

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

Mihail UNGHEANU

(partea a II a)

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.

Dreptul natural clasic este inegalitar. Oamenii au o aptitudine diferită de a realiza virtutea și nu toată lumea urmărește cu aceeași râvnă dobândirea acesteia, așadar atingerea și perfecționarea naturii umane. Din acest punct de vedere ideea egalitaristă apare ca fiind nedreaptă, iar cei ce au virtute mai înaltă și muncesc cu mai multă râvnă în direcția dobândirii ei au dreptul să îi conducă pe ceilalți. Aceasta este și problema regimului, pe care Strauss îl consideră a fi problema filosofiei politice clasice.

Guvernarea trebuie să fie una politică și nu o administrare de lucruri¹. Chiar dacă termenul de *politeia* a fost de multe ori tradus ca și constituție, nu semnifică constituția în sensul de lege fundamentală a unui stat. Nu legea e faptul politic fundamental al unei guvernări sau al unei societăți. Legile, ca și orice text scris, depind de oameni. *Politeia* e mai fundamentală decât legile, e dincolo de ele și e sursa acestora, susține Strauss. Legile sunt date, păstrate și administrate de către oameni, nu de către ele însele. Nu sunt un program de calculator care merge prin el însuși; o cetate, un stat poate fi aranjat și ordonat în diferite feluri, nu doar într-unul singur. *Politeia* desemnează de fapt aranjamentul, ordonarea internă a cetății cu privire la puterea politică, ca și modul de viață respectiv; este vorba de felul de viață al unei comunități determinat de forma de guvernare respectivă². Acesta este regimul, el trimitând la modul de viață și la caracterul unei societăți, la tipurile umane autoritative și exemplare care îi dau caracterul. Caracterul și modul de viață al unei societăți depind de ceea ce respectiva societate consideră ca fiind cel mai valoros și demn de admirat. Orice societate socotește niște tipuri umane ca având autoritate, ca fiind exemplare și paradigmatiche, ele întruchipând cel mai bine acele atitudini, comportamente, moduri de acțiune și gândi pe care societatea respectivă le consideră a fi superioare în demnitate, în valoare etc. Dacă omul comun este tipul care domină, atunci acesta va fi standardul după care orice atitudine va fi judecată, iar în cazul în care nu corespunde etalonului, va fi disprețuită sau chiar netolerată. Pentru ca societatea să se conformeze acestor atitudini paradigmatiche, oricare ar fi ele, iar tipurile umane respective să aibă cu adevărat autoritate, ele trebuie să alcătuiască regimul și să conducă. Acesta este de fapt regimul. Din punctul de vedere al filosofiei politice clasice, al dreptului natural clasic, fenomenul social central este regimul. Există un anumit regim care este cel mai bun; acesta este realizabil, însă numai sub anumite condiții și nu implică reformarea totală sau extirparea completă a răului din natura umană, așadar nici o revoluție de tip revoluția franceză. Realizarea acestui regim, chiar dacă este de dorit nu înseamnă că se va și împlini. Această realizare depinde de noroc, de șansă. El este legitim numai în cele mai bune condiții. Dacă condițiile nu sunt cele propice pentru realizarea lui, vor fi considerate legitime și alte tipuri de regimuri.

¹ Ibidem, 136.

² Idem.

„There is only one best regime, but there is a variety of legitimate regimes.”³ Dacă cel mai bun regim e posibil numai în anumite circumstanțe, regimurile legitime și juste sunt necesare în orice timp și oricând. Ceea ce e nobil e drept, dar nu tot ceea ce e just este și nobil; pot exista regimuri juste și fără să încerce să realizeze perfecțiunea omului, virtutea. Regimul cel mai bun ar fi cel în care conduc înțelepții; dar pentru că e foarte greu de realizat, *the second best* este unul mixt, care este cel al gentlemanului, imitația politică a filosofului. Așadar un regim cât de cât legitim și just se întemeiază pe formarea caracterului oamenilor, pe virtute, încercând să funcționeze în conformitate cu natura acestora. El se realizează în funcție de capacitățile oamenilor; de încercarea de a se conforma virtuții și de a o dobândi este definită și justiția. Aceasta din urmă are însă o rădăcină transpolitică, fie în Dumnezeu, fie în cosmosul ordonat. Prin faptul că viața politică e definită ca fiind inferioară vieții filosofului de către gândirea clasică, se deschide o cale ce face posibilă adaptare doctrinei dreptului natural clasic la abordările ce provin din revelația biblică, astfel încât numai un segment al vieții virtuoză va fi considerat ca fiind scopul vieții în cetate, doctrina dreptului natural pierzând o parte din caracterul ei politic. Dreptatea, ca și virtuțile nu se deduc din caracterul omului, din natura sa. Ele au un temei transcendent, relația virtute-natură umană fiind una dintre act și potență, potența devenind de cunoscut printr-o privire retrospectivă care pleacă de la act. Existența naturii umane este de alt ordin decât cel al virtuții care de cele mai multe ori e o aspirație, nu o ființare realizată efectiv; ea există mai degrabă în discuție, în vorbire decât ca fapt împlinit. Despre virtute, ca și despre dreptul natural, discuția trebuie să înceapă de la opiniile existente referitoare la ele și nu de la o construcție rațională rigidă cu pretenții de adevăr științific. Nu este nimic definit o dată pentru totdeauna. Întrucât căutarea și atingerea adevărului absolut sunt țelul ultim al omului, dreptatea și viața politică este secundară față de aceasta, iar viața în cetate și dreptatea, ca și legile, trebuie văzute ca făcând posibilă realizarea acestui țel. Dependența filosofului de cetate implică faptul că acesta trebuie să se întoarcă în viața cetății și trebuie înțeles că ceea ce e cel mai înalt și care ține de *telosul* omului nu e neapărat și ceea ce e cel mai urgent și de actualitate pentru viața cetății, fiind nevoie de un compromis între adevărul etern/exigențele eterne și presiunile vieții.

