

Dreptul natural clasic și cel modern: de la virtute și datorie la hedonism. Schițare a problematicii drepturilor omului.

(partea I)

Mihail UNGHEANU

One of the main characteristic of modernity is the substitution of the classical natural right with the modern natural right, as Leo Strauss puts it. The main differences of the way of thinking the natural law pertains to the way the human being and its relationship with the nature and fellow humans is conceived. The modern natural right denies that there is such a thing as a purpose of man or that nature has purposes and substitutes rights for duties. It also bypasses the idea of virtue. Man has inalienable rights but no duties. The basis of such a right is hedonistic and tries to ground the existence of society and state in the will of the people and in an alleged social contract. The existence of society and state is only a means to realize selfish and hedonistic ends, there being no hierarchy between the different desires or a qualitative difference between them as it was in the classical natural right.

Este necesară o înțelegere a concepției despre om și despre ființă care ies la iveală în această istorie a doctrinei drepturilor omului și a dreptului natural modern, fiind necesar de înțeles și faptul că s-a produs o răstălmăcire a ideii de drept și de lege naturală, așa cum de exemplu afirmă mult hulitul Leo Strauss¹. De asemenea, trebuie ținut seama și de rădăcinile mai adânci și mai puțin discernabile ale acestei concepții, care pot produce rezultate diferite decât o afirmare a drepturilor omului, cum ar fi exaltarea voinței și supraomului nietzchean. Drepturile omului au fost considerate a fi evidente de la sine², dar a trebuit să fie făcută o revoluție sângeroasă și o declarație pentru a fi recunoscute și impuse. *Declarația drepturilor omului și cetățeanului* din 27 august 1789 este clară și definește aceste drepturi fără nici o referire la rege, biserică sau nobilitate și le declară sacre, naturale și inalienabile. Alături de această schimbare majoră, apare o alta: suveranitatea este atribuită națiunii, astfel

¹ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, Illinois, 1957.

² „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.”, *Declarația de independență a Statelor Unite*, 1776 în Lynn Hunt, *Inventing Human Rights. A History*, Norton and Company, New York-London, 2007, 15.

deschizându-se teoretic calea către ascensiunea socială celor talentați și merituosi, prin proclamarea egalității tuturor în fața legii³. Orice privilegiu bazat pe naștere era – teoretic – eliminat, iar aceste drepturi erau proclamate ca fiind universale. Totuși trebuie remarcat că, deși se face referire la orice om, la faptul că aceste drepturi sunt valabile pentru oricine din orice națiune, de-abia s-a reușit cu chiu cu vai ca ele să fie aplicate și sclavilor sau oamenilor de culoare. În 1790 s-a dat un decret prin care coloniile franceze nu intrau sub raza de acțiune a *Constituției* și care prin urmare nu intrau sub jurisdicția pretinselor drepturi universale și naturale⁴. Proclamarea drepturilor omului a declanșat polemici puternice, cel mai cunoscut adversar al lor fiind Edmund Burke cu a sa *Reflections on the Revolution in France* (1790)⁵. Dar, așa cum am precizat, universalitatea proclamată a drepturilor omului nu se aplica și nu permitea participarea la viața politică femeilor, copiilor, bolnavilor mintali, străinilor etc. Restricții existau și în privința celor lipsiți de proprietate, a unor minorități religioase, iar *Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului* nu a prevenit și oprit teroarea declanșată de către cei ce o redactaseră. Disputele generate, ca și restricțiile referitoare la drepturile omului, pun sub semnul întrebării pretinsa lor universalitate, iar faptul că așa zisa lor evidență a fost afirmată explicit, duce inevitabil la întrebarea: dacă ele sunt așa de evidente, atunci de ce nu sunt peste tot recunoscute? Acestei pretinse evidențe a drepturilor omului se adaugă și dogma formulată de către *Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului*, conform căreia ignorarea, neglijarea sau încălcarea acestor drepturi sunt singura cauza a nenorocirilor publice sau a corupției guvernamentale⁶.

