sunt baza acestei societăți. Aplicând aceste consecințe în societate, *sistemul social* poate fi descris ca un aranjament de interacțiuni sociale bazat pe *norme și valori comune*. În acest sistem, în opinia lui Parsons, „*dreptul* ar trebui tratat ca un mecanism generalizat de control social care operează difuz în aproape toate sectoarele societății”⁴³. Dreptul,

40 A. Spirkin. Man and Society. <https://www.marxists.org/reference/archive/spirkin/works/dialectical-materialism/ch05-s04.html>

41 M. Weber. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Berkeley: University of California Press. 1978.

42 O. Kulyk. Chaos in Heinrich Rickert's Philosophy. În: Scientific and Theoretical Almanac „Grani,” 22 (8), 2019, 37-46.

43 T. Parsons. Toward a general theory of action. Harper & Row, New York, 1962. p. 57.

prin natura sa, trebuie să se adapteze la schimbările din societate și valorile societății. Ca urmare, evoluția dreptului merge într-un ritm cu schimbările sociale, deoarece legea trebuie să răspundă evenimentelor actuale.

Lon Fuller atesta că *statul de drept* este un instrument valoros al secolului. Criteriile pe care le identifică Fuller, caracterizând statul de drept, se încadrează în opt principii de bază, și anume: 1) generalitatea legilor; 2) promulgarea; 3) fără legi retroactive; 4) claritatea legilor; 5) fără contradicții în legi; 6) legile nu cer imposibilul; 7) constanța relativă a legilor în timp; 8) congruența dintre acțiunea oficială și regula declarată⁴⁴.

Fuller vede scopul legal a acestor principii, care fac posibilă conviețuirea cu succes a oamenilor. *Idealul este o ordine socială justă*, iar legea trebuie să lupte mereu ca să se apropie de acest ideal⁴⁵. Realizarea ordinii, conform prof. Fuller, poate fi îndeplinită în baza următoarelor principii: 1) principiul nevoii comune; 2) principiul puterii legitime; 3) principiul adjudecării; și, 4) principiul contractului⁴⁶.

Dreptatea este fericirea socială garantată prin ordinea socială⁴⁷, susține H. Kelsen. El explică, că cuvântul „*justiție*” are atât un sens juridic specific, în care înseamnă *dreptate formală*, cât și un sens mai general, sau, după cum spune el, literal, în care acesta reprezintă *justiția materială* sub forma unei *valori absolute*.

O serie de idei juridice ne propune Kelsen, pentru a înțelege noțiunile, cum ar fi „*sistemul juridic*”, „*norma juridică*”, „*drept*”, „*datorie*”, „*sanctiune*”, și „*imputare*”. Expresia preferată al lui Kelsen privind democrația este „*compromisul*”: majoritatea și minoritatea trebuie să se înțeleagă dacă vor să formeze o voință generală⁴⁸. Cadrul instituțional care permite compromisul este parlamentarismul bazat pe reprezentarea proporțională.

Teoria pură a dreptului (*Reine Rechtslehre*) a lui Kelsen urmărește descoperirea naturii dreptului, îi determină structura și formele sale tipice, independent de conținutul său în schimbare etc. El consideră această teorie are un singurul scop — „*cunoașterea dreptului*, nu *formarea lui*”⁴⁹.

Dominantă pentru lucrările lui Kelsen, este și ideea că *dreptul* este un *sistem normativ* și orice teorie despre natura dreptului trebuie să se concentreze pe normativitatea acestuia. Normele unui sistem juridic trebuie să fie reciproc coerente și, în cele din urmă, să derive dintr-o singură *normă de bază* (originară), comună și fundamentală (*Grundnorm*). Norma de bază este regulatorul de bază al creării *ordinii juridice*. Iar *legile*, susține Kelsen, sunt instrumente pentru asigurarea scopurilor colective sau individuale. Astfel, componenta de fond a *statului de drept* include drepturile funda-

44 L. L. Fuller. *Morality of Law*. rev. ed. New Haven: Yale University Press, 1969. p. 39.

45 L. L. Fuller. *On Teaching Law*. În: *Stanford Law Review*, Vol. 3, No. 1, 1950, p. 46.

46 Idem.

47 R. S. Clark. *Hans Kelsen's pure Theory of Law*. În: *Journal of Legal Education*, Vol. 22, No. 2, 1969, p. 176.

48 Idem.

49 H. Kelsen, *Pure Theory of Law*. The Lawbook Exchange, 2009. p.232.

mentale ale omului (conținutul) care acționează ca prevenire și protecție împotriva statului însuși.

