

DESPRE DREPTURI, RECUNOAȘTEREA ȘI EXERCITAREA LOR

MARIAN GEORGE PANAIT

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

On Rights, their Recognition and Exertion. The classical liberal stance that the state is an incompetent manager prone to corruption generates the claim for minimal state and private management. My point is that many inconveniences can arise when a right is not exerted by his owner, no matter the private or public property and management. The technical answer to the inconveniences through accountability and principal – agent theories is insufficient. I discuss on rights, their legitimacy and exercise and I argue that the universal morality can contribute to tackle the problems.

Keywords: universal morality; human rights; rights' legitimacy; exercise of rights; minimal state.

PREMISE

Finalitatea acestui text este una modestă: să evidențieze modalitățile în care câteva aspecte morale pot influența, mai ales la nivel practic, afirmarea, recunoașterea și exercitarea drepturilor omului, în particular pe acelea fundamentale, negative, cum sunt proprietatea (în primul rând de sine însuși) sau decizia pentru sine (care decurge din proprietatea de sine). Chiar din enunțarea acestei finalități se înțelege că premisele la care mă refer sunt mai degrabă de o natură variată, compozită, decât strict teoretice pentru că ele se referă la impulsurile care au generat alcătuirea acestui text și nu la asumțiile de natură cognitivă pentru argumentele și susținerile care vor fi prezentate mai jos. Ca atare, însă, ele au darul de a atrage atenția asupra complexității problemei drepturilor omului și a necesității de a trata pe cât este posibil această complexitate într-o manieră nereducționistă; dacă, prin forța subiectului, anumite reduceri sunt inevitabile, atunci este dezirabil ca acestea să fie clar exprimate, să nu excludă alte perspective și, mai ales, să ofere o cât mai rezistentă abordare față de testele altor perspective (coerență, complementaritate etc.).

În primul rând, trebuie să observăm că, deși teoretizarea drepturilor – în particular a dreptului de proprietate – este prezentă (în filosofie, în drept etc.) de mii de ani, cu o resurgență în modernitate (de la Locke încoace), literatura prin care se încearcă a li se asigura un caracter necesar și universal – precum și aceea antitetică, de a li se nega aceste caracteristici – este în special o producție a ultimelor două secole; iar după al Doilea Război Mondial și, în particular, în ultimele decenii,

teoria drepturilor omului a devenit aproape o ideologie politică, pentru ca după anii 2000 ea să fie asociată tot mai mult cu disputele politice și cu clivajul dintre progresism și conservatorism. Ca o persoană care gândesc și scriu de zeci de ani despre drepturile omului refuz să plasez această discuție în contextul acestor dispute recente cu caracter ideologic. Atunci când susțin drepturile omului și pentru aceasta le analizez încercând să stabilesc dacă și de ce fel de întemeiere se bucură, ce implicații au etc. nu iau în niciun fel în calcul acest clivaj, această poziționare ideologică. Eu socotesc, de exemplu, că între liberalismul clasic și conservatorismul anglo-saxon, între Bentham și Burke, există o mult mai mare apropiere de idei decât între oricare dintre aceștia și progresiștii de azi; mai mult, socotesc că fiecare dintre ei sunt susținători ai drepturilor omului, ai dreptului de proprietate, ai libertății, ai vieții, dincolo de alte poziții și opinii care-i despart; tratând despre drepturile omului, referințele mele sunt mai degrabă din creștinism și modul în care acesta poate fi raportat la pozițiile grecilor clasici (inclusiv filozofii), la filozofi moderni și recenți și la înfruntarea lor de argumente despre existența și caracterul drepturilor omului.

În al doilea rând, vreau să atrag atenția asupra faptului că miza principală a acestui text este legată de exercitarea drepturilor. Dar, în opinia mea – vom vedea ceva mai târziu, tratând specific despre o modalitate tehnică de înțelegere a exercițiului drepturilor, teoria principal-agent, că modul meu de a gândi nu este îmbrățișat frecvent – , nu putem trata despre exercițiul drepturilor omului fără a stabili câteva puncte de sprijin despre drepturi însele și despre recunoașterea lor. Aceste două analize ne pot oferi premisele – iarăși, nu doar teoretice, dar, în special, teoretice de data aceasta – pentru a înțelege unele dintre dificultățile cu care ne confruntăm în materia exercitării drepturilor; dificultăți cărora, în acord cu finalitatea acestui text, trebuie să le căutăm pe lângă soluțiile tehnice specifice domeniului în care se exercită dreptul respectiv și soluții de natură morală. În plus, această manieră de a trata despre exercitarea drepturilor, discutând și despre drepturi și recunoașterea lor, este o modalitate de a evidenția complexitatea presupusă de exercițiul drepturilor, precum și un mod de a indica cum trebuie tratată această complexitate.

În al treilea rând, este potrivit să arăt că, în etică, adică în teoria moralei, mai mult decât în orice altă disciplină filozofică, trebuie să ne uităm la persoane și la fapte. În opinia mea – cu toate riscurile de a fi tratat drept *existențialist*, *anti-analitic* etc. – oricare dintre disciplinele filozofice, deși are a face toate distincțiile impuse de un tratament riguros al obiectului ei, este în situația de a solicita de la teoreticianul respectiv o poziționare¹. În ce mă privește, mă poziționez ca susținător

¹ În ce constă această poziționare nu este de discutat aici; simpla menționare a termenului duce cu gândul la valori și atitudini, implicând astfel o anumită înțelegere a filozofiei. Cu riscul de a fi sibilinic și lăsând pentru altă dată o tratare riguroasă a subiectului, afirm doar atât: în cea mai riguros științifică (strict naturalistă) tratare a realității de către o persoană se face distincție chiar în imagistica cerebrală între descrierea unui fapt și preferința pentru acel fapt. Existența acestei distincții merită luată în calcul atunci când naturalizăm valorile sau când încercăm să le expulzăm din filozofie.

fără rezerve al câtorva drepturi ale omului pe care le consider universale și, în primul rând, al dreptului de proprietate de sine și de libertate. Mai mult, prefer individualismul holismului pentru motivul de natură cognitivă că, pornind de la individ ca unitate de analiză, ai mai mult control asupra reconstrucției unei diversități de întreguri în care intră acesta; dar, mai important, preferința mea este de natură performativă pentru individualism, întrucât numai individul gândește, suferă, evaluează etc. și, în plus, singura solidaritate autentică este aceea bazată pe alegerile individuale, ale persoanelor; singura comunitate autentică este aceea născută în această manieră, prin alegeri personale. În același timp, trebuie spus că nu am nicio iluzie: comunitățile reale sunt generate de forță, de violență, iar perpetuarea lor are loc, de regulă, prin constrângere. Simplul fapt că cei mai mulți dintre teoreticieni cad de acord asupra definiției minimale weberiene a statului ca exercițiu cu succes al violenței (Gewalt) pe un anumit teritoriu de către o comunitate (Gemeinschaft, nu Gesellschaft) arată că statele și, odată cu ele, comunitățile naționale, sunt în primul rând determinate prin constrângere și prin dependența de cale a constrângerii. Ori de câte ori interesele majore sunt în joc, relația de putere se extinde și la nivel internațional. În pofida acestei realități de necontestat, teoria și practica drepturilor omului au reușit să impună anumite limitări violenței, desigur, cu costuri majore, pe care uneori tindem să le uităm. Așadar, a trata despre drepturile omului, despre legătura lor cu valorile, cu morala și a aștepta de la susținerile noastre filosofice consecințe practice nu este complet lipsit de realism. Vocea ridicată în favoarea drepturilor omului este, adeseori, nedorită și chiar pedepsită; contextele în care trăim nu sunt departe de această nefericită situație.

În al patrulea rând, trebuie atrasă atenția că, deși necesară și anterioară logic în ordinea argumentării, preferința pentru ceva – în cazul nostru, susținerea arătată drepturilor omului – nu este suficientă; ea trebuie însoțită de o modalitate potrivită de susținere. Deși cu alte ocazii am insistat asupra aspectului primar, fundamental, al atașamentului pentru o valoare, o idee etc., arătând că modalitățile sau anumite caracterizări și limitări ale acestui atașament sunt secundare în ordine logică, niciodată nu am implicat că, din acest motiv, ele ar fi neimportante. Dimpotrivă, odată stabilită o anumită preferință, este foarte important să știi cum anume să o aperi, cum să argumentezi în favoarea ei. Pentru a se înțelege mai bine acest aspect, voi produce imediat un exemplu. Faptul de a fi participat recent la o suită de conferințe în care, între altele, s-a discutat despre statul minimal și despre posibilitatea îndiguirii corupției (cele două teme au fost tratate separat și doar incident în formă conjugată) a constituit o bună ocazie, un impuls, pentru a așeza pe hârtie aceste gânduri. În acel context, un tânăr cercetător italian, Alberto Mingardi, a formulat, urmând o idee a lui Ilya Somin, un argument în favoarea guvernului minimal. Pentru înțelegerea criticii pe care am făcut-o, sunt necesare câteva precizări. Somin, care este un adept al libertății, dedică o întreagă lucrare, *Democracy and Political Ignorance*, argumentării ideii că alegătorii sunt ignoranți politic, iraționali, atunci când legitimează o anumită guvernare; din acest motiv, apare ca rațional, ca o precauție, ca guvernului

să i se dea cât mai puțină sferă de decizie, să fie limitat. Mingardi, care este în Italia președinte al Institutului Bruno Leoni, se consideră și se propune pe sine ca un puternic apărător al libertății, ca un libertarian anarho-capitalist. Cum spuneam, urmându-l pe Somin, chiar cu o emfază în plus, a susținut în discuțiile purtate acest argument al precauției, în baza căruia ar trebui să existe un guvern minimal. Sunt eu însumi un adept al libertății și, dacă aș fi obligat să răspund strict ce prefer, un guvern cu arii de decizie mai mari sau mai mici, aș opta pentru cel din urmă. Dacă aș avea posibilitatea să îmi formulez singur întrebările, aș porni de mai de departe. De la observația că, în materie de teorii, în particular de teorii politice sau economice, dependența de cale, de mediul academic, și de acceptarea comunității, pe scurt, conformismul, reprezintă mult mai mult decât în aproape oricare alt domeniu. În acest context, terminologia cu care lucrăm astăzi este în bună măsură tributară unor idei formulate cu două secole în urmă. Nimeni nu spune, dimpotrivă, că acele idei formulate în sprijinul libertății, al proprietății, al libertății de a stabili contracte etc. ar fi eronate. Soluțiile preconizate sunt însă și astăzi puternic influențate de terminologia impusă inițial. Pentru a fi mai clar: există o mantră printre susținătorii liberalismului: privatizarea conduce la reducerea corupției; din acest motiv statul/guvernarea trebuie să fie minimal. La această susținere se ajunge pornind de la ideile corecte că prețurile se formează pe piață, că pentru a exista piață trebuie să existe relații libere de competiție între participanți (dacă statul ca proprietar joacă după regulile pieței, el poate participa bine mersi; cum joacă el este altă problemă, una derivată), că prețul plătit pentru corupție nu este nimic altceva decât fie un preț plătit în lipsa pieței libere, fie chiar prețul de pe piața liberă. De aici însă a trece la ideea că orice privatizare conduce la reducerea corupției pot apărea numeroase fracturi logice. De exemplu, chiar dacă jucătorii de pe piață sunt privați, dacă o resursă este deficitară nu este exclus ca managerul (neproprietar) al firmei care livrează resursa respectivă să fie corupt de un alt jucător privat, în dauna proprietarilor și a altor jucători de pe piață. Se observă clar două lucruri: primul, la care mă voi referi ceva mai jos, este acela că problema e mai subtilă decât se inducea prin terminologia folosită. Al doilea este chiar acest fapt, că terminologia induce probleme și soluții, nu dintre cele mai potrivite (cel puțin această lecție să o învățăm din filosofia analitică). După acest ocol în care cred că am precizat suficient două aspecte: că sunt adept al libertății și al proprietății private, dar că aș prefera să gândesc *out of the box*, investigând faptele și nu ideologia, chiar dacă este a unor persoane care îmi împărtășesc valorile, ne putem întoarce la argumentarea lui Mingardi. Așadar, avem de-a face cu un libertarian, un susținător al libertății individuale care este, prin definiție, libertate de decizie și de acțiune, dar libertarianul nostru susține – ca Somin, Brennan, Sunstein și Thaler² – că dată fiind ignoranța politică a cetățenilor, ar fi de dorit,

