

SOUVERAINETÉ *VERSUS* REPRÉSENTATIVITÉ* **L'UNION EUROPÉENNE ENTRE EMPIRE POSTMODERNE ET *COMMONWEALTH* RESTAURATIF**

Tudor AVRIGEANU**

ABSTRACT: *The rise of the modern constitutional state as a process of secularization (E-W. Böckenförde) was accomplished in the historical and ideal framework of the Enlightenment. This state can be regarded as the result of a scientifically experiment centred on the human individual and directed against the pre-modern representative Empire and traditional communities, in order to replace them with sovereign states and rational societies. The rise of the European Union marks the failure of this experiment and opens the way to the dissolution of the sovereign states in a post-modern Empire. In order to regain the lost representatively, the „transfer of sovereignty” to the Union should be replaced by a renewed post-secular commonwealth (D. Obolensky), enabling the member states to regrounding themselves upon the personal freedom by restoring the traditional communities.*

KEYWORDS: *sovereign states, European Union, personal freedom, representative.*

JEL CLASIFICATION: *K 10*

Nihil aliud restat, quam ut dicamus, Germaniam esse irregulare aliquod corpus et monstro simile : Pour Samuel Pufendorf, l'auteur au nom duquel est attachée la synthèse des théories du droit naturel de la première étape de modernité¹, Le Saint Empire Romain de la Nation Allemande était incompatible avec une unité politique comprise comme *systema plurium civitatum*, « donc comme système d'unités d'États souverains qui forment tout de même un corps intégré »². Un siècle et demie plus tard, Georg Wilhelm Friederich Hegel consacrait la disparition *de facto* de l'Empire dans l'étude *Sur la constitution de*

* Cette étude fait partie intégrante d'une activité de recherche soutenue par CNCIS Bucarest PN-II Contrat No. 220/2007. La traduction en français a été réalisée par Mme Mihaela BERINDEI, chercheur scientifique dans l'Institut de Recherches Juridiques de l'Académie Roumaine, Bucarest.

** Dr. iur., M. iur. comp (Bonn), researcher, at Legal Research Institute of the Romanian Academy, Bucharest, ROMANIA.

¹ John Schneewind, *Inventarea autonomiei*, Polirom: Iași, 2003, p. 171.

² Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Erster Band: 1600–1800, Verlag C.H. Beck: München, 1988, p. 234; Pufendorf, *De statu imperii Germanici liber unus*, Lipsiae 1734, Cap. VI, §9.

l'Allemagne de 1802, écrite quatre ans avant l'abdication *de iure* de l'Empereur Franz II, dans le contexte politique déterminé par les actions de Napoléon Bonaparte, ce « Staline de la Révolution Française »³ qui s'était fait couronner déjà en 1800 avec assistance papale comme *Empereur des Français*. Dans ses conférences sur la philosophie de l'histoire, Hegel rapportera le système juridique moderne de l'Allemagne à l'occupation française qui, en dépit de sa nature oppressive, revelerait les insuffisances de l'ancien système ; c'est pourquoi pour Hegel « le mensonge d'un empire est totalement disparu » par le fait que « l'empire s'est décomposé dans des États souverains »⁴. Mais, tout comme dans le plan de la construction interne, « l'expansion du système juridique n'a pas été seulement un instrument de l'extension de l'autorité souveraine, mais ce processus même »⁵, en plan externe exactement ces États souverains sont devenus porteurs de l'étandard d'un impérialisme moderne, compris comme « *expansion of political power without the foundation of a body politic* »⁶. Après encore un siècle et demie, Alexandre Kojève, l'influent interprète néomarxiste de la lutte pour reconnaissance thématisée par Hegel dans le célèbre passage de la *Phénoménologie de l'esprit*, allait écrire en 1945 que « avant d'être incorporé dans l'Humanité le *Weltgeist* hegelien, qui a abandonné les Nations, demeurait dans les Empires »⁷.

Ce passage sera employé par Michel Hardt et Antonio Negri en 2000, pour souligner que « la dialectique de l'identité souveraine européenne est retombée en *stasis* » et pour plaider en faveur d'une transformation radicale de la souveraineté d'État moderne de type « oppressive » dans une « souveraineté impériale » postmoderne, de type « élibérateur »⁸. Ce qui retient ici l'attention n'est pas tant l'inversement total du trend historique et idéatique qui conduit de l'empire à l'État souverain, ou le recours à une interprétation de la philosophie de Hegel à travers les lunettes de Karl Marx – sans recourir obligatoirement à Hegel où à l'horizon idéologique néomarxiste, les sciences politiques ont articulé déjà maints modèles de *renovatio imperii* pour les rapports juridiques entre les États souverains au contexte général du droit international postwestphalique⁹ et au contexte particulier de l'association de certains États souverains au cadre de l'Union Européenne¹⁰

– que la référence à *stasis*, « un terme omniprésent dans la philosophie politique grecque »¹¹, qui signifie d'un côté l'état de repos (par opposition à *Kinesis*, et de l'autre

³ Harold J. Berman, *Law and Belief in Three Revolutions*, Valparaiso Univ. Law Review 18 (1984), pp. 569–629, 615.

⁴ Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, trad. D.D. Roșca, Editura Academiei: București 1968, p. 420.

⁵ James J. Sheehan, *The Problem of Sovereignty in European History*, American Hist. Review 111 (2006), pp. 1–15, 8.

⁶ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, The World Publ. Co.: Cleveland/New York 1958, p. 135.

⁷ A. Kojève, *Outline of a Doctrine of French Policy* (August 27, 1945), Policy Review Aug.-Sept. 2004, pp. 3–40, 8.

⁸ M. Hardt / A. Negri, *Empire*, Harvard University Press 2000, p. 8, 84, 129, 150–151, 201.

⁹ Jean Cohen, *Whose Sovereignty? Empire Versus International Law*, Ethics & Int'l Affairs 18 (2004), pp. 1–24, p. 439; Magali Gravier, *The next European Empire*, European Societies 11 (2009), p. 627; Ulrich Beck / Edgar Grande, *Empire Europa: Politische Herrschaft jenseits von Bundesstaat und Staatenbund*, Zeitschrift für Politik 52 (2005), pp. 397–420.

¹⁰ Jan Müller, *Shadows of Empire in the European Union*, The European Legacy 6 (2001), p. 439; Magali Gravier, *The next European Empire*, European Societies 11 (2009), p. 627; Ulrich Beck / Edgar Grande, *Empire Europa: Politische Herrschaft jenseits von Bundesstaat und Staatenbund*, Zeitschrift für Politik 52 (2005), pp. 397–420.

¹¹ Clifford Orwin, *Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society*, The Journal of Politics, 50 (1988), pp. 831–847, 832.

côté un état d'agitation politique¹². Par analogie à la distinction opérée par Platon entre la guerre civile nonnaturelle (*stasis*) entre les Hellènes et la guerre naturelle (*polemos*) des Hellènes aux Barbares¹³, on doit remarquer le fait que pour Hegel même, ce que nous pourrions nommer la guerre civile européenne (surtout) entre les États qui forment selon Hegel le noyau de l'Europe (Angleterre, France et Allemande) s'inscrit dans la dialectique même de l'Esprit arrivé chez lui dans cette région¹⁴. Mais le dépassement apparent de l'ère des « royaumes combattants »¹⁵, grâce au processus d'intégration européenne, n'est pas équivalent à la sortie de *stasis*, si on tient compte de la distribution, platonicienne aussi, entre la coopération en vue d'atteindre le bien commun (*politeia*) et l'exercice du pouvoir par une faction pour son propre bénéfice (*stasioteia*)¹⁶ et du fait que *mutatis mutandis*, pour Hegel *politeia* signifie *sittlicher Staat* et le « principe des États modernes a la force et la profondeur immense de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir pour soi, comme extrême indépendant de la particularité personnelle, et en même temps de le retourner dans l'unité substantielle et de conserver ainsi en soi-même cette unité »¹⁷. Mais aujourd'hui la métaphysique qui soutient l'État étique de Hegel est devenue caduque, étant à la mode exactement l'opposé de cet État, à savoir la « démocratie libérale »¹⁸, et le choix comme témoin de Thucydide, par l'ancien *Traité d'institution d'une nouvelle Constitution pour l'Europe* de 2003, selon laquelle « notre constitution s'appelle démocratie parce que le pouvoir n'est pas dans les mains d'une minorité, mais du côté de la majorité » – au-delà des critiques réitérées de la constitutionalisation européenne de la perspective du soi-disant déficit démocratique¹⁹ et de l'irréductibilité de la démocratie représentative des Européens modernes à la démocratie directe des anciens Grecs²⁰ – sera interprétée comme renvoi indirect à l'analyse de la *Guerre du Péloponnèse* comme « guerre interne qui a provoqué la dégénération de la civilisation grecque de la même