³ Strauss, 140.

Dreptul natural trebuie combinat și diluat cu opinia; dreptul convențional operează transformarea binelui în bine politic, care mobilizează cetățenii. Această necesitate a adaptării duce la necesitatea inexactității și în domeniul moralei și politicii. Această inexactitate și diluare a dreptului natural are ca scop evitarea dinamitării societății. Așadar deși există anumite exigențe ce pot fi considerate imperative absolute, aplicarea dreptului natural implică o luare în seamă a realității concrete, dreptul natural putând fi aproximat prin dialectică și prin luarea de decizii în situații concrete. Astfel dreptul natural apare ca ceva ce se poate schimba, nefiind formulat dogmatic. O regulă care rezolvă în mod just o problemă într-o țară într-un anumit timp sau loc este mai înaltă decât o regulă generală sau universală care prescrie un singur tip de soluție, iar o astfel de soluție dată în anumite circumstanțe nu este lipsită de principii generale⁴. Astfel de principii sunt la lucru și în justiția distributivă și cea comutativă (sinalagmatică). Acestea slujesc binele comun și îl implică, însă ele coexistă alături de valori precum supraviețuirea și dănuirea ordinii politice respective. Conflictul cu alte societăți, ca și posibilitatea existenței unor inamici interni, cere ca regulile dreptului natural să fie diluate sau parțial suspendate; nu există și nu a existat stat care să nu folosească spionajul. În situații extreme dreptul natural poate fi schimbat, iar excepțiile sunt la fel de juste ca și regula normală. Dreptatea slujește binele comun de obicei, dar în anumite cazuri siguranța publică sau a statului trec înaintea de justiția propriu-zisă, deoarece numai așa poate fi asigurată existența binelui comun, care la rândul lui face posibilă justiția. Una din regulile ce par de neschimbat este că binele comun trebuie să își mențină supremația și că prin urmare justiția trebuie menținută, adică a-i acorda fiecăruia ce îi revine după merit și capacități. Evident că există limite ale realizării acestei justiții și că o asemenea ordine este imperfectă, având în vedere că se realizează în societăți particulare care se și războiesc între ele. Moralitatea și dreptul se aplică numai la cetățenii societăților respective: Societatea civilă era o societate relativ închisă și limitată, fiind doar una dintre multele realizări ale dreptului natural. Din pricina multitudinii de societăți civile apare și posibilitatea și realitatea războiului. Prin urmare, societatea și membrii ei trebuie să dezvolte caracteristici și moduri de comportare contrare exigențelor dreptății, să dezvolte seturi de reguli care se aplică în situații diferite, ca și capacitatea de a minți, înșela

⁴ Ibidem, 159

inamicul, de a spiona propriii aliați etc. Dar acest lucru, această limitare nu se referă doar la dreptul natural în concepția clasică. Chiar și în concepția modernă a dreptului natural, întemeiat pe noțiunea de drepturi, violența și conflictul reprezintă un mijloc de realizare a acestuia, fie din pricina perceperii unor nedreptăți, fie din pricina confruntării mai multor moduri particulare de încarnare a acestui drept natural în comunități istorice⁵. Violența și conflictul sunt în acest caz inevitabile, deoarece ele țin chiar de esența suveranității, a suveranității exprimată ca voință în conflict cu alte voințe sau alte suveranități. Ideea de suveranitate include în sine sămânța oricărui conflict, ea implicând o anumită nuanță de infailibilitate, de absolut, care în mod normal sunt atributele suveranității divine⁶. Apariția revoluțiilor, instituirea mai mult sau mai puțin violentă a unor noi reguli de drept se naște din faptul că realizarea dreptului natural este întotdeauna parțială și dă naștere mereu la ceva ce poate fi perceput ca injustiție, astfel încât se declanșează mereu violența fondatoare. Violența și forța dau naștere și impun dreptul în concepția dreptului natural modern. Ceva este just pentru că așa decide suveranul, fie el prinț sau popor⁷. Ceea ce e just într-un stat sau societate e injust în alta⁸. Justul, ceea ce este drept într-o societate, este doar un universal relativ.