² Despre susținerile celor din urmă, care sunt apropiate cu acelea ale lui Somin, adică susțin libertatea, dar vor să limiteze votul indivizilor la aceia educați sau să „îndrume” opțiunile acestora, am scris în altă parte, evidențiind „remarcabila” coerența de care dau dovadă în gândire; ceva asemănător vedem și la Mingardi.

din precauție, ca guvernul să fie limitat, minimal. Lăsând de o parte posibila ironie rezultată din aceea că în repetate rânduri Somin și-a exprimat îndoielile asupra aplicării principiului precauției (ce-i drept, în alte materii decât cea care ne interesează aici), precum și faptul că o guvernare minimală este dezirabilă, să observăm esențialul: din dorința de a întemeia ideea de guvernare minimală – care, așa cum am arătat mai sus, este mai degrabă un derivat decât o idee fundamentală, iar în practică ar putea fi o soluție indusă de o terminologie vetustă și, de aici, expusă criticii –, Mingardi renunță pur și simplu la o idee fundamentală nu numai pentru un libertarian, dar și pentru un liberal clasic, chiar și pentru un conservator anglo-saxon, anume la libertatea de decizie a persoanei pentru sine. Sigur, Mingardi nu spune, ca Brennan, că ar trebui să voteze doar cei cunoscători, ci, ca Somin, că guvernului ar trebui să i se dea o arie cât mai restrânsă de decizie. Dar, dacă ar trebui să asumăm ipoteza celor menționați, atunci soluția lui Brennan este mai bună pentru că ar decide doar cunoscătorii și guvernul, oricât de întins, ar primi mijloacele doar de la cei buni; pe când, în ipoteza Mingardi–Somin, dacă votează toți, atunci mai bine guvernul să nu primească nimic, să dispară. Dacă ar fi spus asta, Mingardi ar fi fost în acord cu poziția sa libertariană. Din păcate, nu a spus-o; ceea ce a afirmat, chiar dacă doar în mod implicit, a fost că cetățenii nu trebuie să hotărască pentru ei înșiși. Sau dacă totuși o fac – concesiia lui Mingardi și Somin –, atunci să li se îngăduie să legitimizeze cel mult o guvernare minimală. Pe scurt, ceea ce se urmărește aici este întemeierea pentru ideea guvernării minimale, cu prețul unei confuzii grave, aceea făcută de toți cei menționați: că legitimarea unei guvernări ar fi despre calitatea votanului, despre gradul lui de cunoaștere politică, când, de fapt, legitimarea guvernării este fundamental și în primul rând despre exprimarea voinței de către fiecare individ (argumentarea pe larg în textul menționat în nota anterioară). Acest exemplu are menirea de a ne atrage atenția că atunci când vorbim despre drepturi, despre recunoașterea lor și mai ales despre exercitarea drepturilor, avem șansa nu numai de a ne preciza poziționările cognitive și axiologice, ci și de a intra în dialog, de a analiza moștenirea noastră academică, dependența noastră de conformismul intelectual.

DESPRE DREPTURI

Orice discuție despre drepturi pornește cu propunerea unei definiții pentru acestea, cu a spune ce este un drept. Următoarea propunere cred că este acceptabilă și, în același timp, utilă pentru discuția noastră. Un drept este o pretenție exprimată de o persoană (persoana poate fi una fizică sau juridică; pe noi ne interesează aceea fizică, în acord nu numai cu tema studiată, ci și cu perspectiva individualistă asupra acesteia) asupra unui obiect (inclusiv asupra sa însăși), pretenție exprimată în mod legitim, recunoscută ca atare și chiar susținută prin acțiuni de forță. Dacă ne uităm la această propunere de definiție, vom constata că aproape fiecare dintre aspectele implicate de ea a generat numeroase dezbateri și chiar întregi teorii. Astfel, faptul de a emite o pretenție ca fiind condiție pentru existența unui drept a suscitat discuții

deosebit de variate, de la acelea mai simple despre posibilitatea formulării lingvistice (eventual în limbaj juridic) a pretenției, până la acelea mai complicate despre prezența sau absența drepturilor în cazul unor persoane/entități care nu au capacitatea de a emite asemenea pretenții (dincolo de disputele filosofice, este un fapt acela că în majoritatea, dacă nu în totalitatea, codurilor penale occidentale pruncuciderea este pedepsită mai blând decâtuciderea adulților). Despre ce este o persoană și în ce măsură este ea subiect de drept chiar dacă există codificări juridice satisfăcătoare, nu este mai puțin adevărat că, din perspectivă filosofică, aceste codificări sunt frecvent chestionate tocmai pentru că sunt chestionabile (discuția filosofică despre persoană și caracterul de a fi persoană al fătusului, al pruncului, al adultului are sau ar trebui să aibă ecou în codificările juridice după cum tocmai am arătat mai sus). Chiar și ceea ce este obiect al unei pretenții se află supus disputei specialiștilor, unii dintre aceștia nerecunoscând, de exemplu, obiectelor intangibile precum sunt produșiiile intelectuale (e.g. legile lui Newton – unde numele fizicianului arată la ce ne referim, nu cine este posesorul respectivelor legi) calitatea de a fi obiecte ale unor pretenții care să le transforme în obiecte ale proprietății. Un alt aspect important îl reprezintă caracterul limitat al resurselor care se constituie în obiecte ale proprietății (a se vedea celebra justificare lockeană a dreptului de proprietate cu condiția ca să rămână la fel de multe și de bune resurse pentru ceilalți). Legitimitatea este și ea supusă unor variate argumentări. Mutând din teoria politică ideea acordului dintre guvernanti și guvernați în materia pretenției asupra unui obiect, se poate spune că o asemenea pretenție este legitimă atunci când întrunește acordul celor pe care îi privește respectiva pretenție. Dar cine sunt aceștia? Fiind vorba despre o pretenție asupra unor obiecte privite ca resurse limitate, se poate considera că este vorba de o recunoaștere din partea altor persoane care emit pretenții asupra aceluiași obiect. O asemenea legitimare, însă, este greu de crezut că se poate obține frecvent. Observăm deja că această manieră de a legitima o pretenție ne-a condus la un alt aspect al definiției, recunoașterea pretenției, a caracterului legitim al acesteia. În materie juridică, această recunoaștere se face prin legi, dar legile emană de la comunitate (care, de exemplu, în România, în 1950, a hotărât naționalizarea imobilelor de locuințe, iar în 2001, restituirea lor), iar aceasta își poate schimba poziția. Rămâne astfel întrebarea dacă legitimitatea nu poate fi întemeiată și altfel decât în această manieră relativă, prin recunoașterea comunității. În fine, în ce privește întărirea recunoașterii, garantarea dreptului prin constrângere chiar, nu rămâne, totuși, mai puțin adevărat că, sub aspectul conținutului (după cum tocmai am arătat), legile se pot schimba pentru că recunoașterea anumitor pretenții și legitimității lor se poate schimba, pentru că în ultimă instanță, poziția comunității se poate schimba. Această schimbare poate avea loc oricând, deși la nivel juridic dreptul este specificat inițial în legi, iar la nivel politic, este întemeiat prin importanța acordată domniei legii în cadrul complexului: drepturi ale omului, domnia legii, democrație. Și este bine să spun de pe acum că poziția comunității se poate schimba, în primul rând, la nivelul echilibrului intereselor din comunitate sau la acela al valorilor morale, a ceea ce comunitatea consideră a fi binele moral care inspiră, pe care se sprijină contractul

social, constituția și legile infra-constituționale. Înainte de a trece la aceste aspecte etice, în încheierea acestei sumare discuții despre definiția drepturilor, vreau să atrag atenția asupra a trei aspecte fără a insista. La fiecare dintre aspectele menționate se pot face analize și comentarii pe care le rezerv pentru alte ocazii. Se observă că exemplificarea disputelor s-a făcut mai ales pe seama dreptului de proprietate; este și acesta un argument în favoarea caracterului său preeminent. În fine, pentru abordarea la modă, instituționalistă, care are un bun temei în a susține că specificarea dreptului de proprietate este esențială pentru dezvoltarea unei comunități, este totuși potrivit ca reprezentanții ei să aibă în vedere acest cadru teoretic și dificultățile, disputele, presupuse de el.

E bine să reamintim că legitimarea descrisă mai sus reprezintă o raționalizare, un efort teoretic de justificare a unei realități care este de multe ori determinată prin violență, prin constrângere, prin exercițiul puterii. Această legitimare, bazată pe acordul comunității, pe contractul social, este relativă pentru că acestea se pot schimba după cum arătam mai sus. Altfel spus, legitimarea pretenției asupra unui obiect al proprietății, bazată pe acordul comunității, în cele din urmă pe recunoaștere, nu asigură drepturilor un caracter indiscutabil, absolut. Or, de la drepturi – chiar și numai pentru a fi bine specificate – ne așteptăm să nu fie relative pentru că aceasta înseamnă nu numai că pot fi oricând contestate, încălcate, dar și că în favoarea încălcării – odată ce totul s-a transferat la nivelul factual – se pot aduce argumente, eventual la fel de tari ca acelea în favoarea respectării drepturilor. De fapt, marea problemă cu această legitimare a drepturilor este aceea că și în situația în care relativismul implicat nu s-ar datora schimbării intereselor și raporturilor de forță din comunitate, ci s-ar datora schimbării valorilor morale, ar fi pusă în pericol însăși distincția dintre drepturi și fapte (care, în opinia mea, este, după cum se va vedea mai departe, o specie a distincției dintre valori și fapte), drepturile și-ar pierde caracterul de drepturi, devenind doar o stare factuală momentană (chiar dacă acest moment durează zeci sau chiar sute de ani). Adevărul este că acest mod de a legitima un drept este mai apropiat de starea de fapt, de felul cum evoluează lucrurile în realitate, ca un raport de putere între diferite interese. Dar, dacă acceptăm acest tip de legitimare, datorită relativismului său, ajungem să desființăm însuși discursul despre drepturi, teoretizările prin care încercăm să le legitimăm. Un cuceritor are, prin forța spadei, tot dreptul. Știu, realitățile sunt astfel; dar aceasta nu lipsește de sens discuția despre drepturi, raționalizările, legitimările care au cel puțin două efecte importante: împiedicarea stării de război permanent și educarea actorilor, a celor care au drepturi sau, cel puțin, pretind că le au. Pe scurt, nu suntem la nivelul faptelor, ci al teoriei cu această întemeiere, care este însă nesatisfăcătoare din cauza menționată, relativitatea ei.

Atunci, rămâne la același nivel al teoriei, al încercării de a legitima drepturile, o cale opusă, căutarea unei întemeieri absolute, a unei legitimări opuse celei relativiste. După mine, aici intervine rolul moralei, în particular al susținerii de la nivel etic a unei valori absolute, binele. Dacă omul participă într-un mod anume la

o astfel de valoare absolută și universală, cum este binele, în această calitate îi revin drepturi, în primul rând proprietatea de sine (care este rădăcina dreptului său la viață, la libertate și la a desprinde din natură cele folositoare, la a-și căuta fericirea așa cum crede de cuviință) care nu este supusă niciunei relativități și față de care niciun argument contestator nu poate fi considerat serios. Această linie de argumentare poate fi urmărită – ca de altminteri și cea anterioară, aceea relativistă – până în Antichitatea greacă. Dacă urmărim pe Platon sau Aristotel, vedem cum binele este la amândoi (de altminteri, la cel de-al doilea ca urmare a ideilor primului) așezat nu doar în poziție metafizică, de finalitate ultimă, ci mai ales în condiția unei realități care dă consistență tuturor entităților de la nivel fizic. Acest paralelism între aspectele axiologice și cele ontologice (în opinia mea, există chiar un primat al axiologicului față de ontologic, cel puțin la Platon) însoțește întreaga ierarhie a formelor și copiilor la Platon, respectiv a principiului și substanțelor la Aristotel, făcând să existe o perfectă echivalență între cele două ierarhii, ontologică și axiologică. Dincolo de nenumărate subtilități posibile, adagiul medieval *ens et bonum convertuntur* exprimă corect felul în care anticii – și, pe urmele lor, medievalii – au înțeles valorile și relația lor cu faptele.