Una din funcțiile acordate drepturilor omului este protecția individului în fața altor indivizi și mai ales a guvernării, de violență arbitrară și neglijare; teroarea dezlănțuită de revoluția franceză însă ar trebui să indice însă natura acestei concepții și faptul că nu oferă protecție împotriva violenței arbitrare. Așadar o funcție negativă mai înainte de toate⁷. Omul are nevoie de protecție, pentru că, spre deosebire de alte animale, este mai fragil și are nevoie de protecție mai ales față de amenințările pe care le reprezintă semenii săi, protecție care nu poate fi niciodată absolută și de aceea s-a presupus, începând din modernitatea timpurie, că pe lângă înzestrările psiho-fiziologice naturale, omul e dotat cu niște chestii invizibile, numite „drepturi”, pe care însă nu le-a văzut nimeni niciodată. Se presupune că aceste drepturi sunt o pavăză morală în fața agresiunii altor oameni și față de guverne. Totuși, aceste drepturi,

³ Ibidem, 16.

⁴ Ibidem, 162.

⁵ Ibidem, 17; Edmund Burke, *Reflecții asupra revoluției din Franța*, tr. Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, 2000.

⁶ Hunt, op. cit., 19.

⁷ Kenneth Minogue, *The History of the Idea of Human Rights* în Walter Laquer/Barry Rubin (ed), *Human Rights Reader*, Penguin, 1979, 3.

concepția pe care o reprezintă, stârnesc nedumeriri și dificultăți, iar o aplicare a unor idei atât de abstracte poate avea consecințe distructive, așa cum s-a petrecut, chiar dacă un John Locke nu ar fi dorit asta⁸. Caracterul violent și totalitar al revoluției franceze, ba chiar fascist, după unii autori⁹, atestă acest lucru. De asemenea, ar trebui să sară în ochi că revoluția care a dorit să impună drepturile omului ca universale a declanșat una dintre cele mai brutale forme de represiune și teroare, pentru a face acest lucru, teroarea fiind considerată ca fiind un instrument al justiției împotriva celor ce nu erau de acord cu revoluția. Singurul scop al guvernării ar fi asigurarea drepturilor cetățenilor. Conform lui Kenneth Minogue, una din cauzele nelămuririlor care însoțesc ideea drepturilor omului este pricinuită de retorica pompoasă care însoțește declararea acestora, apoi afirmarea faptului că sunt niște adevăruri de la sine evidente (viața, libertatea, urmărirea fericirii) precum afirmă *Declarația de Independență a Statelor Unite de la 1776*¹⁰.

Universalizarea noțiunii de drept reprezintă o problemă și o modificare a sensului tradițional al noțiunii de drept. Aceasta era asociată cu ideea de status, de poziție în societate. Noțiune de drept desemna o serie sau un set de puteri care erau exercitate legitim de către o persoană care avea o anumită poziție specială în societate, așa cum orice are o funcție și deține drepturile/prerogativele ce îi revin în conformitate cu acea funcție. În Roma antică un tată avea o serie de puteri, de drepturi cunoscute sub numele de *patria potesta*. Așadar, un drept sau o serie de drepturi erau ceva ce delimita sau diferenția și ierarhiza persoanele. Sensul modern al dreptului se referă la un om universal, la un om în genere, luat ca individual. Sunt preluate idei filosofice și religioase pentru a pune baza unui concepții noi despre statut, din care să fie derivate toate celelalte statute și, ca să fie convingător, s-a folosit o soluție de sorginte medievală, derivându-le din natură. Natura desemna o presupusă ordine a universului, iar cunoașterea structurii acesteia presupunea că este accesibilă tuturor oamenilor. Pentru a da impresia că doctrina drepturilor nu este o retorică plină de dogmatism, s-a adăugat epitetul de „natural” pentru a indica sursa – teoretic verificabilă – originii lor, iar a le considera drepturi ale omului înseamnă a afirma o presupusă esențialitate a lor pentru viața acestuia. Drepturile omului, repetă și Maurice Cranston, sunt vehicule ca drepturi naturale, iar ceea ce înseamnă ele depinde de modul în care e înțeleasă legea naturală¹¹. Prin aceasta, drepturile naturale ies din categoria drepturilor pozitive, a drepturilor istorice care sunt conferite de o anumită organizare socială sau statală. Au un caracter absolut. Drepturile

