

LIBERTATE ȘI PROPRIETATE – DREPTURI ȘI ÎNDATORIRI

MARIAN GEORGE PANAIT

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

Abstract. I argue that the rights and duties of the person are virtues, not values as they are commonly considered. To this end, I pay attention to the usual treatment of these concepts while also providing examples of thinking that encourage investigation beyond the dominant position in the field. I argue that the justification of the universality of rights and duties requires the assumption of a personal metaphysical principle. I show that this assumption is coherent with understanding rights and duties as virtues.

Keywords: freedom, property, rights, duties, virtues, values.

1. ABORDAREA ȘI PROBLEMELE EI

Tratând o temă asupra căreia s-a scris atât de mult, cum este aceea a conjuncției dintre libertate și proprietate, și punând-o într-un context delimitat de relația dintre drepturi și îndatoriri, forța paradigmei în care se lucrează, una pe care o putem considera ca fiind a Școlii, academice prin excelență, se impune de la sine. Această paradigmă este aceea care impune perspectiva pe care o adoptăm aproape în mod spontan; și, dacă nu impune în chip pozitiv o abordare a temei tratate, cel puțin, în chip negativ, ne spune ce căi să ocolim, cum anume să nu procedăm. Această stare de lucruri este aproape universal recunoscută. Ea are avantaje neîndoielnice: protejează ideile susținute sub autoritatea erudiției, legitimează o dată în plus calitatea demersului autorului, garantează acordul comunității și astfel prestigiul gânditorului împreună cu tot ceea ce decurge pozitiv din acest statut. Avantajele sunt, cu certitudine, mai multe. În fața lor stă un dezavantaj care, în ultimă instanță, poate fi considerat, dacă nu irelevant, cel puțin drept unul care poartă cu sine o utilitate redusă. Acest dezavantaj este acela de a nu fi încercat să gândești în afara căilor bătătorite; nimeni nu îți va reproșa faptul că procedezi după regulile comunității. Există însă un avantaj care decurge din încercarea de a trece dincolo de hotarele tratamentelor obișnuite și acest avantaj le depășește pe cele

menționate anterior; este vorba despre creșterea probabilității ca printr-o astfel de abordare să obținem fie noutate în cunoaștere, fie o mai bună întemeiere a susținerilor noastre, fie ambele. Dar trebuie subliniat cu tărie că o astfel de trecere dincolo de hotarele abordării dominante nu poate avea loc cu sens decât atunci când ne aflăm în posesia unei solide cunoașteri a acestei abordări dominante. Câteva exemple sunt utile pentru a încerca să avem o imagine mai bună asupra preferinței pe care o am pentru o astfel de abordare care, ținând în chip temeinic seama de rezultatele obținute în mediul academic, ia în considerare în mod serios posibilitățile de a gândi *out of the box*. Acestea sunt doar câteva exemple – ele pot fi înmulțite și fiecare poate fi dezvoltat – prezentate fără nicio legătură între ele; totuși, este ușor de observat că, venind din zone diferite, au semnificații și greutate diferite chiar pentru tema tratată.

Cei mai mulți dintre noi am fost educați ca, în studierea lui Platon, să considerăm formele supreme, în special Binele, drept valori; mai mult, am fost alimentați cu teorii contemporane asupra valorilor. Asemenea teorii fac din valoare fie o preferință individuală, fie una socială, fie o caracteristică specială a unei entități metafizice, fie, în fine, o astfel de entitate metafizică *sui generis*. Sunt ușor de recunoscut pozițiile descrise: ultima este aceea a lui Nicolai Hartmann, iar penultima este aceea care ne interesează, a lui Platon; celelalte două au o frecvență reprezentare în filosofie, sociologie, economie etc. La o simplă investigație constatăm că până în a doua jumătate a secolului XIX, termenul *valoare* nu este utilizat decât cu semnificația de valoare de schimb; semnificațiile pe care i le dăm astăzi termenului încep să se prolifereze după Nietzsche. Cu un efort substanțial mai mare, descoperim că Binele¹ la Platon nu este o instanțiere a valorii, ci este pur și simplu o virtute, o excelență, una supremă cu care se află într-o legătură structurală și funcțională cu orice virtute oriunde s-ar afla ea. La greci, virtutea, nu valoarea, este aceea asociată diverselor niveluri ontologice; există chiar o excelență a pământului sau a animalelor, nu doar a oamenilor sau a formelor; și aceasta este poziția fundamentală de la Homer și Hesiod, până la Platon și Aristotel și dincolo de ei. Se înțelege cu ușurință că o astfel de schimbare a perspectivei asupra Binelui are consecințe importante pentru înțelegerea filosofiei platoniciene. În contextul acestui exemplu putem face observația că discuția noastră despre valori și virtuți poate fi aplicată, *mutatis mutandis*, și investigației despre libertate și proprietate, despre drepturi și îndatoriri; dacă ne întrebăm ce sunt acestea, prima tentație pe care o avem pentru a stabili fiecareia dintre ele un gen proxim este aceea de a le considera valori; una dintre mizele importante ale acestui articol este aceea de a argumenta că ele sunt mai degrabă virtuți.