Remarcabile sunt două aspecte. Primul este acela că Platon sau Aristotel nu făceau din individ principalul subiect al interesului lor; subiect istoric nu este individul, ci este cetatea. Această formă de holism, opusă individualismului modern și contemporan, face ca interesul celor doi să fie – dincolo de numeroasele diferențe – pentru buna construcție a cetății, aceasta întrupând/participând în cea mai mare măsură la bine, ea fiind astfel deținătoarea drepturilor și ea fiind aceea care solicită indivizilor să se integreze adecvat în ea și astfel le recunoaște, prin atribuire, drepturi. Al doilea aspect decurge din primul; chiar dacă există acest paralelism între valori și fapte, chiar dacă binele este absolut și diversele entități participă în grade diferite la el, participarea individului ca atare nu are loc printr-o raportare directă și imediată a sa la bine, ci numai prin intermediul cetății, care este subiect al istoriei și care se află plasată cel mai sus în ierarhia ontologică/axiologică de la nivelul fizic. Altfel spus, indivizii nu sunt purtători de drepturi în sensul modern al termenului, ci beneficiarii unei atribuiri din partea comunității, a cetății (având acestea în minte, este mai ușor de înțeles ce scrie Benjamin Constant). Este aici un element important de care avem nevoie pentru o întemeiere absolută a drepturilor omului, anume punerea într-o relație a valorilor cu faptele. Dar lipsește atribuirea directă de valoare către indivizii înșiși. Era nevoie de un nou pas în care să apară această legătură, această atribuire. Situația pe care am descris-o explică de ce, la nivel profund, Platon și Aristotel nu contrazic cetatea greacă: în ordinea lucrurilor/valorilor, aceasta ca întreg este mai sus de individ și atribuie acestuia poziții/drepturi. Situația este asemănătoare cu aceea descrisă în prima formă de întemeiere a drepturilor; cu majora diferență că pentru Platon și Aristotel cetatea model nu este supusă schimbării, vicisitudinii istorice (spre deosebire de exemplul Atenei reale), astfel că pozițiile/drepturile indivizilor se bucură de stabilitate: filosofii

conduc, ostașii apără, lucrătorii produc și fiecare are drepturi în acord cu capacitatea sa de a satisface funcții ale societății.

O schimbare fundamentală s-a produs în momentul apariției creștinismului. Sub acest nume stă o realitate de o complexitate uluitoare: două mii de ani de istorie, cea mai veche organizație care a funcționat neîntrerupt (Biserica Romei), o varietate de confesiuni, două miliarde de credincioși în prezent, sute, poate mii, de mari teologi (de la alcătuitoarii evangheliilor până la cei din Nouvelle Theologie), un fondator teo-uman a cărui realitate este indiscutabilă (cel puțin sub aspectul ei uman), dar ale cărui susțineri fac obiectul a mai bine de două sute de ani de dispute critice (de la Reimarus la Bultmann, J. Jeremias, Kloppenborg sau J. Meier, pentru a numi doar câțiva dintre cei implicați) și, paradoxal, o organizație care a generat cultura libertății occidentală și, în același timp, una dintre cele mai riguroase cenzuri, aceea a Inchiziției. Dincolo de această complexitate aproape paralizantă, este indiscutabil că nu numai termenul, *hypostasis*, ci mai ales conceptul de persoană își au originea și dezvoltarea în religia creștină. Mai mult, tot în ea își au originea atribuirea unei valori absolute persoanei umane și, în acord cu aceasta, susținerea egalității tuturor oamenilor. Este religia prin excelență universală, una în care omul este creat de Dumnezeu după chipul acestuia; cum Dumnezeu este binele absolut și universal, la acest bine – în pofida păcatului și a căderii – participă în mod neîntrerupt fiecare persoană umană. Dumnezeu însuși este persoană – dogmatic, trei persoane într-o unică substanță – și, ca atare, el este cel care prin creație atribuie valoare persoanelor umane, egală fiecăreia, căci nu mai există elin și iudeu, bărbat și femeie, rob și liber, criteriul egalității și valorii absolute a fiecărei persoane fiind faptul de a fi creat de Dumnezeu după chipul propriu și spre creștere în asemănare cu El. Este important să observăm că, așa cum am spus deja, în creștinism se păstrează legătura statuată deja de antici între valori și fapte, dar este pusă într-un context nou, de tip personalist. Dotarea cu finalități, cu valori, este specifică omului, persoanei sau unei entități de tip personal, chiar dacă de nivel metafizic, adică lui Dumnezeu. Introducerea în discuție a acestei persoane supreme este aceea care face inteligibilă atribuirea de valoare persoanelor umane; un principiu metafizic impersonal, cum este acela al grecilor, nu poate explica pe deplin un scenariu în care oamenii sunt independenți, sunt liberi; poate explica, cel mult, felul cum se integrează ei în ordinea naturală a lucrurilor și faptul că le revine valoare în acord cu poziția pe care o ocupă în aceasta (în particular în cetate). Persoana, după creștinism, are valoare prin sine, nu prin ordinea lucrurilor; singura limitare este creația, atribuirea valorii de către Dumnezeu, persoana supremă; dar până și această dependență poate fi contestată de către persoana umană; aceasta este creată cu libertatea de a îl contesta chiar pe Dumnezeu. Nu ne interesează aici dezvoltările teologice (acceptarea sau respingerea apocatastazei este una dintre cele mai provocatoare); ceea ce ne interesează este că s-au realizat câteva aspecte necesare pentru întemeierea legitimității drepturilor într-o manieră absolută: legătura dintre fapte și valori; caracterul personal al omului; libertatea acestuia care poate ajunge până la autonomie și negarea divinității; atribuirea

unei valori absolute omului de către o persoană supremă³. Voi arăta în paragraful următor, vorbind despre recunoașterea drepturilor, felul în care un imens teolog ca Augustin stabilește un raport propriu creștinismului între aceste aspecte care țin de esența drepturilor persoanei și recunoașterea lor de către comunitatea care este Biserica, trupul tainic al lui Hristos.

Pentru moment, însă, este fundamental să observăm că în modernitate, la un Locke, de exemplu – despre care se admite că este primul care întemeiază dreptul de proprietate într-o manieră acceptată și astăzi –, se păstrează toate aceste elemente generate de creștinism: o persoană supremă care atribuie drepturi, caracterul absolut al acestora care derivă din această atribuire și din acțiunea oamenilor în acord cu regulile stabilite prin atribuire, păstrarea egalității de tratament și de șanse. Pe scurt, Locke spune că fiecare persoană are drept de proprietate asupra sa însăși și, ca atare, ceea ce desprinde din natură prin propria persoană este obiect al pretenției sale legitime asupra respectivului obiect. Și trebuie recunoscut și apărut ca atare de comunitate. Dar Locke enunță alte două reguli: prima este aceea ca fiecare să desprindă din natură atât cât poate prin el însuși și, mai ales, ca pentru ceilalți să rămână ca resurse la fel de mult și de bun. Desigur, de la aceste reguli se poate relativ ușor trece la munca salariată, la achiziție de tot mai multe resurse etc., iar pentru faptul că nu mai rămâne la fel de mult și de bun se poate invoca aspectul că aceia care vin mai târziu nu sunt defavorizați în mod specific pentru că este întâmplător când vin. Această argumentare care este menită să întemeieze dreptul de proprietate asupra unor bunuri tot mai rare și dorite de tot mai mulți nu intra în vederile lui Locke și nu este compatibilă cu o explicație de tipul atribuirii drepturilor de către o persoană supremă, mai ales atotbună; o asemenea persoană nu lucrează aleator; ea urmărește să garanteze în chip real tuturor aceleași șanse, nu doar să evite să privilegieze în mod activ pe unii; cel puțin aceasta se înțelege clar din regulile formulate de Locke. Nu aceasta ne interesează însă aici, ci cu totul altceva, felul cum a evoluat tema noastră în următoarele două-trei secole. Să observăm în treacăt că, perfect familiarizați cu tipul lockean de argumentare, Părinții Fondatori ai Statelor Unite nu s-au aflat în largul lor cu situația de sclavie a negrilor – singura ieșire coerentă logic era să nu fie considerați oameni, persoane – atâta timp cât ei înșiși erau persoane credincioase care acceptau în întreg schema inițială creștină de explicare a drepturilor omului, a proprietății de sine și a libertății.

Dincolo de asemenea tensiuni – inevitabile, până la urmă, atunci când se ciocnesc interesele cu valorile sau credința religioasă –, există un aspect mai important și relevant pentru discuția noastră în privința modului în care creștinismul a contribuit

³ Evident, dacă valoarea absolută a omului este prin atribuire divină, contestarea divinității înseamnă și contestarea acestei valori; din acest motiv, când îl contestă pe Dumnezeu, în pofida impresiei sale că se așază pe sine ca unică valoare absolută, omul nu face altceva decât să se relativizeze, să se pună la nivelul factual, adică să fie oricând în chip legitim obiect de contestare, ca oricare alt fapt. O evoluție asemănătoare are loc în chip istoric – ne referim imediat la ea – prin care se contestă credința religioasă.

la propunerea valorii absolute a persoanei umane și a drepturilor acesteia. Secolele XVIII și XIX au fost secole de puternică contestare a credinței religioase, adică a suportului de încredere pe care se sprijinea construcția prezentată anterior, specifică creștinismului, prin care omului i se atribuia valoare absolută, legitimându-i-se astfel drepturile în chip universal. Critica în secolul XX a mers chiar mai departe: pe urmele distincției făcută de Hume, filosofii analitici nu s-au mulțumit să separe valorile de fapte – contestând astfel legătura dintre acestea stabilită de antici –, dar au mers mai departe, au eliminat valorile din discursul rațional, și-au propus să reducă discursul rațional la descrierea faptelor și la inferențe logice. Astfel, nu numai că nu mai există valorile absolute pentru care singura întemeiere era credința, dar nu mai există valori pur și simplu; există doar interese, fapte, consecințe mai mult sau mai puțin favorabile etc. Deși filosofii care argumentează în acest mod nu spun acest lucru deschis, aceasta înseamnă negarea oricărei întemeieri de tip absolut a drepturilor omului; eșecul celei de a doua încercări de a le întemeia pe acestea. Rămânea pentru acești filosofi deschisă prima cale, aceea relativistă, despre care am arătat mai sus că ne ducea într-un impas. Pe scurt, suntem într-o dilemă: pe fiecare dintre cele două căi ajungem la același rezultat, punerea gravă sub semnul întrebării sau chiar eliminarea dintr-un discurs teoretic coerent a drepturilor omului.