O altă limită era faptul că aveau acces la oficii înalte numai cei născuți în statul respectiv și care erau cetățeni, adică nu copii, femei sau sclavi. Pentru depășirea unei astfel de contradicții ar fi necesar un stat-mondial, dar care implică o contradicție la rândul său, anume că nici un grup de oameni nu poate conduce cu dreptate întreaga lume⁹. Dreptul natural și statul au limite, pe care nu pretind a le depăși într-un sistem total, care să rezolve orice contradicție. Ideea de stat mondial reprezintă eventual doar o idee limită, exprimând ideea unei guvernări a lui Dumnezeu care însă transcende orice posibilitate umană. Aceste contradicții arată că problematica justiției transcende statul și politicul și că această dreptare, ca și aplicarea dreptului natural într-o societate oarecare este imperfectă și nu poate fi considerată bună la modul absolut și că nu există în fond rețete care să reușească să dea soluția perfectă¹⁰, ca de exemplu respectarea întocmai a

⁵ Mairer, 245.

⁶ Ibidem., 131.

⁷ Ibidem, 149, 205-209, 228

⁸ Ibidem, 234.

⁹ Strauss, *Natural Right and History*, 148.

¹⁰ Ibidem., 151.

unor drepturi ale omului. Dreptul natural trebuie să fie mutabil și adaptabil pentru a face față răutății și provocărilor acesteia¹¹. Nu se poate decide prin reguli universale apriori, chiar dacă există o ierarhie de scopuri valabile universal. El există în decizii concrete și nu în seturi de reguli¹². Ceea ce e important este persoana care ia deciziile într-un anumit moment dat și caracterul pe care îl are aceasta. Această decizie poate fi în retrospectivă ca fiind justă. Un om de stat în sensul dreptului clasic ia deciziile în caz de normalitate în funcție de ceea ce e normal și valabil în împrejurări normale, nu în funcție de cazuri extreme, precum omul politic machiavellian care se ghidează întotdeauna după starea de excepție. Așadar justiția e supusă unei mulțimi de exigențe care se pot contrazice. De aceea se poate spune că există o ierarhie de scopuri, de valori, dar nu există o regulă sau reguli universale de acțiune. Singura regula universală este să încercăm să facem din cea mai înaltă activitate cel mai urgent obiectiv de îndeplinit¹³.

Dreptului natural clasic, ca și filosofiei politice clasice în genere, i se aduce o dublă acuzație. Primul reproș este că nu este democratică, ci elitistă și al doilea reproș este că dreptul natural clasic se întemeiază pe o cosmologie falsă, teleologică. Însă clasicii cunoșteau avantajele și dezavantajele democrației¹⁴. Și deși ei negau și respingeau democrația din pricina unor considerente legate de virtute, exista o privință în care democrația era echivalată cu cel mai bun regim, așa cum face Platon, încadrând problema politică în cea a ciclurilor hesiodice ale istoriei. Deoarece principiul democrației este libertatea, toate tipurile umane se pot dezvolta liber în aceasta, așadar și cel mai bun tip de om¹⁵. E adevărat că Socrate a fost condamnat la moarte de către o democrație, dar abia la vârstă de 70 de ani, așadar i-a permis să trăiască și să își desfășoare activitatea până atunci. Respingerea democrației, prin urmare a consumismului, de către filosofia politică clasică are la bază poziția centrală a virtuții. Virtutea este scopul vieții și este un bine, pe când libertatea are un statut ambiguu, putând fi și rea și bună. Virtutea se naște prin educație, obișnuință, care trimite la timp liber și la existența unei averi, al unui tip de avere a cărei administrare e compatibilă cu folosirea timpului liber întru educație și virtute. Acest fapt este legat și de faptul că nu toți oamenii au o astfel de situație, așadar

¹¹ Ibidem, 161.

¹² Ibidem, 159.

¹³ Ibidem, 163.

¹⁴ Leo Strauss, *What is political Philosophy? And Other Essays*, the University of Chicago Press, 1988, 36.

¹⁵ Idem.

educația spre virtute va fi vrând nevrând apanajul unei minorități, existând un partaj etern între o minoritate mai bogată și o majoritate mai săracă, produsul unei economii a lipsei – *scarcity*. Cel puțin în viziunea aristotelică, acești săraci nu vor ieși din această stare de lipsă, iar guvernarea democratică va fi prin urmare guvernarea celor needucați. Sigur, gânditori politici moderni precum Rousseau au afirmat necesitatea educație universale, care însă presupune o economie a producției, a belșugului. Aceasta implică însă emanciparea tehnologiei de sub controlul moral și politic, lucru care pentru gânditorii de tip clasic duce la dezumanizarea omului sau chiar mai rău, dacă privim situația contemporană. Temerile sau pronosticul clasicilor că o astfel de emancipare a tehnologiei duce la dezumanizare sau distrugerea omului nu a fost infirmat până acum¹⁶. Datorită încrederii în tehnologie de care dau dovadă modernii și accentului pus pe instituții și nu pe caracterul moral, însuși conceptul de educație a fost desfigurată, aceasta ne mai însemnând formare a caracterului, ci doar instrucție și antrenament.