Un alt exemplu este acela al argumentării tomiste în favoarea existenței lui Dumnezeu. După cum se știe, chiar în cea de a doua întrebare a primei părți din *Suma teologică*, Toma prezintă cinci argumente pentru existența lui Dumnezeu. Tema argumentelor pentru existența sau inexistența lui Dumnezeu este una dintre cele mai frecventate, de la Anselm până la Plantinga și Swinburne. Deși

¹ Platon, *Republica*, 508 a – 509 e, în Plato, *Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997, pp. 1128–1131.

investigarea lor se întinde pe aproape o mie de ani, există o continuitate remarcabilă a pașilor esențiali ai acestor argumente; sau, exprimat diferit, cu excepția introducerii, de la Leibniz începând, a tratamentului modal al argumentelor, respectiv probabilist în ultima vreme, aproape nimic nu s-a schimbat în această materie. Totuși, putem atrage atenția asupra unei împrejurări semnificative. La o simplă observație, problema este tratată de către Toma în acea parte a *Sumei* care este dedicată studierii lui Dumnezeu ca Unul; la o lectură atentă constatăm însă că – dincolo de problema corectitudinii argumentelor –, dacă argumentele ar fi corecte, ele ar dovedi cel mult existența principiului aristotelician², nicidecum existența Dumnezeului viu, personal, creștin. Simplu spus, concentrarea pe argumentare în sine a făcut de cele mai multe ori – iar la Toma avem un caz absolut remarcabil – ca atenția academică să nu fie îndreptată asupra realității a cărei existență se urmărește a fi probată. Observăm că și acest exemplu poate fi pus în legătură cu tema libertății și a proprietății, a drepturilor și a îndatoririlor; anume este vorba despre faptul că, tratând despre întemeierea acestora, nu este indiferent – în situația în care am avea în vedere o întemeiere metafizică a lor – de ce fel anume este principiul metafizic invocat.

Una dintre distincțiile pe seama cărora s-a scris mult în perioada modernă și contemporană este aceea introdusă de către Hume între *is* și *ought*³ sau, altfel spus, între descrieri și norme sau între fapte și valori etc., cu importanta implicație că, din premise descriptive, nu pot fi trase concluzii normative; de unde urmează că, pentru a trage o concluzie normativă, trebuie să asumăm cel puțin o premisă normativă (și, evident, să presupunem că ea este de asemenea natură încât se conjugă cu celelalte premise, anume factuale, ale raționamentului astfel încât concluzia să decurgă). Să ne amintim că Imm. Kant susținea că a fost trezit din somnul dogmatic de ideile lui Hume; numai că această afirmație se aplică pentru înțelegerea de către Kant a cauzalității și pentru formularea, drept consecință, a propriei filosofii (explicație a cauzalității). Dacă avem în vedere filosofia morală kantiană, constatăm că unul dintre punctele ei nevralgice constă chiar în nesocotirea distincției formulate de Hume, anume atunci când Kant deduce din cunoașterea faptului că rațiunea fiecăruia este scop în sine (atât pentru sine însuși, cât și pentru oricare altul), norma tratării ca atare a fiecărui posesor de rațiune, a fiecărei persoane⁴. În chip evident, în argumentarea kantiană nu este asumată o premisă normativă. Totuși, dacă ne gândim la filosofia kantiană ca întreg, observăm că cele două laturi ale aceleiași rațiuni, anume uzul teoretic, respectiv cel practic, deși separate în exercițiul lor, sunt ținute împreună, în manifestarea lor, prin asumarea pe cale morală a unui principiu metafizic, Dumnezeu. Cele spuse aici vor deveni, sper, mai clare după ce, tratând despre libertate și proprietate, drepturi și îndatoriri, mă voi fi referi la tema acestui articol, anume înțelegerea

² Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2 în <https://www.corpusthomicum.org/sth1002.html>

³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Dent, London, 1962, pp. 177–178.