Oare așa să stea lucrurile? Chiar să fie o dilemă? Cred că pot argumenta împotriva acestui rezultat negativ. Am argumentat în altă parte în favoarea unui bine absolut și universal; voi relua aici câteva dintre ideile relevante pentru prezenta discuție. Consider binele drept legătura necesară, cu caracter analitic dintre subiectul moral și scopul în sine. De aici decurge norma fundamentală a unei morale universale, anume obligația de a trata totdeauna subiectul moral ca scop în sine. În ceea ce eu numesc *complexul binelui*, pe lângă acest nivel al definiției stricte, intră alte două nivele: primul este acela al selectării subiecților morali, al selectării entităților cărora li se aplică definiția binelui. Această selectare se face prin proclamarea liberă de către fiecare om a unei entități, a unui om, a unei persoane, ca fiind subiect moral și, prin umare, scop în sine. Al doilea nivel este acela al comportamentelor morale propriu-zise care pot urma sau nu proclamarea făcută, se pot sau nu conforma normei. Câteva considerații sunt necesare. În primul rând, definit astfel, binele este definit fără recurs în demonstrație la asumptii ontologice. În al doilea rând, este irelevant motivul pentru care cineva face proclamarea unei entități drept subiect moral; această proclamare poate fi chiar din rațiuni afective; important este că, odată făcută, respectivul subiect moral trebuie tratat ca scop în sine; în plus, și la fel de important, toate entitățile de același fel trebuie tratate ca subiecți morali și scopuri în sine; orice altă poziție ar fi contradictorie, ar contrazice chiar proclamarea inițială. În al treilea rând, o astfel de definiție trebuie evaluată din perspectiva acestor contradicții implicate dacă se schimbă atitudinea față de subiectul inițial al proclamării și față de entitățile asemenea cu el. Altfel spus, cel care a făcut proclamarea inițială, dacă și-ar schimba poziția, s-ar contrazice pe sine, dar, mai mult, ar contrazice însăși posibilitatea moralei. Pentru că, în al patrulea rând, iar

aceasta este capital, a contrazice această construcție propusă aici înseamnă a te plasa în relativism, iar morala nu poate fi relativă. Simplu spus, morala ori este absolută ori nu este. În al cincilea rând, din moment ce proclamările morale se fac în mod liber de către fiecare individ înseamnă că, la nivelul comunității, există nevoia unei puneri de acord, a unei conjuncții a diverselor proclamări făcute de o multitudine de indivizi, de fiecare dintre noi. Această împrejurare are de a face mai mult cu recunoașterea la nivel comunitar și istoric a unei sfere a indivizilor cărora li se recunoște caracterul de subiecți morali și, prin urmare, de scop în sine, adică a indivizilor cărora li se recunoasc drepturile. În felul acesta, pe de o parte, atribuind o valoare absolută subiectului moral, putem legitima în chip absolut drepturile omului, dar, în același timp, pentru că selecția entităților cărora le revine calitatea de a fi subiecți morali este făcută de fiecare om, iar la nivelul comunității oamenii negociază agregarea selecțiilor, putem explica situația recunoașterii drepturilor omului în diferite comunități și în diferite vremuri istorice. Desigur, toate aceste considerații se aplică nivelului teoretic, al legitimării drepturilor printr-o teorie despre valori, în particular despre bine; chiar la acest nivel teoretic, încă o dată, trebuie ținut seama de faptul că în comportamentele lor morale reale oamenii abdică de multe ori de la propriile proclamări tratând de multe ori pe cei pe care îi consideră subiecți morali, adică scopuri în sine, ca pe niște simple obiecte ale interesului propriu. În fine, în al șaselea rând, trebuie să observăm că o întemeiere a drepturilor omului bazată pe o proclamare a unei entități drept subiect moral, adică scop în sine, nu mai pune problema emiterii unei pretenții asupra obiectului dreptului, din moment ce respectivei entități, selectate fiind ca subiect moral, i se atribuie calitatea de scop în sine. Desigur, această observație este valabilă și în cazul atribuirii creștine de către Dumnezeu chiar prin creație a calității de scop în sine pentru fiecare om; pretenția persoanei de a fi scop în sine este lipsită de obiect din moment ce Dumnezeu îi atribuie această calitate. Mai mult, în cazul acestei atribuirii creștine, ar trebui să urmeze o recunoaștere automată a acestei calități, cel puțin în interiorul comunității religioase respective sau, mai clar, în interiorul bisericii. În cazul unei argumentări de tipul celei pe care am prezentat-o eu, emiteria unei pretenții are rost, în materia recunoașterii calității de scop în sine, dar, odată recunoscută aceasta, nu mai este nevoie de emiteria pretenției asupra drepturilor pentru că acestea decurg din recunoașterea calității de scop în sine; în acest caz, există la nivelul comunității, adică la nivel politic, o negociere în privința întinderii sferei subiecților morali, scopurilor în sine; în această negociere, rolul cel mai important trebuie să le revină celor care fac proclamații morale, care susțin despre anumite entități că sunt subiecți morali, dar nimic nu exclude ca, cel puțin, unii dintre subiecții morali astfel proclamați să emită ei înșiși pretenții pentru a fi tratați ca scopuri în sine, chiar în baza proclamării respective. Este interesant de observat în acest context că atât calitatea de scop în sine, cât și drepturile sunt asigurate și acelor subiecți morali (de exemplu, prunci) care nu au posibilitatea de a emite pretenții. O asemenea consecință arată clar că poziția etică pe care o propun se desparte

nu numai de asumptiile ontologice despre bine, ci și de asumptia capacității de reciprocitate a subiecților morali⁴.

Pentru a putea înțelege mai bine aceste idei, această definiție a binelui în contextul discuției noastre, sunt necesare alte câteva observații. Întâi de toate, este limpede că această perspectivă este una individualistă, că pornim de la individ, de la subiectul moral pentru a trece la comunitate și la regulile de funcționare a acesteia. În plan teoretic, considerentele etice sunt de luat în calcul pentru propunerile de teorie politică (în sensul larg de alcătuire și funcționare a unei comunități). Apoi, este de observat că, în construcția propusă, este fundamental actul de proclamare, adică de atribuire de valoare făcut de fiecare dintre noi pentru diverse entități (în particular, oameni, dar, la limită, și altceva) considerate subiecți morali, adică scopuri în sine. Este inevitabil în acest punct să observăm un paralelism cu proclamarea valorii indivizilor umani de către o persoană supremă, Dumnezeu. În acel caz, al religiei, fiind vorba de un atributor suprem de valoare, se prezuma că, prin datul ontologic al oamenilor, este dincolo de orice discuție valoarea acestora. În cazul nostru apare necesitatea negocierii între diverșii proclamatori ai subiecților morali. Dar, în chip esențial, avem aceeași poziționare, recunoașterea pentru acest tip de subiecți a caracterului de scop în sine. În mod remarcabil, chiar în construcția cu caracter unitar, „monobloc”, de tip religios, divinitatea, „regizorul” întregii ontologii, îi lasă omului libertatea de a adera sau nu la aceasta. Există aici un paralelism cu libertatea fiecăruia dintre noi de a considera subiecți morali, cel puțin inițial, pe cine credem noi de cuviință. Tocmai aceste date esențiale asemănătoare, deși din construcții teoretice complet diferite, întemeiază următoarea susținere. Anume, faptul că, la nivel acțional, privilegiam încă o morală universală, un bine absolut, se datorează aplicației practice a construcției teoretice creștine (unui efort de două mii de ani depus de cea mai veche organizație din lume, cu cei mai vechi agenți); o teorie ca aceea pe care o propun eu despre bine nu este decât o interpretare post-hoc, o manieră (care nu exclude altele) de a arăta, independent de religie, pe cale strict cognitivă, că este posibil un bine absolut, că este posibilă o morală universală și că pot fi legitimate cognitiv drepturi universale ale omului. Acest demers ambiționează să fie doar un răspuns la acele critici adresate construcției teoretice creștine pe motivul că aceasta ar solicita să fie acceptată doar în baza credinței. Ceea ce propun eu poate fi acceptat doar într-o bază pur cognitivă. Dar, încă o dată, dacă există morală așa cum încă pretindem că ne-o dorim, aceasta este datorită religiei, nu datorită filosofilor.

RECUNOAȘTEREA DREPTURILOR

Tratând despre recunoașterea drepturilor, ne plasăm pe deplin în perspectiva contemporană asupra acestora, perspectivă dominant juridică, după cum reiese și

⁴ De altminteri, fiecare dintre noi „simțim” că încărcătura morală a unui act este cu atât mai mare cu cât este adresat față de un subiect moral care nu are capacitatea reciprocității.

din definiția propusă mai sus pentru drepturi. După cum a reieșit deja, problema recunoșterii drepturilor se pune, însă, chiar și pentru cazul în care legitimarea drepturilor se face prin atribuirea de valoare persoanei umane. De fapt, problema apare, indiferent de soluția legitimării drepturilor, chiar și în societatea antică sau în teoretizările filosofice despre aceasta. Din acest motiv este relevant, așa cum am făcut o trecere în revistă a modului de a gândi despre drepturi și legitimarea lor în câteva momente istorice importante, să realizăm o astfel de prezentare și pentru problema recunoșterii drepturilor.

În Antichitatea greacă, după cum am arătat, reconstrucțiile filosofice ale cetății realizate de Platon și Aristotel au în comun cu cetățile reale (indiferent de modele lor constructive diferite, de exemplu Atena și Sparta) prioritatea acestora față de indivizi. Atât Platon, cât și Aristotel asociază maximum de valoare, în ordinea fizică, cetății, subordonându-i acesteia indivizii. Indiferent de modelul ideal de cetate pe care-l propun aceștia – în fond, unul inspirat de raționalism, cu toată preferința lui Aristotel pentru o constituție mixtă (în acord cu virtutea ca *mesotes*) și pentru o constituție în care să se țină seama de cât mai multe merite, nu doar de cele care l-au inspirat, din tripartiția platoniciană –, cetatea este, de departe, aceea care are întâietate logică. Astfel, apare natural ca, dincolo de faptul că și indivizii au asociată o anumită valoare prin ei înșiși (deși cu totul îndoielnică⁵, pentru că, după Platon, aceștia nu pot supraviețui în afara cetății, iar după Aristotel, dacă totuși reușesc, o fac fie ca sub, fie ca supra-umani), totuși, poziția acestora, mai întâi de a fi parte din cetate și apoi ce fel de parte – aspecte care atrag după sine drepturi diverse –, trebuie recunoscută de către cetate, de către comunitate. Aristotel nu este cetățean la Atena și nu contestă acest lucru, nici măcar la nivel teoretic; este o probă indubitabilă că în această concepție despre drepturi recunoașterea acestora de către cetate este mai importantă decât asocierea unei anumite valori individului. Pe scurt, deși ne aflăm într-o paradigmă în care există o strânsă relație între valori și fapte, iar la nivelul teoriei între axiologie și ontologie, datorită primatului comunității, al cetății, drepturile diverșilor indivizi sunt legitimate, nu doar consacrate, prin recunoașterea de către cetate. Symbolismul, actele solemne ale cetății sunt cele care dau temei drepturilor diverșilor indivizi în funcție de poziția în care îi plasează comunitatea. Cetatea este cea care atribuie drepturi, nu individul. Ea este cea care proclamă valoarea și drepturile fiecărui individ.

⁵ Pasajul aristotelician relevant este din *Politica* 1253 a 1–5, unde sunt afirmate două ordine diferite de lucruri; acela strict aristotelician al ierarhiei actelor și potențelor unde, prin natura acestei ierarhii, cetatea este finalitate pentru individul uman, iar acesta există deplin ca om doar în cetate, respectiv ordinea gândirii comune, în speță mitice, specifică grecilor. Ca Platon, Aristotel are o anumită prețuire pentru mit, dar față de divinitățile tradiționale are cel puțin rezervă; în contextul respectiv – în care apare și citatul din *Iliada* homerică despre războinicul lipsit de neamul (clanul), de poporul și de casa (familia) sa, un individ gata să lupte oricând împotriva oricui, inclusiv împotriva celor cărora s-ar presupune că trebuie să le aparțină –, Aristotel invocă asemenea entități care, prin natura lor, sunt sub sau deasupra omului doar cu scopul de a facilita înțelegerea definiției omului în interiorul propriei filosofii; altminteri, încă o dată, rezerva sa este majoră față de divinitățile tradiționale.