¹² Christoph Horn, Christof Rapp (Hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, C.H. Beck: München 2002, pp. 405–407; Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot: Berlin 1990, p. 116–118. – A se vedea mai departe Jan Müller, Carl Schmitt and the Constitution of Europe, *Cardozo Law Review* 21 (2000), pp. 1777–1795; J. Peter Burgess, The New Nomos of Europe, *Geopolitics* 14 (2009), pp. 135–160.

¹³ Platon, *Republica*, trad. A. Cornea, Ed. Științifică: București 1986, V 470b; cf. Apoi Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, transl. G. Schwab, University of Chicago Press 1996, p. 29.

¹⁴ Cary . Nederman, *Sovereignty, War and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State*, *The Journal of Politics*, Vol. 49, No. 2 (May, 1987), pp. 500–520, 502.

¹⁵ Neagu Djuvara, *Civilizații și tipare istorice: Un studio comparat al civilizațiilor*, trad. Ș. Broche, Humanitas: București 2006, p. 167.

¹⁶ Platon, *Legile*, trad. E. Bezdechi, Șt. Bezdechi, Editura IRI: București 2010, 832c.

¹⁷ Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, trad. V. Bogdan / C. Floru, Editura IRI: București 1996, par. 260.

¹⁸ Karl Heinz Ilting, „Liberale Demokratie” und sittlicher Staat?, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986), pp. 2–20, 18/19.

¹⁹ Dieter Grimm, Does Europe Need a Constitution?, *European Law Journal* 1 (1995), pp. 282–302; *Integration durch Verfassung: Absichten und Aussichten im europäischen Konstitutionalisierungsprozess*, *Leviathan* 32 (2004), pp. 448–463; *Comments on the German Constitutional Court's Decision on the Lisbon Treaty*, *European Constitutional Law Review* 5 (2009), pp. 353–373.

²⁰ Alain de Benoist, *Democracy: Representative and Participatory*, *The Occidental Quarterly* 8 (2008), pp. 19–25; Hans Schaefer, *Politische Ordnung und individuelle Freiheit im Griechentum*, *Historische Zeitschrift* 183 (1957), pp. 5–22; pour l'instrumentalisation d'un tableau mythique devenu habituel en même temps avec l'enthousiasme hellénophile de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe s, voir *The European constitution and European identity: text and subtext of the Treaty establishing a Constitution for Europe*, *I-CON* 3 (2005), pp. 295–315, 301.

manière dans laquelle *stasis* détruit l'entité qu'il affecte »²¹, en conduisant implacablement le *polis* respectif à l'impérialisme externe²². Découlant tout d'abord de l'avidité²³, cet état suppose naturellement l'abandon de la justice – « partout un conflit (*stasis*) a lieu à cause de l'inégalité, si les deux inégaux n'admettent pas une proportionnalité »²⁴ – et quelque chose en contradiction avec la nature de *zoon politikon*. Tout autrement que l'ancienne philosophie grecque, Thomas Hobbes – traducteur de la *Guerre du Péloponèse* et fondateur de la pensée politique moderne – verra en *stasis*²⁵ l'état naturel entre les hommes dont le dépassement réclame la constitution de l'État comme un *commonwealth* artificiel. Toute la conception politico-juridique de l'État moderne²⁶ (et dans le cadre de celui-ci le substrat encore habituel de la conceptualisation du processus d'intégration européenne²⁷) se déploie en partant de l'opposition par rapport à la conception d'Aristote concernant l'origine naturelle du *polis* comme une « communauté accomplie, formée de plusieurs villages, qui atteint la limite de la totale autarchie et qui est créée en vue de la vie même si elle subsiste au but d'une bonne vie »²⁸, étant pensé et dans une grande mesure déjà réalisé le passage du modèle d'une *communauté* attachée par la tradition historique à celui d'une *société des individus* attachés par les intérêts ponctuels²⁹. « L'acte d'identité de la modernité est la notion de droit individuel – le droit de l'homme, le droit de l'individu », ce qui « annule la dynamique sociale dans l'expérience de la modernité » par cela que « au lieu de la société nous avons une somme d'individus, au lieu de la communauté nous avons la collectivité », bref « la modernité signifie la perte du *polis*, de la cité »³⁰. Indissolublement attachée à la dépersonnalisation et mécanicisation de toute la vision sur la vie³¹ se trouve la genèse du droit moderne³², ayant

²¹ Jonathan J. Price, *Thucydides and Internal War*. Cambridge University Press 2001, p. 77; voir aussi Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, *Moment of Stasis: The Successful Failure of a Constitution for Europe*, *European Law Journal* 15 (2009), pp. 309–323, 318–320.

²² C'est ainsi qu'on explique pourquoi la démocratie athénienne ne pouvait pas survivre qu'au prix de la transformation de la Ligue de Delos dans un empire : Peter T. Manicas, *War, Stasis, and Greek Political Thought*, *Comparative Studies in Society and History* 24 (1982), pp. 673–688, 684–685.

²³ Malcolm Schofield, *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press 2006, pp. 250–281.

²⁴ Aristotel, *Politica*, ed. bilingvă, trad. A. Baumgartner, IRI: București 2001, V 1 1301 b 26.

²⁵ Jonathan Scott, *The peace of silence: Thucydides and the English Civil War*, în: G. A. J. Rogers / T. Sorell, (eds.), *Hobbes and history*, Routledge: London 2000, pp. 112–136, 122. – Voir aussi Richard Schlatter, *Thomas Hobbes and Thucydides*, *Journal of the History of Ideas* 6 (1945), pp. 350–362; Peter J. Ahrensorf, *The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy*, *The American Political Science Review* 94 (2000), pp. 579–593.

²⁶ Peter Badura, *Staatsphilosophie*, în: F. Unger & F. König (Hrsg.), *Und wir haben doch eine Zukunft. Mensch und Natur an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*, Herder: Freiburg, Basel, Wien 1990, pp. 286–295, 287–288; Josef Isensee, *Staat*, în *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft* V, Herder: Freiburg, Basel, Wien 1989, pp. 133–157.

²⁷ Hans Michael Baumgartner, *Europa als Thema und Herausforderung der Philosophie*, în: P. Kolmer / H. Korten (Hrsg.), *Recht-Staat-Gesellschaft: Facetten der politischen Philosophie*, Karl Alber Verlag: Freiburg / München 1999, pp. 223–236, 228–229.

²⁸ Aristotel, *Politica*, cit., I, 2, 1252 b 29–30.

²⁹ Kurt Schilling, *Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes*, *Historische Zeitschrift* 2 (1948), pp. 275–295, 275–276 cu trimitere la F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1926) și *Kant-Studien* 30 (1925).

³⁰ Christos Yannaras, *Ortodoxie și Occident*, Editura Bizantină: București 1995, p. 56–57, 58.