⁸ Ibidem, 10.

⁹ Jonah Goldberg, *Liberal Fascism*, Penguin Books 2007, 38.

¹⁰ Minogue, op. cit., 3-4.

¹¹ Maurice Cranston, *What are Human Rights ?* în *The Human rights Reader*, 17.

numite pozitive sunt drepturile de care cineva se bucură în mod concret și sunt formulate explicit. Referirea la un drept pozitiv este referirea la ceva de facto, pe când un drept natural poate fi doar ceva ce trebuie să fie, dar care nu are o traducere în legea pozitivă. A fi irlandez și cetățean al Republicii Irlanda și a avea dreptul să votezi în alegerile din Regatul Unit fără a plăti taxe acolo este una; însă a afirma ca oricine are dreptul natural de a pleca din propria lui țară sau din orice țară și a se întoarce acolo este, conform doctrinei drepturilor naturale altceva. Chiar dacă acest drept nu e recunoscut de multe state, doctrina drepturilor naturale afirmă că este un drept uman inalienabil și fundamental¹². Pentru ca oamenii să se bucure de aceste drepturi e nevoie de un sistem de aplicare al lor, eventual la nivel mondial, care însă începe de la cel național, european etc. Aceste drepturi sunt, conform teoriei, drepturi morale, fiind o pretenție și o aserțiune legitimă. Drepturile omului se afirmă că sunt *just entitlements*¹³. Din păcate, nu este însă clar care sunt aceste drepturi și cum pot fi justificate: ele nu sunt nici câștigate, nici moștenite, nici cumpărate și nici nu sunt asociate cu vreun rol sau funcție anume. Ele nu sunt de tip contractual, ci se refera la orice ființă umană, conform teoriei. Ele apar ca cerințe, pretenții pe care le pot emite cu îndreptățire orice ființă umană, cum ar fi nedorirea morții violente, a rănirii sau pierderea libertății de mișcare. Așadar, ele formulează pozitiv niște aversiuni presupus universale. Formularea legii naturale, ca și a drepturilor omului trebuie să fie calea de a stabili acele principii pe care se întemeiază o societate care trebuie să satisfacă nevoile omului și pretențiile sale raționale¹⁴. Evident, o societate sau un sistem de legi care nu corespunde concepției drepturilor omului este automat o societate sau un sistem despotice.

Conceperea și formularea doctrinei drepturilor naturale/drepturi ale omului indică și o revoluție produsă în înțelegerea omului și a relațiilor dintre oameni care e exprimată prin trecerea de la idee de datorie la cea de drept, chiar dacă, susține Minogue, ideea de îndatorire, de datorie nu a dispărut (deși în discursul contemporan, poate cu câteva excepții, nu se mai aude vorbindu-se despre îndatoriri, ci doar despre drepturi, drepturi, drepturi). În numita epocă medievală ideea de îndatorire era asociată înțelegerii omului ca un soi de brută, de ființă păcătoasă și periculoasă, care poate provoca tot felul de daune și nenorociri, dacă nu i se circumscrie o sferă de acțiune limitată și a unor roluri specifică poziției sociale sau poziției pe care o are în viață¹⁵. Gândirea și teoretizarea politicii, și implicit a omului, va pleca de la ideea drept, de ceea ce i s-ar cuveni omului prin natură, nu de la ideea de îndatorire. Contemporan

¹² Ibidem, 17-18.