Următorul moment istoric semnificativ este, după cum am văzut, cel creștin. În acest caz, persoana își dobândește valoarea prin cea mai importantă atribuire cu putință, aceea făcută de Dumnezeu, persoana supremă, creatorul oamenilor după chiar chipul său, adică, în această calitate, oamenii sunt purtători ai mărcii unei valori absolute care nu se pierde nici măcar după păcatul originar, ba mai mult, acest păcat este răscumpărat prin însăși jertfa lui Dumnezeu în persoana lui Hristos. Cu toate acestea, problema recunoașterii se pune și în acest caz. La prima vedere s-ar putea crede că această atribuire divină de valoare și drepturi este suficientă pentru ca recunoașterea acestora să aibă loc în mod imediat. Însă, dacă așa ar fi stat lucrurile, cea mai importantă caracteristică a persoanei umane, liberul arbitru (inclusiv acela de a-L nega pe Dumnezeu), ar fi fost lipsit de sens, iar acest fapt ar fi fost contradictoriu cu însăși atribuirea de valoare absolută de către Dumnezeu persoanei. De aici nevoia de recunoaștere a drepturilor persoanelor. Construcția augustiniană a celor două modele – *civitas Dei* și *civitas terrena* – este mai mult decât semnificativă în context. *Civitas Dei* este construită pe iubirea de aproapele, *civitas terrena* este construită pe iubirea de sine; acestea două sunt ferite de cetățile reale. *Civitas Dei* este chiar modelul bisericii universale în care însă nu intri decât prin liberul tău arbitru, așa cum, tot prin acesta, intri în lumea dezbinării unde supremă este despărțirea de Dumnezeu (augustinian vorbind, răul este absența lui Dumnezeu). Remarcabil în această construcție este faptul că, deși prin taine este stabilită recunoașterea ta și a drepturilor tale în biserică, această recunoaștere nu operează decât cu acordul tău liber. Privit dinspre egoism, faptul de a privilegia iubirea de sine, nu iubirea de ceilalți, de a te despărți de Dumnezeu reprezintă o explicație pentru respingerea apocatastazei, căci nu poate fi iertat cel care nu vrea acest lucru. În construcția augustiniană, există recunoaștere doar în biserică, dar numai a persoanei libere căreia Dumnezeu i-a atribuit deja valoarea de chip al Său. În rest, nu are ce recunoaștere să existe pentru că ne aflăm în lumea dezbinării, a atomizării ultime⁶. Nu putem încheia discuția despre recunoașterea drepturilor în paradigma creștină fără a observa că această problemă nu se pune numai pentru modele de felul celor augustinieni, ci se pune și pentru societățile reale. Acestea, chiar dacă sunt așezate sub simbolismul creștin (cea mai cunoscută raționalizare este ordonarea lumii prin sistemul relațiilor feudale de la cei mai de jos vasali, trecând prin regi și împăratul romano-german și până la Dumnezeu, văzut ca un senior universal⁷), sunt organizate după un mixt de principii, în care creștinismul reprezintă doar un aspect. Așa se face că recunoașterea drepturilor, de exemplu, în cunoscuta *Magna Charta Libertatum* reprezintă un acord al unei comunități nobiliare și de oameni liberi rezultat dintr-un violent conflict, nicidecum din iubirea

⁶ Deși este tentantă, trebuie reprimată pornirea de a compara acest model augustinian cu modelul hobbesian al războiului generalizat în absența unor analize aprofundate.

⁷ Această observație incidentă ne dă imaginea imenselor limitări ale perspectivei propuse aici, anume la lumea occidentală; dar drepturile omului, legitimarea lor, s-au născut în Occident, nu în China sau India, nici măcar în Rusia.

altruistă augustiniană. Această observație ne deschide calea pentru a înțelege de ce, în etapa următoare, deși se păstrează ca asumție fundamentală divinitatea, se încearcă o raționalizare a recunoașterii drepturilor prin contract social. În plus, ea ne arată, pe de o parte, măsura în care în Evul Mediu creștin există o dependență de cale, o perpetuare a recunoașterii drepturilor de către comunitate, adică de către putere chiar într-un mod mai fățiș decât în Antichitate, iar, pe de altă parte, ne arată că, în pofida variatelor teoretizări teologice, ne aflăm în prezența a două ordine diferite de realitate, cel religios și cel politic. Dacă în primul persoana poate fi considerată – pe motive de credință – ca purtătoare de valoare absolută și de drepturi prin sine însăși ca urmare a unei atribuirii divine, în al doilea ea se bucură de drepturi în măsura în care comunitatea, prin puterea exercitată în numele ei, i le recunoaște (în multe cazuri, reprezentantul puterii consideră chiar că atribuie drepturi asupra anumitor obiecte; acesta consideră că face acest lucru fiind abilitat fie de Dumnezeu, fie de comunitate – astăzi, această din urmă abilitare este strivitor dominantă – , fie de ambele).

Modernitatea, deși, pe bună dreptate, este considerată începutul desprinderii de vederea despre lume impusă de Antichitate și prelucrată de creștinism – în primul rând, printr-o interpretare de natură rațională a unor poziții antice, adoptate performativ, de exemplu, sufletul este „abandonat” în favoarea conștiinței – păstrează în materie de valoarea persoanei umane și legitimarea drepturilor ca ultim referențial pe Dumnezeu. Așa stau lucrurile de la Hobbes la Kant, mai ales la britanici (nici măcar un Hume nu se rupe de această moștenire creștină). De aici apar numeroase ambiguități, în primul rând în privința înțelegerii semnificației sintagmei *drepturi naturale* (sintagmă folosită mai ales în modernitate, deși corespondenta ei, *legea naturală*, este discutată încă din Antichitate de Cicero) și a relației acestei semnificații cu aceea a altei sintagme, cea care ne interesează aici, *drepturile omului*. Nu este locul să insist, dar se poate observa că toată această problematică decurge din schimbarea de accent dinspre întemeierea de tip performativ, prin credință, a valorii și drepturilor omului în creștinism către întemeierea de tip cognitiv a acestora în modernitate. Ceea ce este relevant pentru problematica recunoașterii drepturilor omului este importanța acordată în modernitate contractului social. Sigur, în interiorul explicațiilor, de cele mai multe ori, pe fundal este asumată ipoteza prezenței divinității. În centrul demonstrațiilor, însă, se află asumarea – ca realitate, de multe ori ca ficțiune legislativă – a acordului dintre cetățeni, a contractului social, ca bază pentru întreaga existență a comunității, în primul rând pentru legi și pentru recunoașterea drepturilor și îndatoririlor fiecărui cetățean. Este important să arătăm că, în acest context, deja în secolul al XIX-lea la Bentham, la Mill etc. dezvoltările anterioare sunt suficiente pentru a întemeia singure, chiar fără asumția divinității, de exemplu, libertatea individuală. Mai mult, s-a putut arăta că cea mai mare utilitate pentru cei mai mulți poate legitima ea însăși recunoașterea drepturilor omului.

Cu aceasta, parcursul istoric este aproape încheiat; ultimul pas este renunțarea la orice asumție de tip divin, apoi la presupuziția unei valori absolute și, în final,

chiar naturalizarea oricărei valori; toți acești pași s-au realizat într-o manieră sinergetică și sintetică pe mai multe direcții: critica clericalismului și a neoscolasticii, afirmarea pluralismului în variate sfere sociale și politice, apariția și dezvoltarea filosofiei analitice. Toate acestea, cel puțin la începuturile și în intenția lor, ba de multe ori chiar în felul în care s-au dezvoltat, au fost benefice pentru drepturi, dar au condus, în mod paradoxal, la legitimarea drepturilor individuale de către comunitate. De aceea nu este surprinzător astăzi să vezi cum cineva cere să-i înscrie puterea judecătorească în cartea de identitate că are 49 de ani când, de fapt, s-a născut în urmă cu 69 de ani. În legitimările anterioare, cu excepția celei antice, atunci când venea vorba de recunoașterea drepturilor, putea fi clamată o poziție individualistă. Astăzi suntem în aceeași situația ca în Antichitate, singura legitimare a drepturilor individuale vine din recunoașterea comunității. Motivul de adâncime este același ca în Antichitate, relativismul. Și atunci și acum dreptul individului decurgea din recunoașterea comunității; numai că astăzi nici măcar comunității nu i se mai atribuie o valoare absolută ca atunci. Desigur, la nivel național drepturile sunt înscrise în constituție, la nivel internațional în Convenția Europeană, în Declarația Universală etc., dar pentru că a fost eliminată valoarea absolută a omului, ba chiar se încearcă naturalizarea oricăror valori, singura legitimare a drepturilor omului este prin recunoașterea acestora la nivelul diferitelor comunități. Aceasta înseamnă, însă, în ultimă instanță, că aceste drepturi se află la discreția puterii din respectivele comunități; chiar dacă această putere respectă voința acelor comunități, niciodată acestea nu sunt ținute de o morală universală – care decurge din valoarea absolută a omului – să respecte drepturile indivizilor; ele se pot conduce oricând după interesele unui grup de putere sau ale majorității. Aceasta înseamnă însăși distrugerea bazei democratice și a legăturii ei cu domnia legii; care bază, prin ea însăși, spune că o majoritate poate decide cum să administreze resursele culese, dar nu poate încălca drepturile nimănui. Cum am ajuns aici? Răsturnând relația necesară dintre drepturi și acordul comunității; fără să ne dăm seama, deși am intenționat să sprijinim acordul comunității pe drepturile omului – caz în care drepturile însele ar fi trebuit să fie sprijinite pe valoarea absolută a omului –, am ajuns să sprijinim drepturile omului pe voința comunității, o voință independentă de orice considerent moral.

Dacă socotim creștinismul ca depășit – ceea ce, în opinia mea, nu este deloc cazul –, deși este singurul căruia îi datorăm evoluția milenară, cu sens pozitiv, până-n modernitate inclusiv, a drepturilor omului, suntem obligați să ne predăm acestui relativism ruinător, să renunțăm la orice moralitate – adică la morala universală, singura morală – și astfel să periclităm drepturile, democrația și domnia legii care reprezintă însăși esența societății occidentale?

Perspectiva pe care am propus-o asupra binelui ca absolut și moralei ca universale are avantajul de a le justifica pe ambele din punct de vedere strict cognitiv. Încă o dată, aceasta este doar o poziție teoretică, fără vreun merit în materia privilegierii reale a moralei universale. Filosofiei nu-i revine vreun merit aici, nici măcar lui Kant; meritul revine religiei creștine. Ceea ce fac eu este doar să

arăt că „schemei” constructive a acesteia îi poate fi formulat un analogon într-o abordare de natură teoretică, cognitivă. Astfel, într-o perspectivă pur individualistă, atunci când cineva proclamă o entitate ca subiect moral (eventual pe sine însuși), proclamă automat această entitate ca scop în sine și la fel toate entitățile asemenea acesteia. Altfel spus, el le recunoaște tuturor acestora odată cu valoarea absolută și drepturile. Oricine altcineva procedează absolut la fel cu alte entități. În felul acesta, fiecare dintre noi propune o lume a moralei universale, o lume populată de subiecții selectați de el. Important este că fiecare dintre noi, cei care facem asemenea proclamări, lucrăm cu un bine absolut și o morală universală. E posibil ca sferele lumilor morale să nu se suprapună. Cu certitudine, însă, conjuncția lor, la nivel teoretic, nu lasă afară niciun subiect moral; la nivelul factual al negocierilor politice se stabilește intersecția lor, iar, istoric, mărimea acestei intersecții este variabilă. Ceea ce contează este, însă, aderența la binele absolut și morală universală. Întinderea acestei intersecții, eventuala ei transformare într-o reuniune, este un proces ulterior logic supus negocierii politice în cadrul comunității. În felul acesta, recunoașterea pe care o primesc din partea comunității valoarea și drepturile indivizilor care au căzut în interiorul intersecției, optim, al reuniunii (pentru că, la urma urmelor, fiecare este interesat ca tuturor subiecților morali proclamați de sine să li se recunoască în comunitate valoarea și drepturile) este întemeiată pe valoarea lor absolută, iar drepturile decurg din această valoare și din morală universală. Raportul de care vorbeam este adus, din nou – de data aceasta într-o manieră cognitivă –, la o perspectivă care elimină relativismul, periclitarea drepturilor, democrației și domniei legii. Iar acest lucru se face dintr-o perspectivă individualistă, respectând alegerile libere ale fiecăruia și ținând seama de negocierile de la nivelul comunității; mai mult, o asemenea perspectivă explică de ce în comunități diverse există o întindere diversă a mulțimii subiecților morali fără a se renunța la perspectiva valorii absolute a omului și a moralei universale (altfel spus, aceste perspective se păstrează, dar subiecții morali sunt declarați doar anumite entități; iar în alte cazuri nu doar, ci mai multe feluri de entități).