Un pas spre dreptul natural modern îl reprezintă, conform lui Strauss, așadar spre concepția drepturilor omului, Machiavelli. La baza concepției sale stă o concepere ce se vrea realistă a politicii și care nu pleacă de la ideea de scop, de *telos* a naturii umane, ci de la ceea ce ar fi bunul comun dat în practică, ceea ce urmărește lumea de fapt, gloria, în opinia sa. La Machiavelli se produce o scădere a standardelor morale și sociale referitoare la ordinea care trebuie instaurată, pentru a scădea astfel puterea șansei și a hazardului asupra realizării acesteia. Aici se redefiniște și conceptul de virtute, care își pierde orice conotație morală, devenind ansamblul acțiunilor necesare pentru a realiza și menține scopul dorit, ordinea social-politică dorită¹⁷. Virtutea devine doar aderența la egoismul colectiv și nu formarea caracterului. Moralitatea, dacă există, se întemeiază și se desfășoară mereu într-un context de imoralitate, care îi preexistă. Omul nu este chemat prin natură către virtute sau societate. Dacă oamenii pot deveni patrioți și relativ morali, aceasta are loc numai datorită folosirii forței, care provine însă dintr-un motiv egoist și anume dorința de glorie a unui individ excepțional, a prințului care își urmărește strict scopurile sale și gloria. Dacă e vorba de a face să domnească dreptatea, aceasta se face prin transformarea nedreptății în ceva neprofitabil și pe baza unui calcul, nu a unei

¹⁶ Ibidem, 39.

¹⁷ Ibidem, 42.

autentice intenții morale. Sistemul lui Machiavelli a fost preluat și dus mai departe de Hobbes și Locke, ca și de Rousseau, acesta din urmă fiind de acord cu afirmația că omul nu are un scop sau scopuri naturale și că omul nu este chemat către virtute, naturală fiind doar dorința de autoconservare, născută dintr-un sentiment de deliciu al propriei existențe individuale. Hobbes, ca și Machiavelli, scade nivelul standardelor morale și sociale, înlocuind dorința de glorie cu cea de autoconservare ca motor al intrării în societate și al dreptului natural, această dorință devenind dorință de autoconservare confortabilă, pe care statul și dreptul trebuie să o protejeze. La Locke impulsul fundamental de autoconservare e transformat în capacitate nelimitată de a dori și achiziționa, societatea având ca scop apărarea drepturilor la proprietate și proprietatea, însăși persoana umană și libertatea ei fiind definite în termeni de proprietate, așadar și dreptul și drepturile. Astfel se ajunge direct la soluția economică a problemei politice și la transformarea politicii într-o anexă a economiei și a administrației.

Deși există deosebiri între gânditorii politici moderni, ei au anumite trăsături comune. Dreptul natural clasic este negat, este contestată viziunea teologică a omului și se pleacă de la pasiunile și impulsurile omului, nu de la *telosul* său – deși nici Machiavelli, Hobbes etc. nu demonstrează că omul nu ar avea un scop prescris de natura sa în definirea dreptului, a societății etc.; se pune accentul pe instituții și nu pe formarea caracterului și a virtuții, se respinge orice sursă transcendentă a dreptului și a moralei, sursă transcendentă care și delimitează libertatea de licențiozitate, viciu etc. Chiar dacă Rousseau a dorit o întoarcere la lumea pre-modernă a virtuții, a cetății și cetățeanului, el accelerează de fapt modernitatea. Virtutea, dacă ea mai există, nu provine din *telosul* omului și nici viața în societate nu e ceva natural, ci tot produsul impulsului de autoconservare¹⁸. Aceasta e baza societății și a moralei și în esență orice morală și societate este o încătușare și o alienare a individului, așadar și virtutea¹⁹. Iar dacă juridic societatea trebuie să permită autoconservarea individului, moral acesta are dreptul și îndatorirea (!) de a deveni propriul său legislator, apărând divergența între lege și moralitate. Acest mod de a concepe omul, conform lui Leo Strauss, conduce la istoricism, numit de el al treilea val al modernității, alături de iluminism și romantism, istoricism

¹⁸ Ibidem, 50.

¹⁹ Ibidem, 53.

care afirmă explicit originea umană a oricăror valori, care nu pot fi justificate rațional, fiind doar expresia unor oameni în anumite timpuri, duce așadar la relativism și la negarea problematicii celui mai bun regim, continuând și intensificând procesul de înlocuire a virtuții cu libertatea²⁰. Prin aceasta filosofia politică modernă, ca și dreptul natural modern, se îndepărtează de adevăratele și eternele probleme ale omului. Se propune o noțiune de libertate și de valoare care se restrânge numai la actul de a alege; aceasta e consecința eticii formale, a universalizării maximei proprii de comportament, care devalorizează orice alegere făcută pe baza temeiului valorii unui obiect, pentru că atunci alegerea ar fi heteronomă și omul ar fi redus la stadiul de obiect. Etica, morala sunt golite de principii substanțiale.