⁴ Imm. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Dürrschen Buchhandlung, Leipzig, 1906, pp. 53–54.

acestora ca virtuți, iar nu ca norme. Aici se vede în chip clar legătura dintre exemplul invocat și tema enunțată în titlul articolului. În modul cel mai clar și mai simplu spus: dacă în filosofia tradițională (sau în interpretarea ei) se putea asuma o conjuncție până la identitate între fapte și norme, în filosofia modernă, mai ales în utimele două secole s-a asumat distincția lui Hume și a fost accentuată această separație; tratând despre drepturi și îndatoriri și stabilind că acestea sunt virtuți, evidențiem că relația la care se referă Hume și care privește însăși introducerea normativității se prezintă într-o manieră mai complexă decât simpla continuitate din filosofia tradițională, respectiv simpla separație din filosofia contemporană. Felul în care descriu drepturile și îndatoririle, după cum se va putea observa mai jos, răspunde necesității acestei nuanțări a relației dintre fapte și norme, dintre *este* și *trebuie*.

În mod ironic, ideile gânditorului care au impus sintagma *crampă mentală* riscă să se transforme ele însele, cel puțin în gândirea devoților, într-un blocaj, într-un obstacol în calea gândirii libere. Ultimele decenii sunt într-o asemenea măsură marcate de două dintre contribuțiile lui Wittgenstein – anume de înțelegerea contextuală a semnificației termenilor ca parte într-un joc de limbaj, respectiv descrierea indivizilor și a relațiilor dintre ei prin asemănări de familie pe seama metaforei firului de lână, opusă aceleia a sâmburelui comun – încât divergența față de aceste poziții îi stimulează pe susținători și îi inhibă pe dizidenți. Din noianul de observații și de discuții care se pot face, spun doar câteva cuvinte despre cea de-a doua contribuție a lui Wittgenstein. Școala ne-a obișnuit ca aproape reflex să adoptăm o atitudine critică față de esențialism și să fim extrem de atenți cu formulările pentru ca nu care cumva să încalcăm regula, ca să nu spun dogma, că indivizii sunt grupați între ei prin asemănări de familie. În mod intenționat, în fraza anterioară m-am referit la indivizi pentru că ei sunt centrali pentru o observație care pune sub semnul îndoielii, dacă nu această contribuție a austriacului, atunci măcar excesul susținerii ei. Fac aici o afirmație care nu este într-un totu acoperită pentru că lecturile și studiul meu asupra lucrărilor lui Wittgenstein nu au caracter exhaustiv, dar am mai făcut-o în diferite ocazii în chip direct și nu am primit replică din partea specialiștilor. Oricum, chiar dacă observația mea nu ar sta în picioare, există suficiente alte temeieri pentru a apăra cel puțin o formă de esențialism. Observația simplă este aceasta: de câte ori Wittgenstein construiește fire de lână bazate pe asemănări de familie prinde în acestea indivizi din specii diferite⁵ (exemplul său privilegiat este cel al jocurilor, al speciilor de jocuri), nu se referă niciodată (acesta este punctul în care aș aprecia dacă specialiștii m-ar contrazice) la indivizi. Or, prin excelență, discuția despre esențialism începe cu tratarea relației dintre indivizi în cadrul aceleiași specii; nu este nevoie să te referi la structuri algebrice sau la introducerea prin definiție a unei mulțimi de numere; este suficient să te uiți la regulamentul de fotbal pentru a ști că diversele instanțieri ale acestui joc se supun cu toate acelorași definiții date în regulamentul respectiv. Pentru a face o legătură

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen Philosophical Investigations*, Wiley/Blackwell, Oxford, 2009, pp. 35–36 (paragraf 66).

cu tema drepturilor și îndatoririlor, a libertății și proprietății, este suficient să ne gândim ce ar însemna aplicarea ideilor despre firul de lână și asemănările de familie când vine vorba despre a le proteja prin lege sau despre a le sancționa încălcarea. În general, este suficientă simpla încercare de a vedea ce se alege de cunoaștere dacă am renunța la definirea entităților și la așezarea lor sub concepte în favoarea unui tratament pur descriptiv pe seama asemănărilor de familie. Nu neg că asemenea încercări s-au făcut: de exemplu, opunând modului tradițional categorial de a defini o maladie psihică, modul mai nou de a o defini dimensional. Este limpede însă că, fără prima abordare, o astfel de încercare, în loc să producă o rafinare a cunoașterii, ar produce mai degrabă confuzie. Pe scurt, socotesc că o distincție simplă poate fi de ajutor în apărarea cunoașterii și în tratarea temei noastre. Este vorba despre esențialismul ontologic, distinct de cel epistemologic. Primul este o formă de platonism a cărei acceptare este obiect de dispută; al doilea este un instrument cognitiv fără de care cunoașterea și modul nostru de a ne raporta la lume, chiar constructele noastre sociale etc., ar avea mult de suferit. Cel din urmă este necesar pentru a trata corespunzător tema pe care ne-am propus-o; avem nevoie de definiții ale drepturilor și îndatoririlor – chiar dacă nu totdeauna explicite, chiar dacă nu totdeauna incontestabile etc. – pentru a le asigura funcționarea (cum ar arăta o lege formulată exclusiv pe seama asemănărilor de familie? nici măcar un sistem de drept bazat exclusiv pe precedent nu ar putea funcționa dacă nu ar exista un sâmbure comun al cazurilor).