Expunând poziția proprie despre binele absolut, morală universală și drepturile omului, am avut, în primul rând, o perspectivă sistematică, logică; aceasta ne-a condus la ideea drepturilor universale ale omului și la norma respectării acestora. Este potrivit în contextul recentelor dispute de idei – în alte situații lucrurile puteau fi considerate ca înțelese de la sine – să arătăm că rezultatele obținute prin această analiză logică se aplică în situații concrete, adică într-o perspectivă istorică. Drepturile, așa cum le-am legitimat chiar prin introducerea binelui absolut, au a fi recunoscute într-o comunitate cu caracter istoric în care, după cum arătam anterior, primează raporturile de putere, de afectivitate asupra celor logice, raționale – asta spunea și definiția weberiană a statului cu *Gemeinschaft*, nu *Gesellschaft* –, așadar, chiar dacă într-un model ideal poate fi concepută o comunitate universală care să recunoască în mod direct drepturile indivizilor, până în momentul prezent o asemenea recunoaștere nu poate fi realizată decât prin tratate internaționale și

declarații care decurg din ele, cum este aceea a ONU asupra drepturilor universale. Atâta timp cât există comunități naționale, recunoașterea și apărarea drepturilor individuale se află, în primul rând, sub impactul acestora; starea drepturilor mele depinde covârșitor de starea comunității mele. Această comunitate are, față de drepturile universale ale omului, un impact dual. Pe de o parte, pe comunitate se sprijină realizarea drepturilor membrilor acesteia, dar aceeași comunitate limitează până unde se întind drepturile membrilor ei și – important mai ales în ultimele decenii – stabilește cine poate face parte dintre membrii ei. Știind toate acestea, am afirmat uneori că, din punctul meu de vedere, era mai bună o asociere, de exemplu, cu amicul meu Klaus de la Koln decât cu vecinul meu de stradă, dar aveam conștiința că un asemenea model este doar ideal în condițiile definiției statului de tip weberian și mai ales ale rolului comunității istorice în care m-am născut în recunoașterea și protecția drepturilor. Pe scurt, o construcție teoretică de tipul celei prezentate aici reprezintă o scară de referință, un model prin care se poate avansa pe trei direcții în îmbunătățirea stării drepturilor omului. Prima este presiunea asupra comunităților tradiționale, naționale, pentru a îmbunătăți această stare. A doua este recunoașterea drepturilor fiecărui individ de a părăsi propria comunitate atunci când consideră că drepturile sale nu sunt suficient apărate pentru a se muta într-o altă comunitate. A treia este recunoașterea dreptului suveran⁸ al comunității de destinație de a primi sau nu un nou membru, ceea ce înseamnă de a-i garanta drepturi. În afara acestor baze minime inspirate de argumentele teoretice prezentate, disputele recente rămân încărcate de părtinire și fără o șansă serioasă de soluționare convenabilă, adică în acord cu diversele valori (inclusiv drepturile omului) pe care societățile noastre occidentale nu încetează a le afirma.

EXERCITAREA DREPTURILOR

Cele scrise până aici ne oferă, în opinia mea, un solid punct de pornire în discuția pe care o menționez la început, aceea despre exercitarea drepturilor. Câteva lucruri îmi apar clare în legătură cu soliditatea acestui punct de pornire. Întâi de toate, faptul că drepturile sunt universale în baza întemeierii lor pe calitatea de scop în sine a subiectului moral, calitate care decurge din afirmarea moralei

⁸ Nerecunoașterea acestui drept – indiferent că este motivată de drepturile celui nou venit sau de interesele unor comunități mai largi decât cele naționale, pentru a nu mai vorbi de interesele unor grupuri, fie ele și din interiorul respectivei comunități – duce în cele din urmă chiar la încălcarea drepturilor membrilor acelei comunități deoarece suveranitatea acesteia este, în ultimă instanță, expresia proprietății de sine a fiecăruia dintre membrii ei. De aici nu trebuie să reținem că, atunci când apar asemenea conflicte de drepturi, acestea ar fi nesoluționabile, ci că drepturile și, mai ales, recunoașterea și apărarea lor se prezintă cu o arhitectonică complexă generată de entitățile plurale care intră în joc (indivizi, comunități naționale, supranaționale, grupuri de interese etc.) și trebuie tratate în acord cu această complexitate. Aceasta este, însă, o sarcină teoretică pentru altă dată, ea nu intră, cum se poate observa, în finalitatea acestui text.

universale fundamentată pe binele absolut. Apoi, faptul că recunoașterea drepturilor, chiar dacă se produce la nivelul unei comunități, are drept temei nu simpla voință schimbătoare a acelei comunități, ci însăși calitatea universală a drepturilor omului la care tocmai m-am referit. În fine, se cuvine să asumăm ca punct solid de plecare faptul că discursul meu s-a concentrat aproape exclusiv (cu excepția unei remarci) asupra drepturilor fără de a vorbi despre datorii. Atât din perspectiva metodologică individualistă, cât și din perspectiva caracterului universal al drepturilor omului – întemeiat pe morala universală – apare drept contradictoriu să încalci drepturile unui subiect moral (reamintesc, aceasta este o discuție de nivel teoretic, nu factual) pentru că ai relativiza morala (în treacăt, să observăm că, de câte ori procedăm astfel, la nivel factual ne așezăm în contradicție cu morala universală). Altfel spus, când vorbesc de drepturi universale, recunosc și – ba chiar o fac în mod exemplar – datoriile mele care sunt față de ceilalți, față de drepturile subiecților morali și implicit față de respectarea unor aranjamente ale vieții noastre în comun care să nu producă încălcarea drepturilor vreunui subiect moral. Tocmai despre acest din urmă aspect este vorba atunci când tratăm despre exercitarea drepturilor. Oricum, pe scurt, drepturile înțelese ca universale în descendența unei morale universale implică din plin datoriile noastre care sunt față de fiecare dintre noi ca subiecți morali și abia apoi, în ordine logică, față de o constituție, față de legi infra-constituționale și de alte instituții care reglementează viața noastră în comun.

Voi face următorii pași pentru a arăta în ce fel poate fi utilă o perspectivă etică nu numai pentru legitimarea drepturilor, ci și pentru exercitarea acestora. Întâi arăt că problema exercitării drepturilor este una comună pentru două domenii în care s-a scris mult în ultimele decenii, anume întinderea sferei guvernării/statului, respectiv corupția. Apoi, mă refer la complexitatea activității politice, respectiv economice, și la impactul ei în privința diferențierii dintre posesorii drepturilor și cei care le exercită. Pe urmă, indic câteva dintre soluțiile tehnice propuse pentru rezolvarea problemelor generate de această diferențiere. În fine, în ultimul paragraf al lucrării voi arăta care consider că este perspectiva corectă asupra problemei cu care ne confruntăm în privința exercitării drepturilor și care sunt contribuțiile pe care le poate aduce etica la încercarea de soluționare a respectivelor probleme.

Este util să reamintesc pe scurt de ce anume au fost inspirate prezentele observații: de o suită de conferințe în care tema principală a fost statul minimal, iar o temă secundară a fost corupția. Legătura principală care s-a făcut în cadrul acelor conferințe între cele două teme a fost mult folosită idee că administrarea de către stat a unor sfere numeroase de activitate produce corupție de unde s-a scos un argument în plus în favoarea unui stat minimal. Este drept că s-a amintit, dar fără a se insista, că există corupție și în sfera privată, un aspect care ar fi trebuit să le dea de gândit vorbitorilor că lucrurile sunt mai subtile decât le apărea economiștilor acum un veac (momentul aproximativ la care au fost propuse cele mai multe dintre ideile avansate în acea întâlnire). Îmi propun să mă uit ceva mai atent la aceste două situații, sferele de activitate ale statului, respectiv corupția, în încercarea de a

vedea dacă nu există un element comun între ele. Când vorbesc despre corupție, este limpede că ne aflăm în prezența unui fenomen indezirabil. Când vorbesc simplu despre dimensiunea sferelor de activitate ale statului, nu apare la fel de clar că ne aflăm în prezența unui fenomen indezirabil. Desigur, susținătorilor statului minimal existența unor sfere întinse de activitate a statului le apare ca indezirabilă. Și mie îmi apare astfel pentru următorul motiv simplu: în sferele în care este activ, definit fiind prin monopolul puterii, statul are tendința de a deveni discreționar; dacă îi limitezi sferele de activitate, atunci acest risc are o mai mică arie de întindere. Să ne gândim că, chiar redus la minim, ordine și apărare, statul riscă să devină abuziv, iar cu cât sfera lui se extinde aceste riscuri cresc. Esența apărării drepturilor indivizilor constă, prin urmare, în limitarea sferelor cedate de către indivizi statului, dar și în controlul de către cetățeni al modului în care statul acționează chiar în sferele desemnate pentru el. Descris astfel, argumentul meu în favoarea statului minimal arată că, între cetățeni și cei care exercită puterea în numele lor, există o relație de cedare a exercitării drepturilor. Dacă putem gândi că în democrația directă ateniană decizia era luată direct, de către cetățeni, adică posesorii drepturilor erau aceia care le și exercitau, în democrația reprezentativă modernă cetățenii cedează oamenilor statului din start, la limită, cel puțin, dreptul lor de a folosi violența; le cedează acestora cel mai important mijloc de a exercita drepturile pe care le au asupra lor înșile, anume cedează dreptul de a se putea apăra. Dacă ceva este formidabil în *Bill of Rights* din SUA este tocmai dreptul cetățenilor de a purta arme și a le folosi în apărarea lor (împotriva oricărei forme de abuz, chiar acela al oamenilor statului⁹). De aici, de la această cedare a exercițiului unui drept fundamental se trece în democrațiile moderne la cedarea exercitării altor drepturi: oamenii nu mai votează direct când sunt judecați cei din comunitatea lor (din nou, există o superioritate indubitabilă a exercitării puterii judecătorești în sistemele de *common law* cu jurați); oamenii nu mai votează direct asupra folosirii resurselor culese chiar de la ei (același sistem anglo-saxon, în particular american, cu o organizare subsidiară a diverselor comunități, este de departe superior celui continental european); oamenii nu mai votează direct pe cine pot primi în comunitatea lor (după știința mea, în urmă cu câțiva ani, doar câteva cantoane elvețiene mai păstrau acest drept pentru cetățeni) etc.¹⁰. Pe scurt, în cadrul primei teme care ne

⁹ Nu e mai puțin adevărat că, așa cum se poate vedea pe site-ul *Killed by Police*, în ultimii ani numărul victimelor unor conflicte între cetățeni și poliție a fost în mod repetat în jurul a o mie. Aceasta a generat o importantă literatură legată atât de efectele colaterale negative ale dreptului de a purta arme, cât și de violența excesivă a poliției.