³¹ Heinz Eulau, *The Depersonalization of the Concept of Sovereignty*, *The Journal of Politics* 4 (1942), pp. 3–19, 5; Hugo Krabbe, *The Modern Idea of the State*, trans. By GH Sabine and Walter J. Shepard, D. Appleton and Co.: New York 1922, p. 8–9: „a spiritual power has taken the place of a personal authority. We no longer live under the dominion of persons, either natural persons or fictitious legal persons, but under the dominion of norms, of spiritual forces. In this is revealed the modern idea of state”; Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*, Anastasia: București 1997, pp. 48–50.

³² Hans Welzel, *Die Entstehung des modernen Rechtsbegriffs*, *Der Staat* 8 (1969), pp. 441–450.

dans son centre « tout d'abord la souveraineté de l'homme envers soi-même, de l'homme sur la nature et dernièrement, de l'homme sur le divin »³³. La sortie de l'état naturel, où chaque *homo homini Deus* et chaque *homo homini lupus est*, suppose un contrat entre les individus, par lequel on institue un souverain autorisé d'instituer au nom de tous un ordre social efficace pour assurer la protection de chacun.

La transformation d'une *multitudo dissoluta* dans une *persona civilis* a lieu par le même acte d'institution du représentant souverain – *rex est populus* – par des individus dont les volontés individuelles deviennent en même temps avec l'autorisation formelle de toute loi édictée par le souverain, irrélevantes en ce qui concerne le contenu de ces lois³⁴. La configuration concrète des procédures d'autorisation peut souffrir des variations significatives, surtout lorsque « la démocratie moderne comprend d'articuler directement le politique et le social par l'intermédiaire de la fonction et des techniques de la représentation politique » la dernière ayant « d'un côté une fonction de figurer dans le mesure où, offrant à tous les groupes la possibilité de faire entendre leur voix, elle est destinée à permettre à la société de s'exprimer dans sa diversité », et représentant, d'un autre côté « l'artifice à l'aide duquel une société de grandes dimensions peut prétendre qu'elle décide et actionne comme un seul corps politique dans lequel tous les membres sont directement ou indirectement engagés dans les mécanismes de décision collective »³⁵. Mais parce que « le dernier but de la théorie correcte, comme elle a été formulée par Rousseau et presque réalisée par la Révolution française, était la dissolution du corps social dans une machinerie d'État centralisée toute-puissante et dans une masse autorisée et nivelée d'individus libres et égaux », entre « l'État souverain » et « l'individu souverain » il n'y a plus de place pour la réflexion juridique des structures sociales intermédiaires³⁶.

Les apories auxquelles conduit le raisonnement fondateur de la modernité juridique sont aujourd'hui assez clairement montrées, donc il n'est plus besoin d'insister sur elles³⁷. Mais il est à remarquer que exactement les questions relevantes pour la situation actuelle du processus d'intégration européenne étaient totalement visibles il y a un siècle et demie. « Partout les mêmes constitutions démocratiques, ... partout le mépris envers l'ascétisme, la haine envers les hiérarchies et le pouvoir (non envers le propre pouvoir mais envers le pouvoir d'autrui), partout les espérances aveugles pour le bonheur sur la terre et pour l'égalité totale sur la terre ! Partout un aveuglement fatal, incompréhensible ! Partout la science positive, partout la confiance nonscientifique dans le processus démocratique nivelateur et humanitaire ». Dans cette situation, Konstantin Leontiev pouvait prévoir déjà en 1875 que « La France, l'Allemagne, l'Espagne, l'Italie etc. vont tomber et vont devenir les régions d'un nouveau État, toujours ainsi que l'ancien Piémont, Toscane, Rome et Naples sont devenus les régions de la nouvelle Italie et Hannover et même la Prusse de l'Allemagne unifiée; ces

³³ Mihail Neamțu, *Ultima instanță: teologia*, în: R. Carp (coord.), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Anastasia: București 2005, pp. 110–144, 121.

³⁴ Giuseppe Duso, *¿Qué conceptos políticos para Europa?*, *Isegoria* 37 (2007), pp. 63–80. – Pour les évolutions ultérieures voir d'une vaste bibliographie Jacques Maritain, *The Concept of Sovereignty*. *American Political Science Review* 44 (1950), pp. 343–357; Alain de Benoist, *What is Sovereignty?*, *Telos*, 116 (1999), pp. 99–118.

³⁵ Alexandra Ionescu, *România între putere și politică*, în D. Barbu (coord.), *Firea românilor*, Nemira: București 2004, pp. 179–206, 188.

³⁶ Otto Gierke, *Naturrecht und Deutsches Recht*, Rütten & Loening: Frankfurt 1883, p. 28–29.

³⁷ Giuseppe Duso, *Rappresentative Demokratie: Entstehung, Logik und Aporien ihrer Grundbegriffe*, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico* 30 (2001), Tomo I, pp. 45–80.

nations vont devenir pour la nouvelle pan-Europe ce que sont devenues naguère la Bourgogne et la Bretagne pour la France »³⁸.

Justement la nonacceptation d'une telle variante d'intégration, accompagnée de la dissolution des États membres comme sujets politiques indépendants, dans les conditions où, d'un autre côté, l'intégration européenne ne se contente d'une simple association, plus ou moins conjoncturelle entre ces États, explique, pourquoi l'analyse de l'Union Européenne oscille de suite entre les perspectives classiques de l'État fédéral (*Bundestaat*) et celle d'une confédération d'États (*Staatenbund*)³⁹ et l'étape intermédiaire de cette oscillation est exprimée aujourd'hui encore également par l'innovation formelle, née du positivisme juridique allemand, d'un *Staatenverbund* comme « association étroite et de durée des États souverains »⁴⁰ à laquelle en plan substantiel correspond un *objet politique non identifié*⁴¹. Face aux répétés échecs de réaliser l'identification d'une nouvelle forme politique européenne en paramètres modernes, l'assumption d'une « paradigme néo-médiévale », au cadre de laquelle peut être amenée au concept « l'Europe comme Empire »⁴² marque définitivement la transition de la pensée politique de postmodernité au néo-médiévalisme, transition dont le but principal paraît être représentée par le dépassement de la souveraineté dans son acception moderne⁴³, et la réalisation de l'Union Européenne sous la forme politique d'un « *commonwealth*-empire » édifié, d'un côté comme une réaction à l'échec de l'État moderne national, développé suivant les coordonnées tracées par l'idéalisme allemand et la Révolution française⁴⁴ et ayant, d'un autre côté, « comme référence l'Empire romano-allemand »⁴⁵, et cela en dépit du fait que surtout le processus d'extension a relevé des similitudes frappantes entre l'Union Européenne et l'Empire Byzantin⁴⁶.

Le fait que le dernier ne se réjouit pas d'une image très bonne dans la partie occidentale du continent⁴⁷, surtout dans l'espace géographique des membres fondateurs

³⁸ K. Leontiev, *Bizantinismul și lumea slavă*, trad. E. Pârnu, Anastasia: București 1999, p. 128, 156.

³⁹ Louis Le Fur / Paul Posener, *Bundesstaat und Staatenbund in geschichtlicher Entwicklung*, J.U. Kern's Verlag: Breslau 1902.

⁴⁰ BverfG 89, 155 (185)-12.10.1993 (Maastricht-Urteil); BverfG-30.6.2009 (Lissabon-Urteil), http://www.BverfGde/entscheidungen/es20090630_2bve000208.html (accès le 25 Juin 2010); Paul Kirchhof, *Der europäische Staatenverbund*, în Armin von Bogdandy, Jürgen Bast (Hrsg.), *Europäisches Verfassungsrecht: theoretische und dogmatische Grundzüge*, Springer Verlag: Wien ș.a. 2009, pp. 1009–1043.

⁴¹ Voir largement Jean-Louis Quermonne, *Existe-t-il un modèle politique européen?*, *Revue française de science politique*, 40 (1990), pp. 192–211, 194–201.

⁴² Jan Zielonka, *Europe as empire: the nature of the enlarged European Union*, Oxford University Press 2006, p. 1.