Datorită trecerii accentului de la îndatoririle naturale la drepturile naturale universul moral e destabilizat, deplasându-se centrul de greutate pe individ și pe ego. Omul și nu *telosul* omului devine astfel centrul universului moral. Pe lângă această mutație, mai apare încă o alta: crearea de instituții care să preia rolul pe care îl juca formarea caracterului²¹. Tot ce are valoare este produs de către om și eforturile sale, nu de către natură sau de către Dumnezeu. Nu există nici o atitudine de grațitudine față de natură și nici o imitare a naturii de către om în activitatea sa, ci doar încredere în sine și creativitatea umană, precum în concepția lui Locke. Munca, ca și presupusa intrare în societate prin contractul natural, îl eliberează pe om de orice legături naturale, dar și de orice legături sau obligații sociale care antedatează consimțământul dat în cadrul încheierii contractului social. Cea mai puternică legătură socială devine achizitivitatea productivă, care va înlocui restrângerea apetiturilor, disciplina lor²². Prin intermediul banilor și al unei mecanism de indulgență față de sine însuși se creează lumea drepturilor omului. Este o lume a convenției, în care natura devine doar un material la îndemâna omului, iar binele și răul se reduc la plăcere și durere. Fericirea este definită ca posesiunea mijloacelor de a obține plăceri, așadar din posedarea puterii. De asemenea această concepție hedonistă implică și lipsa unui criteriu care să distingă între plăcerile, între activitățile umane, care să le ierarhizeze. Nu există o natură a omului sau o lege naturală care să permită o distincție și ierarhizare calitativă a plăcerilor sau care să

²⁰ Idem.

²¹ Ibidem, 49.

²² Strauss, *Natural Right and History*, 248.

permite stabilirea activităților umane care corespund naturii umane și a celor care sunt contrare acesteia. Activitățile umane, dorințele sunt motivate de fuga de durere, de rău, dorința cea mai mare fiind autoconservarea, nevoile, dorințele fiind în esență motivate exclusiv de negarea durerii și nu de integrarea lor într-un tot care conferă coerență, întregime sau care face viața bună²³. Că drepturile omului reprezintă o ruptură în istoria reflexiei filosofice și politice poate fi pus în legătură și cu un alt principiu, anume principiul suveranității, care este principiul autonomiei politicului²⁴ și în ultimă instanță a individului. Principiul suveranității este principiul cheie al modernității și introduce o ruptură, o lichidare a moștenirii trecutului, ca și un mod nou de a gândi și reflecta asupra politicului, dar și a acționa în politică. Politica gândită conform principiului autonomiei elimină ca referințe fondatoare, precum afirma Strauss legat de Locke, natura și Dumnezeu, existența sau inexistența acestuia din urmă fiind considerată ca indiferentă pentru societate și organizarea ei. Politica capătă un fundament profan – de exemplu conservarea de sine a individului și satisfacerea nevoilor acestora – scopul fiind menținerea libertății unei comunități umane date și a existenței acesteia²⁵. Astfel libertatea oamenilor ar fi redată lor înșile, ca și responsabilitatea față de ei înșiși, neexistând nici o excepție de la această regulă, omul devenind astfel făuritorul propriei istorii, agentul activ al propriei istorii. Relația cu universul și cu natura se schimbă; aceasta din urmă devine doar o *res extensa*, care este numai în vederea folosirii ei de către om și din care acesta își extrage mijloacele necesare existenței, astfel încât sarcina suveranului (rege, stat, popor, individ) trebuie să fie asigurarea posibilității muncii prin asigurarea păcii. Datorită acestui principiu al suveranității au luat naștere statele și popoarele moderne, iar oamenii au intrat în posesia propriului sine; de reținut este că o astfel de individualizare, de aplicare a principiului suveranității s-a făcut prin violență. Politica este doar o afacere omenească, iar statul doar un produs al voinței umane, ca voință suverană. Acest principiu de suveranitate a fost considerat ca fiind profan, chiar ateu, dar există rădăcini teologice ale acestuia și considerarea lui numai sub aspectul strict politic și filosofic duce la uitarea originilor sale teologico-religioase din nominalism²⁶.

²³ Ibidem, 249.

²⁴ Mairet, *Le principe de souveraineté*, 19.

²⁵ Ibidem, 11.

²⁶ Elshain, *Sovereignty, God, State and the Self*, 57-117.