¹⁰ Este important să observăm că aceste drepturi afirmate în lumea anglo-saxonă, în special în SUA, sunt tot mai supuse la diverse presiuni în ultimele decenii. Fenomenul Trump – cu tot ce reprezintă el, de la motivele alegerii, până la măsurile adoptate – este mai degrabă un simptom al acestor presiuni decât un diagnostic corect al situației care generează presiunile respective în cea mai mare putere a lumii care este, în același timp, și cea mai importantă democrație aflată sub domnia legii; se înțelege că, în lipsa acestui diagnostic, fenomenul Trump este cu atât mai puțin o soluție adecvată la îngrijorările unei comunități care și-a apărut cu mândrie modul de viață și libertatea. Dacă va fi mai jos ocazia, voi face, incident, într-o notă, câteva referiri la un posibil diagnostic.

interesează, aceea a sferelor de activitate ale statului, observăm că problema fundamentală este aceea a distincției dintre posesorii drepturilor, respectiv cei care exercită drepturile în numele acestor posesori. Este evident că, dincoace de orice discuții – la unele mă voi referi și eu –, este dezirabil ca această delegare a exercițiului drepturilor să aibă loc la o scară cât mai redusă; consider că această observație este valabilă chiar în cazul în care s-ar presupune un deficit cognitiv al posesorilor de drepturi față de oamenii statului (fie ei politicieni, fie experți în administrație) pentru simplul motiv că, respingând aplicarea ei, se ajunge în situația contradictorie că niște presupuși știutori acționează, totuși, legitimați de niște presupuși neștiutori. Am arătat că în spatele discuției despre statul minimal stă această distincție dintre posesorii drepturilor și cei care le exercită. Vom vedea imediat că lucrurile stau la fel și pentru corupție.

Dacă ne uităm la corupție, ceea ce putem vedea în spatele oricăreia dintre multiplele ei forme de manifestare este exact o schemă bazată pe aceeași distincție dintre posesorul drepturilor și cel care le exercită. Totuși, pentru ca să apară corupție, în urma acestei distincții trebuie îndeplinită o altă condiție de natură generală, aceea ca dreptul, respectiv exercițiul său, să existe/să se facă asupra unor bunuri, resurse, limitate și dorite de mai mulți. Dacă presupunem că asemenea bunuri ar fi atribuite la o licitație chiar de către posesorul dreptului asupra lor, putem considera că s-ar obține în mod liber prețul corect, iar dreptul asupra bunurilor ar fi transferat celor care plătesc acest preț. Să observăm că, întrucât cel care atribuie bunurile este cel care le posedă, nimic nu se opune ca acesta să transfere dreptul cui crede el de cuviință la un preț mai mic decât cel stabilit concurențial sau chiar să transfere acest drept fără orice plată. Nimeni nu se gândește, în acest caz, la corupție. După cum nimeni nu se gândește la corupție în cazul în care posesorul dreptului ar transfera unei persoane care-l exercită pe acesta și libertatea de a proceda cum crede de cuviință să transfere dreptul concurențial, să-l vândă sub prețul de concurență sau să îl transfere fără plată. Când vorbim de corupție, suntem în situația în care posesorul dreptului îl încredințează pe acesta celui care îl va exercita, așteptând de la el să obțină pentru un eventual transfer cel mai bun preț în condiții concurențiale (sau în alte condiții, dar care sunt stipulate sau subînțelese în baza bunei credințe). Forma explicită a trecerii exercițiului dreptului de la posesor la o altă persoană cel mai bine precizată este printr-o procură, printr-un contract care stipulează exact drepturile și obligațiile. Forma acestui contract de transfer al exercițiului dreptului nu este decât în anumite cazuri prezentă explicit până în amănunte. De cele mai multe ori, chiar atunci când există un asemenea contract în formă legală – de exemplu un contract de management –, în el sunt specificate anumite obiective, dar nici pe departe toate acțiunile de întreprins în amănunt. Cadrul general legal prevede obligații pentru diversele cazuri, dar varietatea actelor îndeplinite în exercitarea unor drepturi de către neposesorii lor este atât de mare încât nu poate fi tratată exhaustiv într-o manieră legală (fie ca un cadru legal general, fie prin specificarea contractelor). Aceste considerații se aplică la fel de bine în cazul statului responsabil pentru proprietatea publică (adică pentru dreptul de proprietate al cetățenilor exercitat

de oamenii statului), cât și în cazul proprietății private (adică pentru dreptul de proprietate al unor acționari exercitat de manageri); mai mult, pentru că lanțul deciziei și consecințele lui străbat numeroase verigi, corupția poate interveni la orice nivel. Astfel, corupt nu este doar un manager care acceptă mită pentru a cumpăra de la un furnizor care oferă produse mai proaste sau mai scumpe, ci și un macaragiu care acceptă mită pentru a încărca mai repede un camion cu o anumită marfă. În ambele cazuri se presupune că managerul și macaragiul exercită drepturi fără a fi posesorii lor, iar despre cei care plătesc mita se poate presupune că sunt posesori de drepturi (dacă nu ar fi, ci doar ar exercita, lucrurile nu se schimbă esențial, doar se complică puțin explicația). Ceea ce se poate observa este că, în fiecare caz, este vorba de câte o resursă: în primul, de anumite resurse tangibile, în al doilea, de o resursă cu caracter special, timpul; de asemenea, se vede ușor că persoanele care dau mită o fac în încercarea de a obține un preț mai bun (prețul plătit plus mita) decât prețul concurențial; după cum se observă că persoanele care erau plătite pentru exercițiul drepturilor, managerul și macaragiul, încasează mita și aduc un prejudiciu posesorilor drepturilor care nu obțin prețul concurențial (în primul caz, posesorul dreptului plătește mai mult pentru respectivele produse, în al doilea caz, nu încasează un surplus pe care șoferul ar fi dispus să-l plătească pentru a fi încărcat mai repede). Oricum vedem că unii libertarienii se grăbesc când spun că prețul plătit împreună cu mita reprezintă prețul corect; în realitate, mita are rost pentru a plăti mai puțin decât prețul corect, producând astfel un prejudiciu deținătorului de drepturi. Pe scurt, se pot face trei observații pe seama exemplelor discutate. Prima este aceea frecvent prezentă în literatură că, predominant, corupția se manifestă în legătură cu proprietatea publică, cu oamenii statului; chiar dacă, statistic, lucrurile stau așa, trebuie să observăm că fenomenul corupției este semnificativ prezent și în materia proprietății private; simpla reducere a ariei de acțiune a statului nu implică automat reducerea corupției. A doua observație este aceea că corupția este prezentă în ambele sfere, publică și privată, pe fondul separației produse între posesorii drepturilor și cei care exercită aceste drepturi. În fine, a treia observație, în marginea căreia voi face în continuare câteva notații, este aceea că atât în activitatea politică, cât și în cea economică a apărut un nivel de complexitate care a generat separația dintre posesia dreptului și exercitarea lui.

Exemplele date mai sus pot sugera complexitatea activității economice de la vârful unei corporații care include activități în diferite sfere economice, până la activitatea individuală, concretă a două persoane care muncesc într-un punct de lucru al uneia dintre entitățile corporației respective. În privința complexității activității politice, lucrurile sunt la fel de vizibile: pe de o parte (sau într-un sens), o multitudine de indivizi, fiecare cu dreptul de posesie asupra sa însuși și asupra anumitor bunuri, care încearcă să trăiască împreună într-o comunitate negociindu-și pozițiile și, într-o lungă istorie, ajung să genereze variate instituții/reguli, organizații etc. care să medieze aceste negocieri și să administreze rezultatul lor, iar pe de altă parte (sau în celălalt sens), tocmai în legătură cu această administrare generează o altă complexă structură de instituții și organizații care, în principiu, trebuie să implementeze rezultatele

negocierilor respective; este ușor de observat că aspectul politic propriu-zis al exercitării drepturilor – agregarea voinței posesorilor de drepturi prin alegeri ale unor partide în baza unor ideologii – reprezintă primul sens al complexității de care vorbesc, iar aspectul administrativ al exercitării drepturilor – instituțiile și organizațiile care constituie statul, în special acelea profesionalizate – reprezintă al doilea sens al complexității de care vorbesc. Dacă ținem seama de acest nivel de complexitate, putem observa că, în materie politică, etalonul din Antichitate la care se raportează democrația modernă, cea ateniană¹¹, se bucură de o caracteristică greu de realizat în condițiile prezente: faptul că indivizii, cetățenii, indiferent de poziția în care se află la un moment dat, stau față în față. Acest a fi prezent față în față care dă expresie confruntării intereselor, manifestării virtuților, care întemeiază solidaritatea comunității, care dă forță deciziilor luate de către fiecare și afirmate direct, este baza pe care Simonides, după cum spunea Plutarh, putea afirma că individul este educat de către cetate. Primatul cetății asupra indivizilor este temperat în Atena reală de acest a fi față în față. În democrațiile moderne, cu foarte puține excepții, aflate ele însele pe cale de a dispărea, nici cetățenii între ei și nici aceștia cu reprezentanții lor nu mai pot fi decât în parte și în mod excepțional față în față. Este prețul pe care îl plătim complexității, anume trecerea de la legătura directă de natură morală între indivizi, la legătura mediată de natură legală dintre aceștia.

Evoluția nu stă în mod diferit în privința activității economice. În principiu, nimic nu exclude ca posesorul unui drept să fie cel care îl exercită atunci când este vorba de activitatea economică. Realitatea este însă alta. Chiar dacă unele mari firme – de cele mai multe ori în baza introducerii unor acțiuni cu caracter special care dau drept de decizie proprietarilor inițiali ai unei firme – continuă să fie firme de familie, nici măcar acestea nu mai sunt administrate de către membrii familiei respective, posesori ai drepturilor. Cu atât mai puțin marile corporații, care sunt de departe predominante în economia mondială, sunt conduse direct de către posesorii drepturilor. Formula generală este aceea prin care adunarea acționarilor împuternicește un grup de manageri; altfel spus, complexitatea activităților economice integrate în corporații impune administrarea profesională a acestora, dar, mai important, conduce la separarea dintre posesorii drepturilor și cei care le exercită, dintre acționari și manageri (desigur, în mod accidental, este posibil ca anumiți posesori de drepturi să se afle și în poziția de a le exercita; dar aceasta este excepția). Pe scurt, dimensiunea și complexitatea impun atât în economie, cât și în politică, separația dintre posesorii drepturilor și cei care le exercită pe acestea. Este iluzorie încercarea de a răsturna această realitate. Pornind de la ea, trebuie căutate soluții; cele mai multe dintre ele au caracter tehnic.

Deși numeroase arii teoretice sunt implicate în încercarea de a stabili o relație corectă și de a o impune între posesorii drepturilor și cei care le exercită în numele lor două seturi de teorii, cel al teoriilor despre relația dintre principal și

¹¹ În *Politica*, Aristotel vorbește despre patru specii ale genului democrație; totuși cea ateniană – care este ea însăși departe de a fi unitară – este referențialul principal.

agent, respectiv cel al teoriilor despre *accountability* (folosesc termenul englez pentru a introduce traducerea lui care mi se pare cea mai potrivită, anume, *a da socoteală* care în română înseamnă atât *a socoti* ca *accounting*, cât și *a fi răspunzător* în fața cuiva – a posesorului de drepturi – ca *accountability*) sunt relevante prin excelență pentru discuția noastră. Nu insist asupra acestor aspecte tehnice; voi face doar câteva considerații în marginea acestor teorii, suficiente pentru nevoile argumentării mele¹². Prima observație este aceea că, deși toate aceste teorii au drept presupuziție situația de fapt a distincției dintre posesorii drepturilor și cei care le exercită, această situație este cel mult menționată ca un dat, nu este menționată și nu este pusă în contextul drepturilor omului. A doua observație este aceea că aceste teorii, tocmai întrucât nu pornesc de la necesitatea afirmării drepturilor omului, propun soluții dintr-o perspectivă holistă, nu individualistă. Este drept că teoriile respective sunt chemate să soluționeze o problemă care se naște prin agregarea pozițiilor diverșilor indivizi posesori de drepturi, dar ele se interesează prea mult de perspectiva comunitară (a comunității de cetățeni sau de acționari) și aproape deloc de perspectiva individuală, de indivizii care cedează exercitarea drepturilor. A treia observație este aceea că respectivele teorii sunt aproape în exclusivitate interesate de aspectele legale ale acestui transfer de exercițiu al drepturilor; această poziționare este îndreptățită dată fiind natura problematicei cu care lucrează. Atunci când există și o abordare etică – rareori –, aceasta face apel la o poziționare ex-post, la blamul moral adresat acelor indivizi care exercită drepturi fără să țină seamă de morala comunității. A patra observație privește faptul că teoriile despre raportul dintre principal și agent, precum și cele despre socoteala pe care cel din urmă trebuie să o dea primului s-au multiplicat în mod semnificativ în pofida relativei lor tinereți. Acest lucru are îndreptățirea că răspunde complexității din ce în ce mai mari a activității politice și economice, numărului crescând de variabile implicate, după cum răspunde și apariției de noi perspective teoretice generale în știința politică și cea economică. În același timp, această proliferare este expresia unei insuficiențe a soluțiilor tehnice oferite de aceste teorii. A cincea și ultima observație este menită să atragă atenția că teoriile despre principal și agent, respectiv despre socoteala pe care trebuie să o dea cel din urmă primului, lucrează în mod diferit în politică și economie, chiar dacă aceste teorii – cele din primul set – au fost elaborate întâi în știința economică și transferată