⁴³ Dimitri D'Andrea, *Oltre la sovranità. Lo spazio politico europeo tra post-modernità e nuovo medioevo*, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico* 31 (2002), Tomo I, pp. 77–108.

⁴⁴ Peter Koslowski, *Fatherland Europe? On European and National Identity and Democratic Sovereignty*, în: Andreas Follesdal & Peter Koslowski (eds.), *Democracy and the European Union*, Springer: Berlin 1998, pp. 214–230, 217.

⁴⁵ Ioan I. Ică jr., *Europa politicului, Europa spiritului* în: R. Carp (coord.), *Un suflor pentru Europa, Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Anastasia: București 2005, pp. 23–85, 41.

⁴⁶ Kjell Engelbrekt, *Multiple Asymmetries: The European Union's Neo-Byzantine Approach to Eastern Enlargement*, *International Politics* 39 (2002), pp. 37–52, 39–41, 50: «More than a thousand years before the term „political correctness” was coined, Byzantine officials became masters of forms of political ceremony and ritual that often helped inspire further empire-building in peripheral lands»

⁴⁷ John Anthony McGuckin, *Orthodoxy and Western Christianity: The Original European Culture War?*, în: V. Hotchkiss / P. Henry (eds.), *Orthodoxy and Western Culture: Essays in Honor of the 80th Birthday of Jaroslav Pelikan*, St Vladimir's Seminary Press 2005, pp. 5–107.

qui coïncidait *grosso-modo* à celui de l'Empire carolingien, l'ancêtre du futur *Sacrum Imperium Romanum*, a des racines profondes dans l'idéologie impériale de Charlemagne⁴⁸ et dans les différences géantes entre un espace occidental transformé par les grandes émigrations et qui a dû recevoir de nouveau la philosophie d'Aristote aux X–XII^e siècles, et un espace oriental où la continuité culturelle et socio-structurelle de l'Antiquité a persisté sans arrêt jusqu'au XV^e siècle⁴⁹. Les innovations théologiques intervenues en Occident sont non moins définitives pour l'évolution des idées et des réalités juridiques de cette partie de l'Europe⁵⁰ ainsi que – „the ideas that are to possess and divide mankind from the sixteenth until the nineteenth century – Sovereignty, the Sovereign Ruler, the Sovereign Ruler, the Sovereign People, the Representation of the People, the Social Contract, the Natural Rights of Man, the Divine Rights of Kings, the Positive Law that stands below the State, the Natural Law that stands above the State – ... are set before us as thoughts which, under the influence of Classical Antiquity, necessarily shaped themselves in the course of medieval debate”⁵¹. La souveraineté est née dans le contexte du conflit permanent entre les empereurs et les papes⁵² et reflète initialement l'existence d'un système de centres multiples de décisions, l'existence d'un ordre politique décentralisé, en contraste à la faction de centralisation que ce concept réalise à l'époque moderne⁵³. Tant que le roi était le chargé de Dieu pour gouverner, il se situait sur une position supérieure envers ses sujets, mais il répondait devant Dieu pour le bon gestionnement de ces affaires ; seulement sa substitution au lieu du Dieu absent a signifié aussi la transformation de la supériorité envers ses sujets dans une suprématie d'où il a résulté le pouvoir illimité de l'État total⁵⁴.

⁴⁸ Fabian Istvan, Charlemagne Father of the Continent. The Ideology of the European Christian Empire, *Apulum XLIII/2* (2006), pp. 19–24.

⁴⁹ Endre von Ivanka, Rhomäerreich und Gottesvolk: Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-ost-europäische Geisteshaltung, Verlag Karl Alber: München 1968, p. 88, 97–103 cf. J. Meyendorff, *Slavic Review* 30 (1971), p. 129; W. Ohnesorge, *Historische Zeitschrift* 211 (1970), pp. 114–116 și W.E. Kägi, *Speculum* 45 (1970), pp. 182–184; Günter Weiss, Antike und Byzanz. Die Kontinuität der Gesellschaftsstruktur, *Historische Zeitschrift* 224 (1977), pp. 529–560.

⁵⁰ Harold J. Berman, Theological Sources of the Western Legal Tradition, *Revista Juridica de la Universidad de Puerto Rico* 44 (1977), pp. 371–411 (=Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition, Harvard Univ. Press 1983, Chap. IV); asupra statului și dreptului în Evul Mediu a se vedea exemplar sintezele lui Fritz Kern, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, *Historische Zeitschrift* 120 (1919), pp. 1–79 și Paolo Grossi, *A History of European Law*, trans. L. Hooper, Wiley-Blackwell 2010, pp. 1–38.

⁵¹ Frederic Maitland, Introduction, în: O. v. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, transl. by Frederick William Maitland. Cambridge University Press, 1900, p. VII; a se vedea astăzi și Joaquin Varela Suanzes, *Política y derecho en la Edad Media*, *Revista Espanola de Derecho Constitucional* 17 (1997), pp. 335–351.

⁵² Otto Hintze, *Staatensystem und Verfassungsentwicklung*, *Historische Zeitschrift* 87 (1902), pp. 1–21, 10; Walther Kienast, *Die Anfänge des europäischen Staatensystems im späteren Mittelalter*, *Historische Zeitschrift* 153 (1936), pp. 229–271; Walter Ullmann *The Development of the Medieval Idea of Sovereignty*, *The English Historical Review*, Vol. 64, No. 250 (1949), p. 1–33.

⁵³ Mariia M. Fedorova, *Sovereignty as a Political-Philosophical Category of Modernity*, *Russian Studies in Philosophy*, vol. 48, no. 2 (2009), pp. 75–89, 78.

⁵⁴ Thomas O. Hüglin, *The Idea of Empire: Conditions for Integration and Disintegration in Europe*, *Publius* 12 (1982), pp. 11–42, 41–42.

Les racines de ce déplacement implacable dans la direction du *Léviathan* de Hobbes⁵⁵ ne doivent pas être recherchées aux niveaux supérieurs de quelque *Investiturstreit*, mais dans le fait qu'au « Moyen Âge, surtout en Occident, la compréhension de la communauté a baissé à la forme méconnaissable de l'institution rigide, supérieure, autoritaire, accablante, qui veut délivrer l'individu seulement par la vertu de la soumission, sans l'aider de se réaliser en homme dans une communauté des êtres libres »⁵⁶. Même si à première vue une telle assertion contredit la vision de la société médiévale comme « unité organique au sens que chaque membre de la société est un organ du tout entier auquel il appartient, en remplissant ainsi une fonction spécifique par rapport à lui-même et nécessaire pour la vie du tout entier »⁵⁷, la critique faite à l'identification, par le grand juriste allemand Otto von Gierke, de sa propre conception sur l'État organique⁵⁸ – une conception développée dans le cadre fixé par l'école historique du droit est par l'opposition radicale de cette direction de pensée envers le droit naturel (moderne) et envers le positivisme juridique – au Moyen Âge occidental a démontré le fait que la doctrine de l'État et des communautés organisées est opposée en égale mesure au « génie de la philosophie scolastique » et aussi à la doctrine juridique du XIII^e siècle⁵⁹. Si telles sont les choses, ni la valabilité *en ce contexte* de la thèse de Samuel Huntington, selon laquelle « l'Europe finit là où la chrétienté occidentale finit et où commence l'Islam et l'orthodoxie »⁶⁰ – thèse dont les déficiences méthodologiques deviennent autrement évidentes par la contestation des racines occidentales du totalitarisme communiste⁶¹ – ne peut pas être expédiée rapidement comme « produit typique de l'amateurisme géopolitique » qui sépare « l'Europe « civilisée » catholique – protestante » de l'Europe « barbare » orthodoxe (et musulmane) » et comme le « point de maximale médiatisation d'une imbecilité, élevée peu à peu et basée sur une

⁵⁵ Ernst H. Kantorowicz, *Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology*, *The Harvard Theological Review* 45 (1952), pp. 253–277; *La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit*, *Politix* 8/32 (1995). Pp. 5–22; pour le trace qui conduit de corpus mysticum de l'Église Romano-Catholique à corpus mysticum du roi et puis au corps de la nation régénérée par la Révolution française, Suzanne Rameix, *Corps humain et corps politique en France Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État*, *Laval théologique et philosophique* 54 (1998), pp. 41–61, 43–54; tot aici și Paul Monod, *Reading the Two Bodies of Ernst Kantorowicz, Leo mystical body of the state and the imaginary man of Leviathan in the jurist Bartolus, who wrote that the whole polity is one person and one artificial and imaginary man [tota civitas est una persona et unus homo artificialis et ymaginatus]*⁷.