Ultimul exemplu pe care îl discut aparține mai puțin școlii ca atare, cât unor orientări din ce în ce mai influente nu numai la nivel academic, ci și în viața socială și economică. Cel mai bine situația pe care o am în vedere se vede la libertarieni: de exemplu, la Rothbard. Pentru aceștia, singurul criteriu după care trebuie structurată și analizată viața socială cu toate aspectele ei (economie, cultură, învățământ, sănătate etc.) este acela al proprietății⁶. Se ajunge chiar la considerarea copiilor ca proprietate a părinților atâta timp cât trăiesc în casa acestora. Se observă ușor diferența față de ideile lui Locke, de exemplu, pentru care funcționează și alte criterii, în primul rând, cel moral, astfel încât părinții au îndatoriri față de copii, nu doar drepturi⁷. Despre acestea am scris în altă parte și nu insist aici. Atrag atenția însă că această construcție a întregului societății pe proprietate se află la rădăcina a numeroase evoluții larg criticate astăzi: dezindustrializarea Occidentului în goană după mână de lucru ieftină, scăderea proporției clasei de mijloc, polarizarea averilor și chiar tendința la a cărei afirmare începem să asistăm de a înlocui forța de muncă umană cu inteligența artificială în scopul creșterii profitului. Interesant este că în forma lui primară (Bentham, Mill) utilitarismul, deși centrat pe proprietate și profit, nu era nicidecum exclusiv o filosofie care să interpreteze întregul societății după un singur criteriu; astăzi, el se îndreaptă în aceeași direcție cu gândirea libertariană

⁶ Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, pp. 100–101.

⁷ John Locke, *Two Treatises of Government*, in John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Heaven, 2003, pp. 126–127.

sub numele de *neoliberalism*. Este ușor de observat că lucrând cu patru termeni: libertate, proprietate, drepturi și îndatoriri privilegiem o analiză a acestora și a contextului lor pe seama mai multor criterii (în realitate, ele însele ca virtuți devin criterii de analiză a stării lumii noastre).

Am arătat deja, tratând fiecare dintre exemplele de mai sus, în ce chip sunt ele semnificative pentru tratarea temei libertății și proprietății, a drepturilor și îndatoririlor. Abordarea mea va încerca să fie una atentă la tratamentul tradițional al temei, dar deschisă, în același timp, către interpretări care nu sunt totdeauna standard. Principala mea grijă va fi să am control asupra propriilor susțineri, astfel încât să putem verifica atât eu, cât și alții temeinicia lor. Voi proceda tratând pe rând, în secțiuni diferite, mai întâi drepturile și îndatoririle, apoi libertatea și proprietatea. Așezându-le în această ordine, se înțelege că pe primele le socotesc mai curprinzătoare, iar pe secundele ca un obiect aplicat al meditației mele. Dar nu vreau să pre-judec asupra relației dintre ele, să le consider pe cele din urmă specii ale genurilor primelor; voi încerca mai întâi să furnizez o analiză din care relația acestora să reiasă aproape de la sine; acolo unde va fi necesar, voi face scurte precizări spre descrierea și definirea poziționării și relației lor; ceea ce mă interesează în primul rând este să argumentez că termenii avuți în vedere se referă la virtuți, nu la valori.

2. DREPTURI ȘI ÎNDATORIRI

Drepturile și îndatoririle omului sunt ale individului, dar au relevanță doar în comunitate. Chiar atunci când vorbim despre drepturi și îndatoriri colective, în ultimă instanță, cei care sunt subiecții acestora sunt indivizi. Și chiar dacă lucrurile nu ar sta astfel, drepturile și îndatoririle colective sunt de un ordin secund, primare sunt drepturile și îndatoririle individuale. Odată analizate și descrise acestea, de la ele putem trece la cele colective. Așa cum afirmația despre drepturi și îndatoriri ca fiind caracteristice pentru individ a necesitat această clarificare despre situația în care ele sunt colective, la fel și afirmația despre relevanța lor doar în comunitate necesită o limpezire, chiar dacă, la prima vedere, ea apare ca incontestabilă. Situația drepturilor și a îndatoririlor față de sine însuși pare a contrazice faptul că acestea au relevanță doar în comunitate. În realitate, atunci când intervin drepturile și îndatoririle către sine însuși, acestea sunt relevante fie prin raportare la obiceiurile unei comunități, fie prin raportare la comunitatea cu Dumnezeu; cazul respingerii sinuciderii ca îndatorire față de sine însuși sau ca expresie a dreptului propriu la viață ilustrează aceste din urmă susțineri. Aceste scurte observații, oricât de supuse discuției ar fi ele, oferă o cale pe care o consider privilegiată de a aborda analiza drepturilor și libertăților pentru că putem observa cum se prezintă acestea în interiorul relației dintre individ și comunitate, dar, mai ales, în interiorul fiecăreia dintre aceste două relații.