¹³ Cranston, op. cit., 20.

¹⁴ Ibidem, 21.

¹⁵ Minogue, op. cit., 5.

cu această răsturnare a concepției generale despre om, societate și lume este, ceea va fi abordat mai târziu, nașterea conceptului de suveranitate politică, care are rădăcini adânci în concepția nominalistă despre Dumnezeu, luptele pentru supremație sau supraviețuire dintre papă și conducătorii seculari, nașterea protestantismului, dezvoltarea comerțului, ideea ascultării proprii conștiințe și a primatului acesteia în față autorității morale sau a celei religioase, acceptarea de către comercianți a practicării dobânzii etc.¹⁶. Este vorba de o nouă civilizație sau un nou tip de civilizație, care va fi cel comercial. Odată cu acesta apare vocabularul asertiv al drepturilor: al drepturilor divine, al drepturilor cetățenilor, al drepturilor indivizilor, ajungându-se la războaie și la pretenții la care nici o parte nu renunța - războiul civil (1642-1688) din Regatul Unit fiind una dintre consecințe, dar și războaiele religioase. Ideea de drept natural al omului apare în contextul dorinței de a pune capăt războaielor religioase, ca și a dorinței de a pune capăt unor discuții și dezbateri doctrinare care duc la asemenea războaie. Formularea acestei doctrine este de asemenea legată de dorința raționalistă de a formula un sistem etic deductiv absolut sigur și cert pornind de la legea naturală, care să fie dat o dată pentru totdeauna. Deși disputele din acele momente se rezolvau pornind de la puncte de vedere istorice și religioase, doctrina filozofică a drepturilor omului formulată într-o primă versiune de către Thomas Hobbes, iar apoi de către John Locke, a fost cea care a prevalat și a lăsat cele mai adânci urme în posteritate. Este vorba de a găsi o bază autentică și solidă a vieții sociale, care să ofere soluția conflictelor dintre oameni¹⁷. Dar și ideea de natură, după cum se știe, este interpretabilă și duce la conflicte între concepții. Așadar, termenul de lege a naturii, de lege naturală și de drept natural nu erau termeni clari și suficienți de auto-evidenți.

Primele formulări le găsim la Th. Hobbes și John Locke și în ciuda opticilor opuse pe care le formulează și le apără cei doi, există ceva comun în doctrina dreptului natural: ideea de consimțământ și ideea că guvernul, în orice formă ar fi el, are la bază consimțământul celor guvernanți, ca și ideea de contract, apoi ideea că nu există un scop al omului, că dreptul natural trebuie gândit plecând de la nevoile și impulsurile oamenilor, că nu există decât indivizi etc.. Hobbes este primul care localizează sursa autorității politice exclusiv în popor, *in the people* și este originatorul filosofiei guvernării întemeiate pe consimțământ¹⁸. Până atunci consimțământul dat de către populație era considerat de multe ori ca fiind necesar autorității, dar nu era suficient; exista și o legitimare transumană. Dar, conform lui Hobbes, intrarea în

¹⁶ Jean B. Elshtain, *Sovereignty, God, State and the Self. The Gifford Lectures*, Basic Books, New York 2008.

¹⁷ Minogue, op. cit., 6.