⁵⁶ Dumitru Stăniloae, *Comunitate prin iubire*, *Ortodoxia* nr. 1 / 1963, pp. 52–70, 58.

⁵⁷ Ernest Barker, *Unity in the Middle Ages*, în: F. S. Marvin (ed.), *The Unity of Western Civilisation*, Oxford University Press 1915, pp. 91–121, 110.

⁵⁸ Karsten Malowitz, *Freiheit in Gemeinschaft. Zu Rezeption und Bedeutung der Gemeinwohlde in der Genossenschaftstheorie Otto von Gierkes*, în: H. Münkler & K. Fischer (Hrsg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht III*, Akademie Verlag: Berlin 2002, pp. 141–164; Sandrine Baume, *Penser l'« état organique »*. Enjeux critiques d'une analogie, *Revue européenne des sciences sociales* XL (2002), No 122, pp. 119–139.

⁵⁹ Ewart Lewis, *Organic Tendencies in Medieval Political Thought*, *The American Political Science Review* 32 (1938), pp. 849–876

; Maurice De Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, Princeton University Press 1922, p. 240.

⁶⁰ Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, trad. R. Carp, Antet: București 1997, pp. 98–105, 230–246, 232.

⁶¹ Christos Yannaras, *The Church in the Postcommunist World*, *International Journal for the Study of the Christian Church* 3 (2003), pp. 29–46, 36–37.

riche bibliographie, au rang de science universitaire »⁶². Ayant à la base pas autant les considérations géopolitiques que les études historiques à arguments remarquables⁶³, le refus de l'extension de *l'Union Européenne* au-delà de l'espace du christianisme occidental par des réputés professeurs de droit constitutionnel et philosophie juridique, avait avant tout le don de révéler les raisons profondes de l'échec de la transplantation des modèles constitutionnels occidentaux dans des régions où ceux-ci ne s'étaient pas développés dans des conditions similaires le long des siècles⁶⁴. Mais au lieu de débats interminables autour de ce qui sépare la « symphonie » orientale de la « séparation » occidentale entre *sacerdotium* et *imperium*⁶⁵, pendant que les deux sont unies irrévocablement par le fait que « the emperor is dead »⁶⁶ ou de l'invention perpétuelle d'arguments à l'appui de la compatibilité entre la théologie orthodoxe et les droits de l'homme ou la démocratie libérale pour les Européens d'Orient, il pourrait être plus profitable de prendre au sérieux ce que les mêmes auteurs affirment habituellement sur l'État *présent* de ces modèles dans *l'espace occidental*. Loin de toute exaltation triomphale d'une supposée civilisation catholico-protestante européenne en matière de pensée et réalité politique, nous avons à faire ici avec une conscientisation lucide du fait que « la tradition juridique occidentale, comme la civilisation occidentale entièrement, traverse au XX^e siècle une crise profonde, jamais connue auparavant »⁶⁷, que le même État moderne qui est apparu « comme un processus de sécularisation » et qui « vit des prémisses qu'il ne peut pas garantir »⁶⁸ a été déjà condamné à la mort, en bénéficiant à présent seulement d'un ajournement *sine die* de l'exécution⁶⁹, et que sur la figure juridique de l'« homme sécularisé » « qui ressent Dieu comme ennemi de la liberté »⁷⁰ on peut dire tout simplement qu'elle « s'est désintégrée »⁷¹.

Considéré de la perspective théologique, ce dénouement n'est point surprenant si nous comprenons la sécularisation – dans le contexte ou plutôt en dehors des interminables disputes théoriques des dernières décennies – comme étant « la subordination théologiques

⁶² Radu Preda, *Amnezia unui continent. Raportul Biserică-Stat între laicism și relativism*, în M. Tătaru-Cazaban (coord.), *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, Anastasia: București 2004, pp. 309–359, 338 și *Un suflet pentru Europa. Ortodoxie și integrare*, în: Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae, Răzvan Codrescu, Radu Preda, „Fiecare în rândul cetei sale”. Pentru o teologie a neamului, ed. R. Codrescu, Christiana: București 2003, pp. 252–285.

⁶³ Voir seulement Otto Brunner, *Das Problem einer europäischen Sozialgeschichte*, *Historische Zeitschrift* 177 (1954), pp. 469–494, 474–475.

⁶⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat-Nation-Europa*, pp. 68–105, 101; în același sens Josef Isensee, *Die katholische Kirche und das verfassungsrechtliche Erbe der Aufklärung in Europa*, în: J. Hengstschlager (Hrsg.), *Festschrift für H. Schambeck*, Berlin: Duncker & Humblot 1994, pp. 213–246.

⁶⁵ Cf. Radu Preda, *Teologia socială ortodoxă. Prolegomene la o viziune răsăriteană asupra lumii de azi*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* LIV (2009), pp. 71–101, 83–92.

⁶⁶ John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine and Civilisation*, Blackwell 2008, pp. 380–398, 396.

⁶⁷ Harold J. Berman, *The Crisis of the Western Legal Tradition*, *Creighton Law Review* 9 (1975), p. 252.

⁶⁸ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, în: S. Buve (Hrsg.), *Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien*, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, pp. 75–93.

⁶⁹ Jose Isensee, *Die alte Frage nach der Rechtfertigung des Staates*, *Juristenzeitung* 54 (1999), pp. 265–316, 277–278.

⁷⁰ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Anastasia: București 2009, p. 121.

⁷¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Vom Wandel des Menschenbildes im Recht*, în: Gerda-Henkel-Stiftung (Hrsg.), *Das Bild des Menschen in den Wissenschaften*, Lit Verlag: Münster 2002, pp. 193–225, 223/224.

devant la réalité du monde », donc « l'aliénation de sa vérité par la conciliation avec une civilisation qui se trouve à l'antipode de son mode d'existence »⁷². Il serait difficile à trouver un meilleur exemple que toute la construction de Thomas Hobbes⁷³, pour soutenir l'affirmation souvent citée et bien soutenue par Carl Schmitt, selon laquelle « tous les concepts significatifs de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés, non seulement grâce à leur développement historique – où on a transféré de théologie à la théorie de l'État où, par exemple, Dieu Tout-Puissant est devenu le législateur tout-puissant, – mais aussi grâce à leur structure systématique dont la reconnaissance est nécessaire pour une considération sociologique de ces concepts »⁷⁴. Il est suffisant à suivre le chemin qui conduit de la substitution de l'Incarnation par représentation et la destruction d'une manière radicale et sans équivoque de l'enseignement chrétien sur la Sainte Trinité⁷⁵ au contexte de la configuration du concept de personne à Thomas Hobbes, jusqu'à la controverse entre Carl Schmitt et Hans Kelsen (et) sur la souveraineté⁷⁶, pour surprendre la théologie politique de l'actuelle réorganisation impériale de l'Union Européenne. Selon la conception médiévale, la signification de l'empire était avant tout celle de principe spirituel⁷⁷: « le rôle théologique de l'empire »⁷⁸ était donné par le fait qu'à l'empereur il revenait non pas l'exercice concret du gouvernement (étant ainsi en concurrence aux les rois), mais l'indication d'une direction commune pour tous les peuples chrétiens⁷⁹. *Mutatis mutandis*, pendant que le christianisme n'a pas réussi aujourd'hui ni au moins une invention expresse au préambule de la soi-disante constitution européenne⁸⁰, le principe spirituel de l'Union Européenne paraît être représenté par la nouvelle « religion universelle » des droits de l'homme⁸¹.