Astfel, tratând despre drepturi și îndatoriri, prima susținere majoră este aceea că acestea sunt strâns legate de individ, de persoană; la limită, s-ar putea putea

spune chiar că ele se află în noi, în fiecare persoană; mai potrivit însă este să spunem că drepturile și îndatoririle sunt dotări ale persoanei, puteri, forțe ale acesteia, sunt virtuți, un mod excelent de a-ți manifesta propria persoană. Dacă ele nu sunt înseși caracteristicile ontologice ale persoanei, facultățile sale sunt, totuși, modalități de exercitare ale acestora. La Locke există o argumentare pe larg în favoarea acestei perspective⁸; reformulând-o, socotesc că viața, libertatea și proprietatea, ca drepturi recunoscute în comunitate, nu pot exista altfel decât legate de facultățile individului. Viața este chiar totalitatea acestor facultăți, așa cum libertatea este exercitarea lor nestânjenită, iar proprietatea unul dintre drepturile care se obțin prin acest exercițiu. Îndatoririle, cum spuneam anterior, sunt de asemenea înscrise în facultățile noastre de la procreare până la moralitate; aceste facultăți fac posibilă respectarea îndatoririlor care sunt strâns legate de însuși felul în care le exercităm. În legătura lor cu ontologia individului, cu facultățile persoanei, atunci când acestea manifestă, arată ceea ce suntem ca oameni, drepturile și îndatoririle se vădesc în chip clar a fi virtuți.

Totuși, nu trebuie să înțelegem din aceasta că drepturile și îndatoririle persoanei se confundă cu ontologia acesteia. Dacă este limpede că ele nu pot exista în afara acestei ontologii, ba chiar, mai mult, dacă este clar că sunt manifestări excelente ale facultăților noastre, totuși ele nu se reduc la acestea. Pentru a fi drepturi și îndatoriri, virtuțile prin care devenim ceea ce suntem, persoane, trebuie puse în contextul comunității; ele dobândesc relevanță de a fi drepturi și îndatoriri doar împreună cu celălalt. În această privință este esențial ce înțelegem prin comunitate și felul în care se constituie aceasta. Nu este indiferent dacă întâlnirea cu celălalt este puternic conflictuală, până la a face imposibilă orice conlucrare. O asemenea situație – un război generalizat sau o dominație a celui mai puternic veșnic amenințată de a fi răsturnată de altul mai puternic – la limită poate conduce chiar la negarea vieții, libertății și proprietății, a persoanei înseși. Drepturile și îndatoririle, dacă nu dispar, sunt rezervate celor asemănători, așa cum spune Nietzsche. O astfel de situație ne arată că nu este indiferent în ce fel de comunitate dobândesc relevanță drepturile și îndatoririle.

Este potrivit să observăm că, așa cum afirmă Max Weber, statul este gândit ca o comunitate care exercită cu succes monopolul violenței legitime pe un anumit teritoriu⁹. Am invocat această definiție a statului, cvasiunanim acceptată, pentru a evidenția că, atunci când pe linia tradițională de gândire tratamentul drepturilor și îndatoririlor este centrat pe relația individului cu statul (fie în statul ca atare, fie în relația dintre state), punctul de pornire, temeiul întregului tratament, se află în comunitate. Miza majoră, ceea ce se află în joc, este faptul că drepturile și îndatoririle noastre ca virtuți ale unui individ devin relevante, se pot afirma și sunt recunoscute în comunitate; de unde interesul pentru felul în care se constituie aceasta, pentru caracteristicile ei. Când Weber utiliza termenul *Gesellschaft* și nu *Gemeinschaft* marca prin aceasta caracterul viu, spontan

⁸ John Locke, *op. cit.*, pp. 101–103.

⁹ Max Weber, *Politik als Beruf*, în Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, München, Drei Masken Verlag, 1921, p. 397.