Ordinea juridică conține cele două sensuri ale dreptului pozitiv — cel de *constrângere* și cel de *armonizare*. Statul este o ordine coercitivă, notează H. Kelsen, astfel statul ca organizare politică a societății este *ordinea de drept*⁵⁰. După H. Kelsen, ordinea juridică reprezintă o structură ierarhică formată din: legi constituționale, legi de origine internațională, legile organice și ordinare și acte administrative individuale⁵¹, în care, *Constituția* este originea întregului drept național, ea prevede unitatea ordinii juridice, exprimând voința statului.

Cu atenție analizează noțiunea de *regulă socială* H. L. A. Hart, pentru a descrie structura distinctă a dreptului și pentru a elucida conceptele juridice de bază, ca *suveranitatea*, *valabilitatea juridică* și *obligația*. Întrucât controlul social prin lege poate funcționa numai dacă legile sunt inteligibile, și prospective astfel legea capătă o „*moralitate interioară*“; legea și morala sunt, așadar, interconectate în mod necesar. Hart numește această interconectare una de „necesitate naturală“⁵². Legea, înțeleasă corect, opinează Hart, acordă un drept la recuperare, și argumentează *valoarea legalității*. Vorbind despre Legalitate, Drept și Morală, Hart susține că, nu există lege acolo unde nu există un *sistem juridic*; este imposibil să existe *statul de drept* fără un sistem juridic, și nu este posibil pentru statul de drept, ca cel mai simplu *ideal* de a nu fi guvernat de lege⁵³. El argumentează și ideea că pozitivismul juridic implică „separarea dreptului și moralei“, dând o nouă expresie vechii idei că sistemele juridice cuprind numai *drept pozitiv*.

Statul ca actor pozitiv este strâns legat de istoria constituționalității, ale cărei valori fundamentale sunt ancorate în *drepturi* declarate formal și având un efect real pentru toți indivizii. Autoritatea statului, este una dintre ideile de bază în concepția drepturilor omului. Iar, atât dreptul internațional, cât și dreptul intern, urmăresc să înțeleagă relațiile constitutive ale drepturilor omului sub aspectul lor existențial, și la crearea instrumentelor de protecție a acestor drepturi. Astfel, *drepturile omului* se află în mijlocul dreptului și al relațiilor internaționale. Ele reprezintă *valori de bază comune* tuturor culturilor și trebuie respectate de întreaga lume. Drepturile omului sunt *drepturi fundamentale inalienabile*.

Odată cu crearea Națiunilor Unite, adoptarea Declarației Universale a Drepturilor Omului (1948) și ulterior a numeroaselor convenții privind drepturile omului, expresia drepturilor a fost combinat cu o ideologie occidentală a *standardelor morale universale*.

50 H. Kelsen. Doctrina pură a dreptului. (tr. de Constantin) București: Humanitas, 2000. p.340.

51 Idem. p.92.

52 R. S. Summers* Rofessor H. L. A. Hart's Concept of law. În: Duke Law Journal, no. 4, 1963, p. 620-670.

53 J. Gardner. Hart on Legality, Justice, and Morality. În: International Journal of Legal and Political Thought

Vol. 1, Issue 2, 2010, p. 253-265.

Universalitatea și inerența drepturilor fiind ideile centrale a Declarației și aspecte fundamentale ale întregului sistem al drepturilor omului⁵⁴. *Egalitatea* este un alt element al concepției despre drepturile omului, prevăzută de art. 1 din Declarație: „Toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi”⁵⁵. Postulatul egalității combină „... egalitatea în fața legii și o egală protecție a legii” (art. 7).

Principiul nediscriminării garantează că cei aflați în circumstanțe egale sunt tratați în mod egal „... fără nici un fel de deosebire ca, de pildă, deosebirea de rasă, culoare, sex, limbă, religie, opinie politică sau orice altă opinie, de origine națională sau socială, avere, naștere sau orice alte împrejurări. În afară de aceasta, nu se va face nici o deosebire după statutul politic, juridic sau internațional al țării sau al teritoriului de care ține o persoană ...” (art. 2).