¹⁸ Ibidem, 7-8.

societate și sub guvernare se face prin autorizare de către oamenii aflați în starea de natură, pentru a ieși din aceasta și a-și asigura viața. Suveranul primește prin contract toate drepturile, mai puțin cel de autoapărare, pe care persoanele individuale îl păstrează, iar drepturile naturale imaginate de către un cetățean nu pot să îi slujească pentru a se opune hotărârilor suveranului. Ideea unei stări de natură originară din care descind anumite situații nu este o invenție hobbesiană. Imaginarea unei stări de natură originară, oricare ar fi ea, era un tip de procedeu imaginativ și argumentativ curent în multe dispute medievale, însă la filosoful britanic imaginarea stării de natură capătă accente proprii; ea exprimă ideea războiului tuturor împotriva tuturor, fiind și o reflecție a războiului civil englez. Ea are evident și o funcție retorică de persuasiune și de încadrare a ideilor sale ce aveau un scop foarte precis. Una din motivațiile operei politice a lui Hobbes a fost tocmai preîntâmpinarea și eliminarea posibilității izbucnirii unui război civil datorită libertății de conștiință sau a existenței unei autorități spirituale independente de suveran, care îi putea îndemna pe cetățeni la revolte împotriva autorității civile și politice, care să nege astfel tocmai scopul *commonwealthului*. John Locke duce mai departe ideea consimțământului dat celor care guvernează, adăugând însă că cei ce guvernează trebuie să îndeplinească dorințele supușilor, chiar dacă există un fundal teologic al doctrinei sale: Dumnezeu e proprietarul oamenilor, iar aceștia nu pot dispune unii de alții după cum vor ei și nici măcar asupra lor înșiși¹⁹. Deși ideea de consimțământ și cea de contract sunt de sorginte medievală, ele capătă o nouă semnificație în abordarea lui Locke, care, la ora când scria, a ascuns noutatea demersului său. Deși, afirmă Minogue, punctul central al *Celui de al doilea tratat despre ocârmuire*²⁰ se referă la modul în care poporul poate să își dea jos guvernarea din pricina încălcării contractului și a încrederii, modernii s-au aplecat asupra problemelor legate de proprietate, Locke fiind citit ca un apărător al dreptului la proprietate și al burgheziei. Problematika sa este una teologică și una care dorea să se opună concepției de drept divin absolut al monarhiei Stuartilor. Pământul și fructele sale au fost date în comun omului în starea de natură, dar s-a ajuns la proprietate. Cum? Proprietatea este legată de faptul că Dumnezeu i-a dat omului Pământul. Se ajunge prin muncă și de aceea pot dispune de el cum doresc ei, iar când se intră în societate, oamenii au ca proprietate absolută propria persoană. Guvernarea trebuie să garanteze și să apere aceste drepturi, care sunt menținute atunci când omul, prin contract, intră în societate: persoana și proprietatea care sunt legate între ele. În esență, respectarea proprietății și proprietatea de sine care este persoana ar echivala cu recunoașterea faptului că Dumnezeu e proprietarul omului și

¹⁹ Idem.

²⁰ John Locke, *Al doilea tratat despre ocârmuire. Scrisoare despre toleranță*, tr. Silviu Culea, Nemira, 1999.