Le fait que soumettre La Charte Européenne des Droits de l'Homme à une rigoureuse analyse philosophico-juridique peut démontrer sans recours le recul majeur et dramatique de la pensée qui fonde ce document envers les standards vraiment européens en matière, atteints par un Hegel⁸², ne doit surprendre personne, aucunement le juriste qui a assimilé

⁷² Christos Zannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, trad. I. Trif / U.I. Dumitru, Sophia: București 2009, p. 102.

⁷³ Gabriel L. Negretto, *La política como teología secularizada. Una interpretación del Leviatán de Hobbes*, *Revista internacional de filosofía política* 20 (2002), pp. 113–125.

⁷⁴ Carl Schmitt, *Teología política*, trad. L. Stan & L. Turcescu, Universal Dalsi 1996, p. 56.

⁷⁵ Philippe Crignon, *Représentation et communauté. Sur Thomas Hobbes*, *Archives de Philosophie* 68 (2005), pp. 493–524, 513–517.

⁷⁶ Sandrine Baume, *On political theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt*, *History of European Ideas* 35 (2009), pp. 369–382; pour un tableau d'ensemble Peter Koslowski, *Gesellschaft und Staat: ein unvermeidlicher Dualismus*, Klett-Cotta: Stuttgart 1982, pp. 141–164; voir aussi Dimitris Vardoulakis, *Stasis: Beyond Political Theology?*, *Cultural Critique* 73 (2009), pp. 125–147.

⁷⁷ Alain de Benoist, *The idea of empire*, *Telos* 98 / 1999, pp. 81–98.

⁷⁸ Andreas Osiander, *Before sovereignty: society and politics in ancient regime Europe*, *Review of International Studies* 27 (2001), pp. 119–145, 143.

⁷⁹ Robert Holtzmann, *Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der Europäischen Staaten*, *Historische Zeitschrift* 159 (1939), pp. 251–264, 258.

⁸⁰ Georg Essen, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts*, Wallstein Verlag: Göttingen 2004; Camil Ungureanu, *A Christian or a Laic Europe? Moving Beyond a False Dichotomy*, *Romanian Journal of Political Science* 6 (2006), pp. 5–34; Joseph H. H. Weiler, *A Christian Europe? Europe and Christianity: rules of commitment*, *European View* 6 (2007), pp. 143–150.

⁸¹ Adrian Năstase, *Drepturile omului – Religie a sfârșitului de secol*, IRDO : București 1992, pp. 15–16.

⁸² Thomas Sören Hoffmann, *Über Freiheit als Ursprung des Rechts. Achtzehn Thesen zur Rechtsbegründung mit Blick auf die Grundrechte-Charta der Europäischen Union*, *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 1 (2003), pp. 16–26.

les arguments en vertu desquels « il n'y a pas de contrat social » dans le sens de l'école du droit naturel. Il ne peut pas s'agir, donc, de droits naturels, dans le sens où ils sont formulés dans la *Déclaration des droits de l'homme*, comme il est soutenu aujourd'hui par les auteurs célèbres et comme on a écrit aux fondements de tout notre droit non seulement publique mais aussi privé »⁸³. Inversement, là où le « profond paradoxe d'une vision mécaniciste sur l'animal humain, qui conduit à la démonstration de la nécessité de la souveraineté et de la soumission »⁸⁴ suppose l'élimination du programme de la théorie juridique justement de ce que Hegel comprend par vie étique (*Sittlichkeit*), l'État aussi ne peut être compris comme « porteur d'un sens au-delà du domaine du fonctionnel »⁸⁵. Au-delà de la rhétorique de l'intégration européenne⁸⁶, l'impérialisme postmoderne des droits de l'homme peut être la contribution décisive pour la « création du dernier et du plus grand *Leviathan* d'un dieu mortel qui ne peut être jamais détrôné »⁸⁷.

Si les choses sont vraiment comme telles, alors la pensée et la réalisation d'une Union Européenne comme empire postmoderne ou neo-médiéval de facture occidentale paraissent se trouver exactement dans l'état de *stasis*, duquel Hegel parlait *expressis verbis* dans une lettre célèbre du 28 octobre 1821, adressée au baron russe Yxkull avec référence aux États occidentaux qui formaient selon lui-même le noyau de l'Europe, États opposés au possible destin de la « moitié slave » européenne, dont le temps historique ne serait pas encore arrivé⁸⁸. Au-delà de la célèbre dispute russe entre les « slavophiles » et « occidentalophiles » difficile à concevoir sans l'influence de la philosophie de Hegel⁸⁹, la valeur prophétique (et) de cette considération de Hegel sur le futur politique de l'Europe peut être appréciée sous une toute autre lumière, si nous tenons compte du fait que dans la même période où on bâtissait les Communautés Européennes, la moitié occidentale de l'Europe connaissait la soi-disante « renaissance patriotique » due au théologiens de l'émigration russe en Occident⁹⁰, processus grâce auquel l'anthropologie chrétienne orientale commençait à se faire connue. On a pu ainsi observer que « le péché mortel de la scolastique a été de briser la synthèse vive entre raison et croyance, nature et grâce divine⁹¹, rupture créée ainsi entre le transcendent et l'immanent en provoquant des dichotomies sévères « tant par rapport à Dieu, que par rapport à l'homme. Si au niveau de

⁸³ Mircea Djuvara, *Teoria generală a dreptului* (1930), All: București 1996, p. 332.

⁸⁴ Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului*, Anastasia : București 1996, p. 104.

⁸⁵ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der Staat als sittlicher Staat*, Duncker & Humblot: Berlin 1986, p. 10.

⁸⁶ Voir aussi John Laughland, *The Tainted Source. The Undemocratic Origins of the European Idea*. Little & Brown: London 1997 (p. 69: „direct links between Nazi, Vichyite and fascist thought, and the ideology of European integration in our own day”) cu recenzia Axel Tschentscher, *Der Staat* 40 (2001), pp. 655–657.

⁸⁷ Richard Stith, *If Dorothy Hadn't Had Toto to Pull Back the Wizard's Curtain: The Fabrication of Human Right as a World Religion*, *Valparaiso Univ. Law Review* 44 (2010), pp. 847–862, 847.

⁸⁸ Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friederich Hegels Leben*, Duncker & Humblot: Berlin 1844, p. 304–305.

⁸⁹ Cf. Ana Siljak, *Between East and West: Hegel and the Origins of the Russian Dilemma*, *Journal of the History of Ideas* 2001, pp. 335–358, 343; voir aussi și Michael Hughes, *State and Society in the Political Thought of the Moscow Slavophiles*, *Studies in East European Thought* 52 (2000), pp. 159–183.

⁹⁰ Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf : Paris 1944 ; Paul Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Desclée de Brouwer : Paris 1978, pp. 33–113 ; Tomas Spidlik, *L'homme, sa personnalité, sa liberté dans la pensée russe*, în I. Ică Jr. (coord.), *Persoană și comuniune*, pp. 565–577 ; Basilio Petra, *Personalist Thought in Greece in the Twentieth Century : A First Tentative Synthesis*, *Greek Orthodox Theological Review* 50 (2005), pp. 1–48.