¹² Pentru cine dorește să aibă o imagine minimală despre aceste aspecte tehnice și în același timp să aibă instrumentele pentru a judeca asupra corectitudinii observațiilor mele, iată o minimă bibliografie (articolele menționate conțin suficiente alte trimiteri): Lily L.Tsai, *Accountability*, în C.T.Kurian (ed.), *The Encyclopedia of Political Science*, CQ Press, Washington, 2011, pp. 5–8; Jeff Worsham, *Principal-agent Theory*, în C.T. Kurian (ed.), *op. cit.*, pp. 1352–1354; Mark Bevir, *Accountability*, în Mark Bevir (ed.), *Encyclopedia of Political Theory*, Sage, Thousand Oaks, 2010, pp. 3–5; Diana Coole, *Agency*, în Mark Bevir(ed.), *op. cit.*, pp. 11–13; Victor Lapuente, *Principal-Agent Theory*, în Bernard Badie (ed.), *International Encyclopedia of Political Science*, Sage, Thousand Oaks, 2011, pp. 2127–2130; Richard Mulgan, *Accountability*, în Bernard Badie (ed.), *op. cit.*, pp.1–13.

apoi în cea politică. Există mai multe cauze pentru această împrejurare, dar ceea ce îmi apare ca esențial este faptul că în economie contractul dintre principal și agent, precum și socoteala de dat sunt bine specificate contractual (de exemplu, între acționari și manageri), cu stipulații clare legale și întărite cu sancțiuni, spre deosebire de politică unde contractul (de exemplu, între alegători și parlamentari) este mai degrabă implicit, neformalizat legal și fără sancțiuni explicite.

Existența complexității menționate care face inevitabilă separarea celor care exercită anumite drepturi de posesorii acestora, precum și insuficiența soluțiilor strict tehnice la problemele generate de această separare prilejuiește câteva sugestii de natură etică.

CONSIDERAȚII ETICE

Așa cum anunțam la început, în încheiere, voi face câteva considerații etice; acestea pot părea minore în comparație cu efortul analitic depus, dar, în opinia mea, ele sunt importante pentru tema discutată, aceea a drepturilor omului, a recunoașterii acestora și, în special, a exercitării lor (este vorba de o singură temă, anume conjuncția celor trei aspecte analizate). Cum se va observa imediat, aceste considerații au un caracter compozit (privesc aspecte teoretice, practice etc.), așa cum are tema studiată însăși. Este posibil ca unele dintre considerațiile de aici să nu apară ca evidente, ca decurgând din analizele anterioare; socotesc, însă, că, la o privire atentă și mai ales la o continuare de către lector a desfășurării argumentării pe liniile indicate mai sus, întemeierea acestor considerații în textul prezent va fi recunoscută drept suficientă; pentru dimensiunile studiului era imposibil de procedat altminteri.

Din perspectivă etică reținem mai întâi distincția dintre modelul teoretic și realitate; din această perspectivă este deosebit de important să existe un model care să funcționeze ca un referențial ideal, nu ca o finalitate de atins în chip real. Altfel spus, știm că subiectul moral este scop în sine și trebuie tratat ca atare, dar știm de asemenea că în realitate generalizarea unor comportamente de acest tip este mai mult decât improbabilă, deși nu imposibilă. Lecția – prin legitimarea drepturilor omului de către valoarea absolută a acestuia – este de aplicat și în materia temei care ne interesează. Simplu spus: în privința exercitării drepturilor, chiar dacă stabilim ca ideal că aceasta trebuie să fie în deplină conformitate cu voința deținătorilor drepturilor, ne-am afla într-o gravă eroare dacă am considera că acest lucru este realizabil factual; ceea ce putem spera este să nu existe o ruptură totală între voința posesorilor de drepturi și cei care le exercită și, cel mult, optimizări limitate, treptate.

Punerea în perspectivă istorică a modului în care funcționează politicul și economicul arată fără posibilitate de tăgadă o complexificare crescândă a domeniilor. Marele avantaj al organizațiilor mici, anume prezența față către față, caz în care morala juca un caz major, nu poate fi recuperat în organizațiile extinse moderne în care exercițiul drepturilor le revine unor reprezentanți, nu posesorilor drepturilor.

Fără a face vreo asumție de tipul tezei filosofice a progresului istoric, este limpede că gradele de mărime și de complexitate sunt diferite în momente istorice diverse, după cum este clar că nu se poate renunța la organizațiile de scală și complexitate mare. Una dintre tezele repetate destul de frecvent astăzi este că, în condițiile proliferării mediilor digitale, s-ar putea reveni la exprimarea directă a voinței de către posesorii drepturilor. Lăsând de o parte faptul că nimeni nu a formulat un model viabil pentru cum ar arăta un asemenea vot pentru miriadele de probleme cu care ne confruntăm – problema agregării este mult mai complexă decât simpla însumare de voturi pentru fiecare chestiune, oricât de mică este ea –, o asemenea procedură nu recuperează prezența față în față și *background*-ul moral atașat ei; satul global este o metaforă, nici măcar una dintre cele fericite. În aceste condiții se poate înțelege de ce în privința exercitării drepturilor accentul cade pe aspectul contractual, în special legal, al relației dintre principal și agent. În privința politicului, eu însumi am propus în altă parte un model mult mai constrângător de relație între deținătorii drepturilor, cetățenii, și reprezentării lor, politicienii, cei care exercită drepturile (nu m-am ocupat de relația dintre politicieni și administrație, dar socotesc relația dintre cetățean și politician drept cea mai relevantă în context; dacă personalul tehnic știe că politicul își respectă partea de contract cu cei care i-au dat votul este și el mai înclinat să respecte cetățeanul¹³). În privința economicului, deși contractul între acționar și manager are o forță legală mai mare, recenta criză a arătat că aceia care exercită drepturile fără a fi posesorii lor se pot îndepărta semnificativ de voința posesorilor de drepturi. Pe scurt, măsurile tehnice cu caracter legal nu rezolvă problema. Pe de o parte, asimetria informației, pe de alta, complexitatea situațiilor, fac ca măsurile tehnice și legale (fie de *set-up*, fie de control, fie de sancțiune) să fie insuficiente, oricât de amănunțite sunt.

În condițiile date, ale schimbării istorice, ale complexității, ale insuficienței soluțiilor legale și tehnice, care poate fi contribuția eticii? În primul rând și în mod fundamental, această contribuție constă în afirmarea valorii absolute a fiecărui om, a moralei universale ca legitimare a drepturilor universale ale omului. Indiferent când sau cine legitimează cognitiv aceste susțineri, odată ce legitimarea a avut loc, ea nu poate fi ignorată și trebuie recunoscută ca atare, indiferent de context istoric

¹³ În literatura americană, începând cu W. Wilson, atenția s-a concentrat pe aspectul administrației; în întreaga literatură occidentală, după marile crize, atenția s-a îndreptat asupra relației dintre acționari și manageri, dar și asupra altor categorii de principali, de exemplu, deponenți la bănci, clienți, furnizori etc. Acestea au fost mai degrabă poziționări reactive; astăzi literatura este dominată încă de ele ca un fel de dependență de cale. Realitatea este că suntem într-o perioadă de zeci de ani, poate mai mult, de schimbare de paradigmă. O schimbare pe care aș numi-o trecerea de la ideologia drepturilor omului la ideologia bunei guvernări. Atenție, vorbesc despre ideologii, adică despre utilizarea unor teme cu impact real serios – după cum se vede chiar în acest text despre drepturile omului – pentru a legitima o anumită ordine socială. Așa cum de la sfârșitul secolului al XIX-lea la sfârșitul secolului al XX-lea piața, democrația și bunăstarea s-au echilibrat sub ideologia drepturilor omului, tot mai mult în ultimii 20 de ani asistăm la o reechilibrare a lor sub ideologia bunei guvernări. Dacă are loc cu adevărat o asemenea schimbare de paradigmă este de discutat mult mai serios și separat.

sau condiții locale. Nerespectarea ei trebuie văzută doar ca o abatere de la normă, chiar dacă această abatere este regula la nivel istoric. În același timp, chiar dacă o asemenea legitimare cognitivă apare ca neglijabilă în raport cu realitatea relațiilor de putere din diferitele comunități, nu trebuie ignorat că ea poate manifesta o influență multiplu mediată – prin specialiști și prin școală – asupra respectivelor relații de putere.

Este ușor de observat că o asemenea legitimare cognitivă a moralei universale și a drepturilor omului este ex-ante, iar realitatea ei este de natură teoretică. Cum spuneam, este greu de crezut că o asemenea construcție filosofică are prin ea însăși un impact major asupra exercițiului drepturilor la nivel real. În schimb, după cum am arătat, există o legitimare de natură performativă a moralei universale și drepturilor omului – una analogă celei prezentate aici – este vorba de aceea făcută de religia creștină. Biserica, în particular aceea catolică, este o organizație cu un număr foarte mare de membri, cu o existență neîntreruptă de 2000 de ani, pe parcursul căreia a promovat cu nenumărate mijloace și prin nenumărați reprezentanți morala universală și drepturile omului. Dacă le-am privilegiat pe acestea – morala și drepturile –, aceasta se datorează în cea mai mare măsură religiei și bisericii creștine.

Așadar, prima contribuție importantă a eticii la problema exercitării drepturilor de către neposesorii lor este legitimarea de tip cognitiv a moralei universale și drepturilor omului, fapt care îi pune pe cei ce exercită astfel de drepturi în situația de a nu putea găsi subterfugii, de a fi obligați să recunoască încălcarea drepturilor atunci când le exercită pe acestea, altfel decât în acord cu voința posesorilor acestora. A doua contribuție este întemeierea observației că este necesară o largă și instituționalizată educație morală și în slujba drepturilor omului, educație pe care statul laic ar trebui să o promoveze într-un mod susținut. A treia contribuție este semnalarea faptului că legitimarea moralei universale se impune indiferent de contextul istoric; aceasta înseamnă că indiferent de gradele de complexitate ale politicului sau economicului, prin legitimarea însăși, dar mai ales prin educația morală, atât posesorii drepturilor, cât, mai ales, cei care le exercită sunt conduși a ține seamă de valoarea absolută a fiecărui om și de drepturile sale. Aceasta înseamnă că, deși nu mai avem posibilitatea imediatului, a prezenței față în față în comunitate, totuși nu putem reduce relația dintre posesorii drepturilor și cei care le exercită la aspectul strict tehnic, contractual și legal. Morala, chiar dacă dimensiunea și complexitatea organizațiilor politice și economice s-au schimbat, are încă un cuvânt de spus prin educația fiecăruia dintre noi în așa fel încât să recunoaștem în subiectul moral un scop în sine, un posesor de drepturi ce trebuie exercitate după voința sa. Nu totul se reduce la control și sancțiuni legale sau la impunerea de către comunitate a conformismului moral; putem reinventa o aplicare a moralei universale la complexitatea prezentului pornind de la individ, educându-l pe acesta pentru a lua singur decizii libere, pentru a proclama subiecte morale și pentru a da dovadă de coerență prin acțiuni în acord cu proclamările sale morale. Abia astfel morala este cu adevărat morală și universală, nu un simplu conformism social.