nu omul, fie el individ sau guvern. Absolutizarea acestui drept la proprietate și asupra propriei persoane este și un efect de contrabalansare la afirmarea dreptului divin absolut al regilor, care nu este, după cum se va vedea, un punct de vedere tradițional medieval, ci timpuriu modern. Această doctrină a lui John Locke însă nu a prins rădăcini în Regatul Unit în secolul optsprezece, dar a fost luată în serios în Franța și viitoarele Statele Unite, iar consecințele ei au fost cu totul altele decât cele intenționate de către autorul ei. Ideea drepturilor omului s-a impus de abia la sfârșitul secolului al XVIII și este asociată ideii de progres al umanității, de perfecționare a cunoașterii și de ideea de perfecționare morală a omului, în care ideea de consimțământ joacă un rol esențial, ca și ideea de rațiune. Drepturile omului sau mai bine zis respectarea sau nerespectarea lor ajung să fie considerate sursa tuturor relelor din societate, nefiind nevoie decât de a le respecta sau implementa respectarea lor, pentru a obține pacea și prosperitatea socială, un Eden lipsit de războaie și conflicte. Karl Marx a atacat ideea de drepturi ale omului, considerându-le a fi pur formale și o expresie a dominației societății burgheze asupra claselor de jos, transformând însăși concepția de drept în aceea de *claim*, de cerere, de pretenție. *De facto*, există bogați și săraci, iar a te bucura de o slujbă plătită înseamnă a te bucura de ea de facto, ea trebuind să fie disponibilă pentru purtătorii de drepturi. De aceea ideea de drept devine o pretenție și nu doar o regulă care exprimă termenii în care altceva poate fi cerut, sau pretins în mod legitim²¹. Formal vorbind, dreptul de a avea o slujbă înseamnă de cere o astfel de slujbă specifică atunci când ea este disponibilă, prezentă pe piață împotriva oricărei pretenții de a mă împiedica să o obțin pe temeiul unor caracteristici de gen, origine etnică sau pe care dreptul în vigoare le crede a fi irelevante, iar pretenția de drept la proprietate poate fi exprimată atunci când cineva încearcă să îmi răpească proprietatea în mod ilegal. Acest mod formal de privire al drepturilor naturale sau ale omului îi apar lui Marx, precum și lui Edmund Burke după revoluția franceză, ca fiind anistorice și abstracte, denotând un egoism organizat, reducând omul real la cetățeanul abstract, drepturile omului fiind drepturile separării între oameni, nu ale conviețuirii. Această critică relevă tocmai, conform lui Minogue, elementul voluntar al asociațiilor dintre cetățeni în comunitățile moderne, spre deosebire de cel din societățile tradiționale sau premoderne. Acest voluntariat, faptul de a alege o asociere voluntară, este un fapt esențial al modernității²². Totuși abordarea de sorginte marxistă a dus la extinderea domeniului de aplicare al drepturilor, cum sunt de exemplu drepturile economice și sociale, cum ar fi dreptul la concediu plătit, acestea fiind

²¹ Minogue, op. cit., 12

²² Ibidem, 15.

însă doar condiții de dorit pentru o viață plăcută. Acest tip de drept însă e unul istoric și nu poate fi aplicat la triburi care trăiesc nomad în Sahara, de pildă.

Ideea de drept natural al omului a mai suferit o modificare când s-a trecut la formularea de drepturi ale omului. Conceperea drepturilor omului sub forma de drepturi naturale era derivată din conceperea omului ca ființă dotată cu rațiune, aceasta din urmă fiind distribuită egal în toți oamenii, pe când formula de drepturi ale omului pleacă de la ideea sau sunt derivate din ideile pe care oameni le întrețin despre ceea ce înseamnă a fi om.

Revenind la John Locke, Leo Strauss subliniază caracterul revoluționar și inedit al teoriilor sale, ca și efectul suferit de înțelegerea omului și a moralei. Cum susține și Kenneth Minogue, reformularea și reconceperea dreptului natural în modernitate duc la ignorarea îndatoririlor și pleacă de la drepturi, precum dreptul la fericire sau de a dobândi fericirea, de a trăi confortabil. Care sunt caracteristicile dreptului natural clasic? Se pleacă de la distincția dintre natural și convențional și se susține ca legea să fie în acord cu ceea ce este natural, așa cum este acceptată distincția dintre virtute autentică și virtute politică, dintre moralitate naturală și doar moralitate umană etc. Dreptul natural, cel puțin așa cum a fost conceput de antici și de medievali, pleacă de la *eidusul* lucrului, de la ceea ce este el, de la natura lui²³. Pentru a sublinia caracterul nedogmatic al modului în care era conceput dreptul natural clasic, Strauss pleacă de la experiența filosofică fundamentală a lui Socrate. Punctul de plecare este caracterul dialogic al filozofiei socratice. Acest caracter dialogic privește modul în care este cercetat și aflat *eidusul* lucrurilor. Acest *eidos* desemnează forma, ceea ce e vizibil fără mare efort. În cazul acesta acest *eidos* nu se vede, dar este prezent în opiniile pe care le au oamenii. Nu este ceva definit de către un expert sau un jurist. Ignorarea opiniilor curente, chiar dacă sunt greșite, duce la pierderea unor surse de cunoaștere, deoarece aceste opinii, chiar dacă contradictorii, se întemeiază pe o anumită percepție în natura lucrului respectiv. Filosofia ar fi demersul ascendent de la opinie către adevăr, parcurs care este generat de luarea la cunoștință a contradicțiilor care împing spre o încercare de a dobândi o viziune coerentă asupra problemei respective, așadar contradicția funcționând ca impuls. Viziunea consistentă ar fi viziunea cuprinzătoare, care transcende aceste opinii contradictorii, care sunt generate de către adevărul aflat în spatele lor. Această percepție face posibilă înțelegerea paradoxului referitor la faptul că, în ciuda diversității opiniilor și concepțiilor despre dreptate, acestea pot coexista cu ideea de drept natural sau de justiție. Dacă dreptul natural ar însemna sau ar implica consimțământul oamenilor, atunci probabil că pluralitatea concepțiilor despre dreptul natural