Suveranitatea, precum și dreptul, trimit la noțiunea de putere. Suveranitatea este putere. Acest principiu apare în ruptură cu un mod de a face politică care e considerat medieval, dar și de proveniență antică²⁷, acela ce privește politica ca un mod de a-i face pe oameni virtuoși și din politică exercitarea unui oficiu în vederea binelui comun și nu a exercitării puterii în folos propriu. Machiavelli și Jean Bodin, dar și Thomas Hobbes sunt văzuți ca formulând această nouă concepție asupra politicii. (deși există voci autorizate care afirmă că Machiavelli nu este autorul noului mod de a înțelege politica, ci că este doar rebotezare sub numele de politică a ceea ce umaniștii numea rațiune de stat, adică uzurpare a republicii, a cetății de către o persoană în folosul propriu²⁸). Așadar, principiul legii naturale și al dreptului natural în concepția modernă sunt pasiunile umane și mai ales cele privitoare la auto-conservare, individul devenind singurul capabil, îndreptățit să judece care mijloace duc cel mai bine la realizarea acestei autoconservări²⁹. Omul nu mai este văzut ca fiind social prin natura sa și nici societatea sau comunitatea ca fiind ceva natural, ci ca fiind rezultatul acțiunii omului, un artificiu. Statul, comunitatea apar ca fiind rezultatul unor eforturi și proiecte conștiente ale omului de a se elibera de finitudine, de frica de moarte și nu de a trăi pentru virtute sau de a actualiza perfecțiunea naturii umane, care poate că nici nu există, conform concepției moderne. Relația dintre individ/cetățean și stat este una instrumentală, comunitatea /statul nefiind niciodată sau aproape niciodată scopul în vederea căruia actorul social își desfășoară activitatea. Statul, comunitatea sunt mijloace de emancipare de finitudine, de servitudinea la care natura l-a destinat pe om. Așadar comunitatea, viața organizată, viața politică nu sunt scopuri în sine, în care omul se realiza pe sine, își realiza ființa rațională și virtutea, ci doar instrumente în vederea afirmării de sine, a exprimării de sine. Conținutul libertății este această afirmare de sine și eliberarea de frica de moarte violentă care, conform fabulei hobbesiene, îl amenința mereu pe om în starea de natură. Această presupusă depășire a stării naturale spre starea de eliberare față de natură marchează trecerea de la *eul* natural, prins în particularitate, la *eul* politic care vizează universalul și depășirea particularităților. Statul modern sau statul conform concepției moderne nu creează

²⁷ Ibidem, 19.

²⁸ Maurizio Viroli, *From politics to reason of state. The acquisition and transformation of language of politics 1250-1600*, Cambridge University Press, New York 1992.

²⁹ Strauss, *Natural Right and History*, 266.

legături între oameni, ci leagă omul de universal. Statul, comunitatea este locul unde se creează legătura dintre particular și universal, această legătură apărând în ochii poporului, statului respectiv, într-un anumit timp și spațiu, ca fiind universală, însă fiind receptată de alte popoare ca fiind particulară. Ca membru al statului și comunității din care face parte, dreptul natural prescrie fiecăruia să își depășească particularitatea – adică natura și servitutea față de natură – pasiuni, înclinații – și să se comporte ca și cum ar încarna un principiu universal, astfel încât comportamentul său ar putea să fie universalizat fără contradicție. Iar orice stat, inclusiv cele ce pretind că se întemeiază pe principiul drepturilor omului, nu reprezintă decât tot o tradiție și libertate contingentă. Drepturile omului, ca și mult trâmbițata lor universalitate nu sunt decât o ficțiune retorică³⁰, care nu este niciodată pusă în practică și respectată de către nici un stat din diverse considerente, și mai ales nu este respectată când e vorba de întâlnirea cu necesitatea, așadar cu realitatea; sau când e vorba de dobândirea sau realizarea unui bine economic.

Această cerință de depășire a particularului duce la crearea unui stat birocratic. Contactul dintre universal și particular se produce într-un sistem administrativ-birocratic și duce la tratarea fiecărei persoane ca fiind abstracție. Ceea ce ține de caracteristicile personale ale fiecăruia, cum ar fi virtutea sau capacitatea profesională sunt ignorate de către agenții voinței generale, care sunt birocrații și funcționarii. Cetățenia nu mai înseamnă a participa activ la dezbaterile politice și la formularea propriilor legi care să ducă la o guvernare bună a cetății, ci este un statul de administrat, de individ care împlinește doar niște sarcini administrative cum este plata impozitului³¹. Cetățeanul participă așadar la universalitate tocmai prin statul său de administrat, prin faptul că este luat sub oblăduirea legală a administrației statului din care face parte. Proiectul universalist al eliberării de finitudine și de frica violentă de moarte se realizează tocmai în capacitatea rațională și administrativă a statului modern de a transforma *in abstracto* un subiect de drept într-un administrat, în ceva care trebuie administrat³². În măsura în care autoritățile primesc sau acceptă plângerea unui cetățean, aceasta se face nu în virtutea unui titlu personal ci în calitate de contribuabil; cetățeanul este liber pentru că este necunoscut, un număr printre altele; individul e liber pentru că este universalizat,

³⁰ Mairet, op. cit., 269-270.

³¹ Ibidem, 287.

³² Ibidem, 286-287.

golit de conținut și calități³³. Democrația ca realizare a suveranității poporului reprezintă instaurarea unei raționalități birocratice în care deciziile sunt luate de către experți, de către cei competenți, conștiința profesională fiind corespondentul moralei și voinței generale, ei având rolul de a îndreptata ceea ce pare a fi o îndepărtare de la această raționalitate, oricare ar fi conținutul ei. Statele moderne devin state-terapeut.