⁹¹ Andre de Halleux, *Palamisme et Scolastique*, *Revue Théologique de Louvain* 1973, p. 35 apud Dumitru Radu Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, *Cartea Ortodoxă* : Alexandria 2009, p. 163.

la Trinitate il s'agit de la rupture entre l'être et les personnes, et au niveau christologic il s'agit de la rupture entre la divinitate și l'umanitate al Fiului, la nivel antropologic il s'agit de la rupture între suflet și corp, concepute ca realități care rămân externe una față de cealaltă »⁹² și care sunt trecute astfel în modelele filosofice ale Modernității. Invers, să gândim comunitatea politică plecând de la antropologia ortodoxă⁹³ și valorizând raportul între « personalism comunitar »⁹⁴ și « democrație comunitară »⁹⁵ poziționează într-o nouă perspectivă opoziția între funcționarea democrației (directe) rurale și adâncile inadecvări ale democrației reprezentative la Slăvi⁹⁶, explicând în același timp percepția, generalizată la Romeni, a partidelor politice ca *magna latrocinia* care reprezintă împreună – indiferent de alternanțele la așa-zisa guvernare – un *regnum* lipsit de *iustitia*⁹⁷ și în care « violența și fraudarea sunt cele două virtuți cardinale »⁹⁸, sau: prăbușirea în *stasis* a unui Orient medieval, inclusiv în plan politic, de o « modernizare fără modernitate »⁹⁹.

Cauzele politice ale acestui prăbușire nu trebuie căutate în lipsa de reprezentativitate a unui Stat, care a încetat de mult timp să fie *realiter* un Stat suveran în sensul modern al acestui termen. Dacă în condițiile în care « aproape totul era bizantin-slăvesc în imaginația noastră politică, în definiția țesutului social »¹⁰⁰, « ruptura între Stat și cetățeni a fost o constantă de la începuturile Statului național românesc modern până în prezent »¹⁰¹, aceasta este datorată faptului că altfel decât în « organele molase ale Statului de teorie »¹⁰², construit după modelul oferit de « o fizică particulară a corpului social »¹⁰³ plecând de la premisele abstracte ale individualismului modern care « conduce în realitate la suprimarea dreptului în sine »¹⁰⁴, numai « Statul tradițional » poate fi reprezentativ (și) la Romeni, ceea ce înseamnă un Stat care

⁹² Dumitru Popescu, *Teologie și viață*, p. 13.

⁹³ Kristina Stoeckl, *Modernity and its Critique in 20th Century Russian Orthodox Church*, *Studies in East European Thought* 58 (2006) pp. 243–269 și tot aici Ilias Papagiannopoulos, *Re-Appraising the Subject and the Social in Western Philosophy and in Contemporary Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*, *European University Institute* DOI: 10.2870/11273.

⁹⁴ Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Elion: București 1998, p. 143.

⁹⁵ Aristotle Papanikolaou, *Byzantium, Orthodoxy and Democracy*, *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003), pp. 75–98, 95–96.

⁹⁶ Tomas Spidlik, *Dificultățile democrației în țările din Estul Europei*, în: I. Ică jr. & G. Marani (coord.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, Deisis: Sibiu 2002, pp. 385–390.

⁹⁷ Augustin, *De civitate Dei* IV, 4.

⁹⁸ Hobbes, *Leviathan* XIII, 13.

⁹⁹ Radu Preda, *Ortodoxia post-comunistă și modernitatea. Prolegomene social-teologice*, *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă XII* (2009), *Renașterea*: Cluj-Napoca 2010, pp. 235–261, 238.

¹⁰⁰ Teodor Baconsky, *Ispita binelui: eseuri despre urbanitatea credinței*, Anastasia: București 1999, p. 77. – *Sur la tradition politique byzantine en Roumanie* voir Valentin Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Editura Academiei: București 1980; Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII*, Editura Academiei: București 1983 cu recenzie de R.J.V. Evans, *The English Historical Review* 103 (1988), pp. 202–203.

¹⁰¹ Valeriu Stoica / Dragoș Paul Aligică, *Reconstrucția dreptei*, Humanitas: București 2008, p. 322.

¹⁰² Nicolae Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, Polirom: Iași/București 1999 p. 225.

¹⁰³ Cătălin Avramescu, *De la teologia puterii absolute la fizica socială*, All: București 1998, p. 173.

¹⁰⁴ Mircea Djuvara, *Eseuri de filozofie a dreptului*, TREI: București 1997, p. 307.

« représente, défend et applique le bon ordre »¹⁰⁵, donc « la vérité et la justice, qui sont dès le commencement aux fondements du monde, selon qu'il a été créé par Dieu »¹⁰⁶. À l'affirmation selon laquelle « pour les Roumains le christianisme a été, avant toute autre chose, la loi donnée par les empereurs romains (*lex*), et non pas un mode d'honorer un Dieu (*religio*) ou de lui démontrer la croyance (*fides*) »¹⁰⁷, on peut répliquer avec Nicolae Iorga que « ces paysans ... ont gardé du fonds romain le respect de la loi, qui en roumain s'appelle *lege*, ce qui signifie aussi la religion elle-même. Le christianisme leur a appris à craindre le péché (*păcat*, du latin *peccatum*). C'est la base même de leur vie morale entière »¹⁰⁸. Puis s'il est vrai que pour les Roumains « il n'y a pas d'ordre sans hiérarchie, c'est-à-dire sans soumission, car même les plus humbles, les plus inertes créatures du monde ont aussi leur empereur, c'est-à-dire leur maître », mais un maître qui – autrement que le souverain de Thomas Hobbes – « n'est pas punitif, mais il apporte l'amour et le soin »¹⁰⁹, alors l'empereur chrétien – représentant et aussi serviteur de Dieu – ne peut pas absenter de l'ordre de la vie humaine ; exactement en ce point Nicolae Iorga marque la différence essentielle entre les Slaves et les Roumains, celle que seulement pour les derniers « la conscience populaire avait gardé avant tout, et malgré le régime local des « juges » et des « voévodes », non seulement la notion de l'Empire, mais aussi la conscience de sa nécessité inévitable” ... „La conception d'un État qui serait une « Terre Roumaine » et rien de plus, cette conception territoriale, équivalant cependant à une vie nationale complète, est tout à fait particulière et nettement moderne” »¹¹⁰.

Telles affirmations peuvent paraître discutables au contexte des débats concernant l'existence ou l'inexistence de l'État¹¹¹ ou de la nation¹¹², antérieurement à l'époque moderne, telle que cette-ci est à son tour vivement débattue dans, l'historiographie (juridique) occidentale. Mais Nicolae Iorga s'exprime, en cette occurrence, sans équivoque : lorsqu'il parle de « ces souverainetés-là » car le Règne ne signifie point « voévodat », principauté ou ce qu'on a nommé plus tard, par un mot barbare d'origine russe « hospodarat » – des Roumains » il a en vue « la conception juridique roumaine... restée dans l'instinct de nos classes populaires qui ont créé le Règne » : « nous, lorsque nous n'avons pas aussi les formes d'État, dans une manière populaire, nous avons gardé l'idée génératrice d'État¹¹³. Par ces souverainetés qui conservent l'idée romaine d'État, Iorga comprend « *Romaniile populare* » qui constituent également en Orient et en Occident l'hérité commune laissée à l'Europe par l'Empire Romain. Il va de soi que le fond théorique devant lequel toute la construction se développe est marqué par la différenciation

¹⁰⁵ Mircea Platon, *Distributismul și statul reprezentativ*, în: J.C. Medaille / O. Hurduzeu (ed.), *Economia libertății: Renașterea României profunde*, Logos: București 2009, pp. 161–179, 175.

¹⁰⁶ Dumitru Cristian Amzăr, *Rînduiala, legea lăsată lumii de Dumnezeu*. România Press : București 2006, p. 51.

¹⁰⁷ Daniel Barbu, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, Nemira : București 2001, p. 97.

¹⁰⁸ N. Iorga, *Les Latins d'Orient*, Conférences données en janvier 1921 au Collège de France, p. 30.

¹⁰⁹ Ovidiu Papadima, *O viziune românească asupra lumii*, Saeculum I.O.: București 2009, p. 83.

¹¹⁰ N. Iorga, *Les Latins d'Orient*, cit., p. 30, 38, 39–40.