²³ Strauss, 123.

ar nega ideea sau existența acestuia. Această contradicție apare și atunci când cineva urmează propria opinie până la ultimele ei consecințe, lucruri posibil datorită faptului că orice opinie și orice cunoaștere, oricât de parțială, presupun un cadru și o intuiție neclară a întregului. Toate viziunile comprehensive pe care le au societățile despre teme majore cum sunt dreptatea sau sensul vieții sunt viziuni ale întregului, ele nefiind doar diferite, ci fiind de multe ori contradictorii. Aceste viziuni comprehensive trimit spre necesitatea unei încercări de a articula acest întreg, însă nu există garanția că acest lucru se poate petrece sau că se va trece de discuții în contradictoriu. Este vorba de o căutare permanentă, de o *quest*, care nu are de fapt sfârșit, iar filosofia nu trebuie restrânsă doar la înțelegerea unei anumite părți.

O altă trăsătură a dreptului natural clasic este faptul că nu identifică binele cu plăcerea și că binele este mai fundamental decât plăcerea, admitând însă că există o anumită ierarhie a plăcerilor, cele mai comune și obișnuite fiind cele legate de satisfacerea nevoilor/lipsurilor. Faptul fundamental nu e plăcerea, ci existența nevoilor și necesitatea de a le satisface, iar plăcerile pot fi înțelese numai cu referire la aceste lipsuri/nevoi resimțite de către om. Aceste nevoi – în concepția clasică și cea creștină - nu sunt doar un pachet de impulsuri, ci au o ordine, o ierarhie. Ființări diferite au nevoi diferite, iar ordinea și ierarhia acestor nevoi în fiecare ființare trimit la constituția ființării respective, la *eidusul*, la *ce-ul*, la esența ei²⁴. Această constituție internă a ființării respective determină ordinea dorințelor și nevoilor ființării respective, iar fiecărei constituții specifice îi corespunde o operațiune specifică. Prin urmare, o ființare e bună sau în ordine dacă funcționează corect, adică conform activității sale specifice; așadar un om e bun, dacă trăiește și se comportă conform constituției lui specifice de om. Pentru a trasa deci legile după care trebuie să fie educat și să se comporte un om înseamnă a determina natura acestuia, adică ordinea ierarhică a constituției naturale a omului. Aceasta este baza dreptului natural clasic (concepția modernă a dreptului natural neagă că ar exista o natură umană, dreptul natural fiind definit de către aceasta ca o putere subiectivă de a acționa în vederea satisfacerii și nu corespunde nici unei concepții despre natura omului pentru că o astfel de natură umană ar fi doar proiectare în abstracto a unei umanități particulare și pentru că dreptul natural ca atare s-ar realiza istoric, în comunități istorice, ca și dreptul pozitiv²⁵). Viața propriu-zis omenească este, în această concepție, care pleacă de la distincția suflet-trup, viața care cultivă cele mai înalte calități ale sufletului; în cazul concepției clasice grecești e vorba de rațiune/vorbire/intelect. Așadar o viață autentic omenească este cea în care e cultivat intelectul, în acțiune și trăirea chibzuită, reflectată și

²⁴ Ibidem, 126-127.