și intim al comunității, diferit de abstracțiunea instituțională numită prin *Gemeinschaft*. În mod evident, pentru a funcționa un stat are nevoie de instituții, de reguli; este el însuși o organizație supersofisticată care are numeroase funcții, între altele și pe aceea de a veghea la respectarea drepturilor și a îndatoririlor. Dar nu poate lipsi de la fundamentul acestuia realitatea acestei comunități, a unor persoane cu facultățile și virtuțile lor, cu asemănările și diferențele lor și, în primul rând, cu această conștiință de a aparține în chip organic unui grup împreună cu ceilalți.

Recapitulând, putem susține că drepturile și îndatoririle sunt virtuți, *aretai* care au o întemeiere în ontologia individuală și devin drepturi și îndatoriri în comunitatea semenilor, adică dobândesc relevanță. Problema care se pune este: de ce anume au relevanță?, de ce sunt dezirabile, urmărite? Explicația obișnuită este aceea că drepturile și îndatoririle sunt valori; această explicație poate fi formulată și astfel: *drepturile și îndatoririle sunt valoroase*. De cele mai multe ori, aceste două formulări sunt considerate sinonime sau, dacă nu sinonime, ca exprimând, cel puțin, relația *sine qua non* dintre drepturi și îndatoriri și valori. În realitate, așa cum argumentez în continuare, cele două formulări: *sunt valori*, respectiv, *sunt valoroase* nu implică în mod automat raportarea la valoare așa cum este ea înțeleasă în teoriile filosofice de astăzi. Să spui despre drepturi și îndatoriri că sunt valoroase înseamnă să arăți că ele sunt importante, sunt dezirabile, că interesul pentru ele și importanța pot fi ierarhizate etc. Aceste preferințe sunt firesc să existe; problema noastră este: de ce anume sunt importante, de ce sunt preferate drepturile și îndatoririle?

Încă o dată, explicația obișnuită este aceea de a le considera valori sau cel puțin intim legate cu valorile. Am menționat anterior o posibilă tipologizare a ideilor despre valoare: anume ca alegeri făcute de individ, de comunitate, respectiv ca un principiu metafizic și axiologic în același timp sau doar ca un principiu axiologic. Cazul cel mai interesant – pentru un motiv care va reieși imediat – este acela al valorii înțelese ca preferință individuală. Explicația standard în acest caz – mai prezentă și mai vizibilă în economie, dar recognoscibilă și în filosofie – este aceea că indivizii au preferințe, își doresc anumite lucruri, iar pe altele nu, ba chiar le resping. De ce stau astfel lucrurile? Pentru că ele reflectă psihologia cu variațiile ei individuale. Această explicație conduce la subiectivism și la relativism extrem, adică la un arbitrar comportamental al individului care are succes sau nu în funcție de variații factori, de exemplu, de voința de putere. Este limpede că o asemenea explicație nu poate întemeia drepturi și îndatoriri universale ale persoanei. Spuneam totuși că este cel mai interesant caz pentru că și în perspectiva aretologică drepturile și îndatoririle își găsesc temeiul în individ. Voi reveni mai jos la acest aspect pentru a arăta diferența dintre cele două abordări.

O explicație concurentă, bazată, de asemenea, pe recursul la valori, este aceea conform căreia alegerile comunității reprezintă valori și, prin urmare, trebuie preferate. Această perspectivă prezentă mai ales în sociologie, dar și în filosofie, face din individ o simplă instanțiere a comunității. Îndatoririle, în primul rând, și drepturile, în chip subsecvent, nu mai sunt legate de individ, ajung să fie ale

comunității; la limită, individul este scos din condiția sa de subiect și transformat în obiect al comunității. Drepturile însele sunt definite într-un chip restrictiv pe seama respectului pentru regulile comunității; iar îndatoririle riscă să devină până într-atât de separate de individ încât se transformă de-a dreptul în constrângeri. În plus, este clar și în acest caz faptul că nu se poate justifica universalitatea drepturilor și a îndatoririlor; dependența lor de comunitate face ca ele să fie relative la voința celor care conduc comunitatea și, prin aceasta, ajung chiar arbitrare.