¹¹¹ Paolo Grossi, *Un derecho sin Estado: La noción de autonomía como fundamento de la Constitución jurídica medieval*, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho IX* (1997), pp. 167–178 ; pour le débat autour de cette thèse voir Emanuele Conte, *Droit médiéval. Un débat historiographique italien*, *Annales 57* (2002), pp. 1593–1613.

¹¹² Cf. Mircea Platon, *Cine ne scrie istoria?*, Editura Timpul, București 2009, pp. 109–144.

¹¹³ N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, trad. L. Iorgu-Pippidi, Editura 100 1 Gramar: București 2002, p. 9, 245, 255.

entre « les idées abstraites de l'État organique »¹¹⁴, une différenciation qui ouvre, pas dernièrement aux juristes roumains, la possibilité de formuler une doctrine réaliste sur l'État et le droit roumain d'aujourd'hui, en partant d'une lecture parallèle aux écrits de Iorga et Otto von Gierke. Plus loin, une lecture parallèle des pages de *Evolupia ideii de libertate*, qui compare les confédérations des *Romanii* carpto-danubiennes dans l'État du Pays Roumain et celle des *Romanii* alpines dans la Confédération Helvétique¹¹⁵ et des motifs pour lesquels le professeur et l'ex-juge constitutionnel allemand Ernst-Wolfgang Böckenförde considérait la Suisse un possible modèle pour l'intégration européenne, avant tout pour avoir dépassé l'alternative naturelle moderne entre nation ethnique de l'idéalisme allemand et nation politique de la Révolution française¹¹⁶, une lecture donc qui offre déjà elle seule la clé pour comprendre en d'autres termes juridiques et politiques la communauté européenne.

En anticipant de quelques décennies la renommée recherche de Dimitri Obolensky sur le *Commonwealth* byzantin compris comme « la communauté surnationale d'États chrétiens, ayant Constantinople comme centre et l'Europe Orientale comme périphérie »¹¹⁷, Iorga voyait dans cet empire le prototype d'une « nouvelle Europe », comme une communauté de peuples et d'États différents dans les conditions du respect des identités et destinées historiques, ce qui suppose le renoncement aussi en plan interne à la centralisation d'État moderne en faveur « de la vie locale organique »¹¹⁸. Nous trouvons la même perspective au prêtre Dumitru Stăniloae. « L'Europe est un organisme d'États. C'est son être politique. C'est en cela que consiste sa variété en unité et son caractère organique. Elle cesserait d'être la création supérieure qu'elle est, si elle devenait un conglomerat qui veut être unitaire par l'annulation de la variété et des articulations organiques » mais aussi si « l'aspect politique de l'organicité » de l'Europe ne serait pas soutenu par « l'aspect spirituel de cette organicité » au contexte duquel l'Europe apparaît comme « organisme de structures spirituelles » ou « chaque peuple, grand ou petit, représente une telle structure »¹¹⁹. Cela parce qu'elle « a un visage propre, donnée par Dieu, un mode propre de voir le monde et de le refléter pour les autres »¹²⁰, étant responsable pour le remplissement d'une mission historique au sens de laquelle il éclaircit – plus tôt ou plus tard – le plan de Dieu »¹²¹. Au-delà des incidences et des apparences

¹¹⁴ Cf. Ioan Stanomir, *Spiritul conservator de la Barbu Catargiu la Nicolae Iorga*, Curtea Veche: Bucureşti 2008, p. 138, 224–234, 176–189.

¹¹⁵ Nicolae Iorga, *Evoluţia ideii de libertate*, Ed. Meridiane: Bucureşti 1987, pp. 179–191.

¹¹⁶ E.-W. Böckenförde, *Staat-Nation-Europa*, cit., pp. 25–33, 22 « Par rapport   une Europe moderne agit e par les nationalismes français et allemande » „blieb die Schweiz eine Insel, in der Alteuropa fortlebte. Zu keiner Zeit war sie diesen Nationbegriffen des nationalstaatlichen Europas und ihrem aggressiven Konsequenzen erlegen”.

¹¹⁷ D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453*, Praeger Publ.: New York 1971, p. 277.

¹¹⁸ Hans-Christian Maner, *Multiple Identitäten – Der Blick des orthodoxen S dosteuropa auf „Europa”*, Zentrum für Europäische Integrationsforschung (Universität Bonn), Discussion Paper C 125 /2003, pp. 15–19 cu trimitere la Nicolae Iorga – istoric al Bizan ului. *Culegere de studii* editat  de Eugen St nescu, Bucureşti 1971, p. 106–108  i Nicolae Iorga, *Ideii asupra problemelor actuale*, 1934, p. 77. – Sur la region   comme unité de vie autonome, située   un niveau intermédiaire entre village et état, voir Ernest Bernea, *Trilogie sociologic *, Dacia: Cluj-Napoca 2004.

¹¹⁹ Dumitru St niloae, *Naţiune   creştinism*, Elion: Bucureşti 2003, p. 173–174.

¹²⁰ Mircea Vulc nescu, *Dimensiunea rom neasc  a existen ei*, Eikon: Cluj-Napoca 2009, p. 14–15.

¹²¹ Paul Evdokimov, *Iubirea nebun  a lui Dumnezeu*, Anastasia : Bucureşti 2009, p. 109.

circonstancielle, une telle « interprétation théologique de la nation »¹²² a été trouvée – exactement grâce à sa fondation en *vivant les dogmes* chrétiennes orthodoxes des communautés réelles – dès le commencement dans un conflit irréductible avec l’État national d’une souveraineté moderne, inventée par les idéologues et pour lequel les juristes des toutes les traditions constitutionnelles européennes ont dû trouver en permanence des solutions de neutralisation¹²³, aujourd’hui, dans les conditions d’une Europe « postsouveraine » de laquelle on peut attendre de traiter avec plus de respect « les communautés en souffrance à cause de la violence avec laquelle les États ont actionné contre elles »¹²⁴, elle est plus actuelle que jamais ; l’État postmoderne peut trouver une nouvelle légitimation immédiate par la guérison et la régénération de ces communautés par l’exercice de la souveraineté encore existante, et l’Union Européenne peut se reinventer sous la forme d’un *commonwealth*, compris comme *forme politique* de coordination d’un procès restauratif qui doit avoir dans la même mesure, une dimension européenne ainsi que le processus destructif de la modernité même.

¹²² Dumitru Stăniloae, în Nichifor Crainic ș.a., *Fiecare în rândul cetei sale*, cit., pp. 95–119, 114. – Exemple pour le négligement total du rapport entre la dogmatique orthodoxe de la Sainte Trinité, le personnalisme communautaire – villageois et (à peine troisièmement) l’interprétation théologique de la nation, Mihail Neamțu, *Between the Gospel and the Nation: Dumitru Stăniloae’s Ethno-Theology*, Archcūs. *Studies in the History of Religions* 10 (2006), pp. 9–46; Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Deisis: Sibiu 2006, pp. 364–392.

¹²³ Cf. Andras Jakab, *Neutralizing the Sovereignty Question. Compromise Strategies in Constitutional Argumentation before European Integration and since*, *European Constitutional Law Review* 2 (2006), pp. 375–397.

¹²⁴ Giuseppe Duso, *L’Europa e la fine della sovranità*, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico* 31 (2002), Tomo I, pp. 109–139, tot aici Paolo Grossi, *Unita giuridica europea: un medioevo prossimo futuro?*, pp. 39–57, p. 57; Neil MacCormick, *Democracy, Subsidiarity, and Citizenship in the „European Commonwealth”*, *Law and Philosophy* 16 (1997), pp. 331–356, 338. – Sur les doctrines fédéralistes de facture aristotélique e.g. Heinz H. F. Eulau, *Theories of Federalism under the Holy Roman Empire*, *The American Political Science Review* 35 (1941), pp. 643–664; Patrick Riley, *Three 17th Century German Theorists of Federalism: Althusius, Hugo and Leibniz*, *Publius* 6 (1976), pp. 7–41.