²⁵ Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté*, Gallimard. Folio, Paris 1997, 245-247.

ordonată conform virtuții. Este viața care decurge dintr-un suflet bine ordonat. Este natura umană dusă la perfecție, în conformitate cu natura sa de suflet rațional: „the life according to nature is the life of human excellence or virtue, the life of a "high-class person", and not the life of pleasure as pleasure.”²⁶ Acest tip de înțelegere a omului însă exclude o înțelegere utilitaristă sau hedonistă, deoarece orice încercare de a explica o plăcere ca fiind superioară unei alte plăceri implică un criteriu nehedonist, iar o explicație utilitaristă nu face decât să reducă și să anihileze noțiunea de excelență omenească la un soi de egoism camuflat.

Un alt punct de sprijin al dreptului natural clasic este, în opinia lui Strauss, socialitatea naturală a omului; nu se pleacă de la abstracții sau situații imaginare precum la Hobbes, Locke sau Rousseau, ci de la existența concretă a omului în comunități și însăși definirea lui ca viețuitoare înzestrată cu logos, precum orice act pe care îl face, trimite la ceilalți, intenționat sau neintenționat. De aceea, a trăi în conformitate cu natura sa proprie, așadar excelența umană, trimite automat la ceilalți și este o excelență și o virtute socială. Umanitatea omului e de natură socială. Nici un om nu este liber să acționeze așa cum îi place lui în relație cu alți, iar însuși sentimentul că omul posedă o serie de alternative sau o libertate de a acționa e însoțit de sentimentul sau de conștiința că o folosire fără nici o înfrânare sau restricții nu este ceva just și bun, iar restrângerea, înfrânarea propriilor acțiuni, dorințe sau impulsuri apare în lumina ei adevărată, anume că este la fel de originară ca și libertatea²⁷. Cultivarea adecvată a rațiunii îl va face pe om să stabilească aceste limite acolo unde trebuie. Acest lucru nu se face în izolare, ci presupune existența unei comunități și a unor legături bazate pe încredere între membrii acelei comunități. Restricția și coerciția nu sunt lucruri produse de convenție și impuse din afară contra naturii, deoarece este la fel de co-originară cu libertatea și este implicată în realizarea perfecțiunii; realizarea umanului în autenticitatea sa implică restricționarea și controlarea impulsurilor joase²⁸. Propriul corp, dar și corpul social nu poate fi guvernat și ordonat doar prin artificii retorice, prin persuasiune. Dreptatea, restrângerea și virtutea sunt un soi de putere care se aplică asupra propriei persoane, cetățeanul nefiind doar un protejat al statului care să se bucure de drepturi fără nimic în schimb, ci care ia parte activ la treburile cetății. Activitatea legislativă, activitatea omului de stat care are în vedere producerea virtuții în cetate și în cetățeni este cea mai înaltă activitate în acest context; ea cere și un grad mai înalt de virtute din partea celui ce o practică. Iar fericirea implică mai mult decât prosperitatea materială sau buna simțire în propriul corp, ea implică virtutea. Politica

²⁶ Strauss, op. cit., 127.

²⁷ Ibidem, 130.

²⁸ Ibidem, 131-132.

este pe direcția cea bună atunci când scopul ei este producerea virtuții, nu dominarea concetățenilor și folosire a oficiului în folos propriu. Și întrucât scopul individului și cel al cetății este același, scopul cetății este viața pașnică în acord cu natura omului ca ființă rațională și virtuoasă.