Când considerăm valorile ca asociate ontologiei – așa cum se procedează în interpretările contemporane ale gândirii lui Platon și Aristotel –, formulăm un anacronism vădit, atribuim formelor platoniciene sau Actului pur aristotelician caracteristici de valoare așa cum este ea înțeleasă astăzi. Am argumentat în altă parte că, pe toată scara ontologică dezvoltată de Platon sau de Aristotel, formele și còpiile, respectiv substanțele, sunt dotate cu grade variate de virtute, de excelență; Binele lui Platon nu este valoare (decât dacă îl actualizăm în chip nepermis), el este virtute; cu cât este mai actuală o substanță, cu atât este ea superioară din punct de vedere aretologic la Aristotel¹⁰. Putem înțelege acum felul în care este acceptabil să utilizăm termenul *valoros* pentru situații ca acestea: este dezirabil să realizezi în mod excelent, adică virtuos, actualizarea unei substanțe. Sub acest raport al virtuții ca excelență a trăsăturilor ontologice ale unor substanțe, Aristotel (și înaintea lui Platon) ne-ar putea spune mult mai mult despre caracterul individual, personal al drepturilor și îndatoririlor decât o fac și o pot face filosofii contemporane ale valorii. Există, însă, un aspect, anume acela al universalității, pe care gândirea lui Aristotel¹¹ sau Platon nu îl rezolvă; și el este fundamental pentru afirmarea drepturilor și îndatoririlor. Este fundamental întrucât, dacă drepturile și îndatoririle nu sunt universale, atunci ele nu există deloc; orice drept relativ este mai degrabă expresia forței decât a recunoașterii pașnice. Ca atare, așa-zisele *drepturi relative* nu sunt nimic altceva decât impunerea prin forță a voinței unei persoane, impunere care poate fi răsturnată oricând de o alta mai puternică; iar îndatoririle relative sunt pure constrângeri, nicidecum nu se află întemeiate în chip universal în indivizi. Toate acestea ar putea decurge la Platon și la Aristotel din faptul că, întemeind virtuțile pe indivizi, pe substanțe, aceștia recunosc drept relevant quantumul caracteristicilor ontologice; astfel, virtutea cetățeanului este excelentă, iar aceea a metecului, pentru a nu vorbi despre cea a sclavului, este inferioară. Toată problema pentru o teorie care leagă drepturile și îndatoririle de persoană, de ontologia acesteia – chiar dincolo de disputa privind valorile și virtuțile – este dacă reușește să depășească dificultatea reprezentată de quantumul diferit al trăsăturilor ontologice.

Încercarea remarcabilă făcută de Nicolai Hartmann pentru a construi o teorie pluralistă a valorilor care are în centru susținerea că binele valorează, dar nu există, este, în opinia mea, o consecință ultimă a distincției pe care o face Hume între

¹⁰ Sir David Ross, *Aristotle*, London, Routledge, 1995, pp. 172–185.

¹¹ Aristotel, *Politica*, 1252 a 1 – 1252 b 15, în Aristotel, *Politics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1998, pp. 1–3.

is și *ought*. În această construcție, în care binele se prezintă ca un aranjament posibil și chiar contextualizat între diverse valori (estetice, religioase etc.), legătura presupusă de drepturi și îndatoriri cu ontologia persoanei, la care m-am referit anterior, este dificil, dacă nu imposibil, de realizat. Pentru Hartmann, omul este dotat cu un sentiment al valorii care îi permite să se raporteze în manieră non-cognitivă la valori. Atât contextualizarea valorilor, cât și accesul la acestea pe seama sentimentului sunt eforturi importante de a oferi instrumentele pentru un tratament în același timp pluralist și integrat al valorilor, pe fondul separației lor de ontologia clasică. Dacă acceptăm descrierea anterioară a drepturilor și îndatoririlor și în principal faptul că acestea întrețin o strânsă legătură cu persoana și comunitatea, trebuie să admitem că poziția lui Hartmann era prea accentuat axiologică și, în același timp, prin chiar aceasta, nu răspunde aceleiași exigențe de universalitate, dată fiind situația definirii valorii¹².