Ca atare se împlinește ceea ce Leo Strauss atribuia dreptului natural modern și a filosofiei politice moderne. Transformarea artei de a governa, referitoare la oameni, la arta de a administra, așadar la o practică care se referă la lucruri și nu la om. În principiu, lucrând cu abstracții și făcând abstracție de calitățile individuale, un om devine substituibil unui alt om și prin urmare echivalentul unui obiect de serie. Arta modernă de a governa, corelativă drepturilor omului și filosofiei politice moderne, nu mai este în fond o artă de a governa, ci doar o administrare de lucruri sau o guvernanta precum în cazul unei întreprinderi. Acest lucru se datorează și unei viziuni a mersului istoriei, conform căreia, indiferent de ceea ce fac oamenii, și mai ales din pricină că oamenii nu trebuie să facă nimic pentru a realiza ordinea sau regimul cel mai bun sau să se comporte moral, această ordine se va realiza de la sine, răul sau amoralul fiind, în secret, în slujba binelui³⁴. Ordinea cea mai bună se realizează așadar datorită unei mecanism magic, care este același pe care îl presupune și concepția de piață liberă. Totuși această încredere în mersul automat al istoriei către progres, către emancipare are un corespondent aparent paradoxal tocmai în modul în care e privită guvernarea și organizarea vieții în modernitate, bazate pe proiect conștient și pe voința de a eradica ceea ce e vechi, arhaic și care încalcă libertatea individului.

Modul modern de guvernare și organizarea modernă a vieții sociale și politice sunt gândite în contrast cu natura și cu ființa, fiind o încercare de a gândi lumea și ființa ca fiind cuprinse într-o mișcare spre libertate, libertate previzibilă, controlabilă de către om, libertatea omului sub formula universalizării unor comportamente și a unor proceduri, fiind de fapt o expresie a formei fără fond, formă ce și-o dă omul, tocmai pentru a se dezlipi de acest fond. Din pricina aceasta filosofia politică modernă, filosofia drepturilor omului și a suveranității construiește o ficțiune metafizică în care însuși cadrul

³³ Ibidem, 288.

³⁴ Strauss, *What is Political Philosophy?* 54.

în care se desfășoară acțiunile umane e înțeles ca rezultând din acțiunea și proiectele conștiente ale omului, libertatea omului fiind ea însăși gândită ca un efect al voinței omenești în istorie, crearea arbitrară a viitorului – orașul modern, orașul viitorului, megalopolisul – fiind văzută ca o atestare a acestei libertăți voite și a facerii istoriei. Principiul acestei concepții moderne a libertății este ideea stăpânirii lui *res extensa*, adică lupta perpetuă împotriva a naturii³⁵, deci a fondului și temeiului ontic al omului. Această idee de stăpânire a naturii, de a deveni stăpân a propriei istorii însă duce la transformarea omului într-un simplu obiect manipulabil³⁶. Aceasta este doar o consecință a golirii eticii de principii substanțiale și de reducere a moralității la dreptul de a își da singuri și a se conduce după propriile legi - ca și a considerării moralei și vieții sociale ca străine de ființa omului, acesta fiind gândit la modul atomist, individualist și înțeles conform unui mod naturalist-științific, subuman. Evident că omul și pentru a fi liber, trebuie să fie forțat (Rousseau) de către voința generală/experti/terapeuți sociali să fie liber, dacă nu se conformează noului model de gândire. În acest scop se folosește legislația, statul de drept, iar drepturile omul pot deveni instrumente de genocid cultural și de schimbare impusă din exterior asupra culturilor, practicilor, modurilor de viață tradiționale sau care nu corespund *Declarației Drepturilor Omului, Convenției privind Drepturile Femeii* etc³⁷. Faptul că această concepție despre om este contrariul tocmai a ceea ce susține că este, că protejează libertatea persoanelor, constă în faptul că se folosește forța statului pentru a interveni și modifica din exterior și în totalitate, și atunci când nu există consens democratic, viața comunităților și persoanelor, pentru a le face conforme stilului de viață „democratic” și individualist, centrat numai pe alegerea făcută de persoană ca singurul criteriu al umanității sale. Acest mod de acțiune este specific statelor și ideologiilor totalitare și are caracter mesianic mai mult sau mai puțin explicit³⁸. Nu percepe limite ale intervenției politice și administrative, iar ideologia drepturilor omului a fost de la început colorată și alimentată de idei totalitare, însăși *Declarația Universală a Drepturilor Omului* de la 1948 având un caracter cvasi-religios, în care se afirmă că fiecare organ al

³⁵ Mairet, 297.

³⁶ Ibidem, 298.

³⁷ David M. Smollin, *Will International Human Rights Be Used as a tool of Cultural Genocide? The Interaction of Human Rights Norms, Religion, Culture and Gender* în *Journal of Law and Religion*, vol. 12, No. 1 (1995-1996), 143-171.