Esența legitimității drepturilor omului este credința că ființele umane au *valoare*, că nu sunt doar ființe consumabile, fără relevanță. *Demnitatea* umană este termenul folosit în mod obișnuit pentru a desemna această valoare particulară în dreptul internațional și în dreptul intern.

Principiile constituționale au fost percepute din ce în ce mai mult ca un vehicul folosit în urmărirea „binelui public”: apărarea *drepturilor și libertăților individuale*, alături de *promovarea bunăstării umane, a fericirii și a prosperității*. Ideologia și doctrina democratică devine după cel de-al Doilea Război Mondial una dominantă pe scena bătăliilor politice și este acum apreciată ca o *valoare universală*, iar beneficiile sale pot fi împărtășite de umanitate. Astăzi, democrația liberală ca practică este acceptată de majoritatea țărilor occidentale și de unele țări din spațiul postsovietic (Georgia, Ucraina și Republica Moldova), țări orientate spre modelul liberal democratic de dezvoltare, formulându-și astfel vectorul politicii externe drept cel european⁵⁶.

Ordinea juridică internațională care a apărut după 1945 a fost reconstituită prin integrarea a trei componente: Dreptul, Societatea și Valorile. Totodată, ordinea juridică internațională a devenit ansamblul tuturor acțiunilor, relațiilor și regulilor sociale. În acest context, „Justiția” devine una din primele *virtuți* ale instituțiilor sociale a sistemului internațional, iar *Justiția globală* devine un concept esențial în momentele în care indivizii, precum și societățile se regăsesc din ce în ce mai mult sub presiunea influențelor transnaționale și globale. Principiile de bază ale justiției globale, care reglementează relațiile dintre națiuni, ar fi⁵⁷: 1) principiul egalității; 2) princi-

54 M. Piechowiak. What are Human Rights? The Concept of Human Rights and Their Extra-Legal Justification. An În: Introduction to the International Protection of Human Rights, 1999. p.3-14.

55 Declarației Universală a Drepturilor Omului (1948) https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/rum.pdf

56 . P. Varzari, S. Arhip, A. Dubcovetchi. Democrația ca fenomen social: repere conceptual-teoretice. În: Revista

de Filosofie, Sociologie și Științe Politice, 1 (170), 2017, p. 74.

57 J. A Rawls. Theory of Justice. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971. p.378.

piul autodeterminării; 3) dreptul la autoapărare; 4) principiul respectării tratatelor internaționale.

La cele menționate, concluzionăm că interrelație atât a standardelor spirituale și morale înalte, cât și dreptul și politica sunt, din punctul nostru de vedere, factorii care au format de-a lungul secolelor baza doctrinar-juridică pentru dezvoltarea relațiilor în sistemul *persoană-societate-stat* și dezvoltarea sistemului valoric-normativ universal. Procesele de reflectare corectă și reală a istoricului a stabilit standarde, forme și metode pozitive de interacțiune în acest sistem, unde drepturile omului reprezintă sistemul necesar de prevederi ideologice și conceptuale, care codifică dezvoltarea și funcționarea diferitor elemente ale dreptului.

Secolului al XX-lea a înlocuit sistemele existente cu noi procese ideologice, cum ar fi: liberalismul, comunismul, fascismul etc. Omenirea a suportat două războaie mondiale, trecând prin marea criză economică și ascensiunea fascismului care a dus la Holocaust, și toate acestea au adus ca să se întărească fundamentele valorilor universale precum: *libertatea, democrația, respectul pentru drepturile fundamentale ale omului* și *statul de drept, precum și asigurarea păcii, stabilitatea și securitatea*.

La începutul secolului XXI-lea societățile contemporane suportă schimbări fundamentale nu numai în economie, în societate, ci și în politică și în drept. Politicile economice neoliberale au adus la o inegalitate economică fără precedent între și în interiorul statelor, ceea ce subminează valorile guvernării democratice.

Dispariția schemelor de protecție socială, atât în societățile tradiționale, cât și în statele foarte dezvoltate, duce la un sentiment de nesiguranță, temeri și frustrări față de elitele conducătoare, asigurând un teren fertil pentru naționalism, populism, radicalizare, extremism, terorism. Pe acest motiv, credem că „noul secol” necesită restaurarea unei viziuni moral-spirituale asupra lumii și o reglementare valoric-normativă bazată pe aceste standarde.