³⁸ Ibidem, 143-144.

societății și individ trebuie să aibă această declarație în minte și să promoveze aceste drepturi și teoriile asociate, pentru a le asigura recunoașterea și respectul internațional³⁹, practicând un program de transformare a oamenilor în propagandiști și activiști de partid ai acestei ideologii. Documentele referitoare la drepturile omului însă nu recunosc principiul de guvernare limitată, încălcându-le de foarte multe ori și chiar dacă recunosc dreptul „indivizilor și instituțiilor de a stabili și conduce instituții de educație” acestea trebuie să respecte principiile drepturilor omului și să întărească respectul pentru drepturilor omului și libertățile fundamentale. Conform acestei atitudini și concepții, dacă o școală creștină învață că ONU este ceva rău sau că religia creștină e cea adevărată sau dacă o școală islamică învață că religia islamică e religia adevărată, se încalcă *Convenția referitoare la Drepturile Copilului*⁴⁰. Așadar ideologia drepturilor omului, care pretinde că apară libertățile, încalcă și neagă aceste libertăți, așa cum este dreptul la liberă exprimare, în cazul în care se consideră – de către câinii de pază ai ideologiei drepturilor omului - că promovează „ura”, „discriminarea” etc.⁴¹ Faptul că fiecare lucru sau acțiune sau aspirație, dorință este considerată un bun legitim și este transformată într-un drept și eliminarea oricărei restricții care se opune ca fiind contrară drepturilor omului, duce cu necesitate la creșterea puterii de intervenție a puterii guvernamentale sau a organizațiilor care apară și slujesc această ideologie. Faptul că lista acestor drepturi se înmulțește și faptul că sunt foarte vagi vor duce la creșterea intervenției statului, iar orice autoritate sau conducere care are dreptul să determine și în situații care ating cele mai intime aspecte ale vieții omului care drepturi au prioritate sau ce practici sunt permisibile și are autoritatea de a le implementa cu ajutorul forței este o autoritate sau conducere totalitară⁴². Statul poate interveni în cadrul unei facultăți de teologie și în cadrul bisericii pentru a face posibilă hirotonisirea femeilor sau pentru a împiedica predarea învățaturii creștine conform căreia bărbatul e capul familiei sau că homosexualitatea e un păcat etc. Această concepția, ca și legea internațională referitoare la drepturile omului, ale copilului etc. diminuează extrem de mult libertatea în domeniul educației, transmiterii culturii etc. putând duce la serioase perturbări în societate, inclusiv în procesele fundamentale ale

³⁹ Ibidem, 145

⁴⁰ Ibidem, 146.

⁴¹ Ibidem, 147.

⁴² Ibidem, 148

societății, cum este învățatul propriei limbii. De exemplu, eliminarea metodei tradiționale silabice de învățare a cuvintelor, eliminarea exercițiilor de dictare și de citit cu voce tare, pe motivul că reprezintă forme de dresaj și de încălcare a demnității și autonomiei individului, și înlocuirea ei cu o metodă ce presupune învățarea cuvântului întreg și interpretare lui, duce la producerea unor generații de elevii care nu mai pot citi, înțelege sau rosti propoziții inteligibile⁴³.

Bibliografie:

Edmund Burke, *Reflecții asupra revoluției din Franța*, tr., studiu introductiv și note de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira 2000.

Jane Bethke Elshtain, *Sovereignty. God, State, and Self. The Gifford Lectures*, Basic Books, New York 2008.

Marc Le Bris, *Et vos enfants ne sauront pas lire...ni compter. La faillite obstinée de l'école française*, Stock, Paris 2004.

Maurice Cranston, *What are Human Rights ?* în *The Human rights Reader* în Walter Laquer/Barry Rubin (ed), *Human Rights Reader*, Penguin, 1979 17-25

Mark Allen Gillenspie, *The Theological Originis of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 2008.

Jonas Goldberg, *Liberal Fascism*, Penguin Books, New York 2007.

Lynn Hunt, *Inventing Human Rights. A History*, Norton and Company, New York-London, 2007.

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

Walter Laquer/Barry Rubin (ed), *Human Rights Reader*, Penguin, 1979, 3-25.

⁴³ Marc Le Bris, *Et vos enfants ne sauront pas lire...ni compter. La faillite obstinée de l'école française*, Stock, Paris 2004.

Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté. Historires et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, Folio/Essais, Paris 1997.

Kenneth Minogue, *The History of the Idea of Human Rights* în Walter Laquer/Barry Rubin (ed), *Human Rights Reader*, Penguin, 1979, 3-17.

David Selbourne, *The Principle of Duty*, Abacus, London 1997.

David M. Smollin, *Will International Human Rights Be Used as a tool of Cultural Genocide? The Interaction of Human Rights Norms, Religion, Culture and Gender* în *Journal of Law and Religion*, vol. 12, No. 1 (1995-1996), 143-171.

Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago 1953.

Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Essays*, University of Chicago Press 1988.

Charles Taylor, *Civil Society in Western Tradition* în *The Notion of Tolerance and Human Rights, Essays in Honour of R. Klibansky*, Carleton University Press, Ottawa 1991, 117-136.

Michel Villey, *Les droit et les doits de l'homme*, PUF, Paris 1983, 2008.