După cum vedem, aceste răspunsuri la întrebarea asupra preferinței pentru drepturi și îndatoriri, date prin recurs la valori, au dificultăți într-un punct central al înțelegerii lor, anume nu justifică exigența ca acestea să fie universale. Răspunsul la întrebarea de ce privilegiem drepturile și îndatoririle omului în chip universal vine natural – dacă le considerăm pe acestea virtuți –, anume pentru că acestea reprezintă manifestări ale ontologiei persoanei. Preferăm și urmărim drepturile și îndatoririle în chip universal pentru că dorim să ne afirmăm facultățile personale, de la cele trupești până la cele morale și raționale. A ne afirma aceste facultăți înseamnă tocmai a ne afirma viața, a căuta în mod liber exprimarea acestor facultăți, a-ți însuși ca drept de proprietate ceea ce decurge din manifestarea facultăților tale. Aceasta este o explicație simplă a motivului pentru care orice om caută să-și realizeze drepturile și îndatoririle; realizarea acestora este chiar împlinirea sa ca om; nu este nevoie de speculații despre valori, de construcții ingenioase, ci doar de a respecta felul în care în chip natural, spontan, de la sine omul își manifestă ființa, facultățile. Chiar dacă nu în acești termeni și nu atât de hotărât, aceste idei se găsesc *in nuce* la Locke. În această perspectivă, facultățile persoanei se afirmă în mod excelent, virtuos, optim. O comunitate în care fiecare și-ar afirma la maximum facultățile și ar face-o în chip egal cu oricare altul ar fi una optimă, paradisul pe pământ, o utopie. Realitatea este că datele native sunt diferite și chiar contextele sunt diferite, astfel încât este limpede că, dacă am stabili un standard optim atât pentru indivizi, cât și pentru comunitate, în realitate gradele de realizare ale facultăților noastre ar varia mult de la individ la individ, comunitatea ar fi mai mult sau mai puțin departe de utopicul paradis, ba mai mult aceasta s-ar prezenta chiar ca un mixt de virtuți și vicii. Acestea din urmă fiind fie lipsă, fie exces în privința drepturilor sau în privința datoriiilor. Totuși, imperfectă cum este în realitate, manifestarea facultăților personale și angrenarea lor în comunitate, pentru a nu aluneca spre situațiile descrise anterior (subiectivism, constrângere etc.), această realitate trebuie raportată permanent la un standard pe care l-am invocat în mod repetat anterior, universalitatea drepturilor și a îndatoririlor; înțelegând prin aceasta nu

¹² Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1926, pp. 338–354.

doar manifestarea facultăților de către fiecare individ, ci și recunoașterea egală de către comunitate a acestor manifestări.

Așadar, am stabilit că drepturile și îndatoririle sunt virtuți, excelențe ale manifestării facultăților noastre recunoscute ca atare în comunitate și tocmai prin aceasta dezirabile, demne de a fi urmărite și respectate. Am constatat în același timp că dotările persoanelor sunt diferite, iar uzul acestora de către indivizi este de asemenea variat (nu numai că nu totdeauna virtuos, dar uneori de-a dreptul vicios); am văzut că realitatea nu este un paradis utopic. În același timp, recunoaștem necesitatea ca un standard, o exigență morală să existe având în centru universalitatea drepturilor și a îndatoririlor; iar când mă refer la universalitate, înțeleg prin aceasta că drepturile și îndatoririle fiecăruia trebuie recunoscute în egală măsură indiferent de dotările personale și de rezultatele obținute de fiecare prin exercițiul acestora. Încă o dată, cum este posibilă universalitatea drepturilor și a îndatoririlor în mod indiferent față de cuantumul facultăților noastre?

Înainte de a propune un răspuns la această întrebare, să observăm și că, din moment ce drepturile și îndatoririle trebuie recunoscute în comunitate, iar această recunoaștere trebuie să fie universală, urmează că avem în vedere recunoașterea lor în orice comunitate. Aceasta nu implică existența unei comunități unice la scară globală; este suficient ca în fiecare comunitate această universalitate a drepturilor și îndatoririlor să fie recunoscută. De altminteri, în viața reală, oamenii trăiesc în comunități delimitate, cu tradiții, obiceiuri, instituții etc. variate; recunoașterea în fiecare dintre comunități a universalității drepturilor și îndatoririlor presupune ca în privința acestora să existe un temei suficient care să fie acceptat în fiecare dintre comunități. Este evident că, în pofida faptului că la nivel politic s-au adoptat documente internaționale care stipulează universalitatea lor¹³, această recunoaștere este rezultatul unei întemeieri de tip comunitate, anume comunitate internațională, una care depinde fundamental de contextual internațional la un moment dat. Altfel spus, această realizare este întemeiată pe un complex construct politic de natură relativă, nu pe un temei care se impune de la sine indivizilor și, prin aceasta, comunităților de orice nivel.

Pentru ca drepturile și îndatoririle fiecăruia dintre noi să fie întemeiate astfel încât să se bucure de universalitate independent de cuantumul facultăților fiecăruia dintre noi, este necesară recunoașterea unui temei apt a susține exigența ca fiecare persoană să fie tratată în chip egal ca oricare alta. Atrag atenția asupra faptului că vorbesc despre recunoașterea unui astfel de principiu și nu neapărat despre existența lui; desigur, existența lui consolidează mult mai puternic drepturile și îndatoririle decât o simplă asumare a lui – un *ca și cum* –, justificată ea însăși prin faptul că altfel drepturile și îndatoririle universale nu pot fi întemeiate. În oricare dintre situații, însă, trebuie precizat că acest temei nu poate fi un principiu metafizic impersonal; aristotelismul și scara ontologică a substanțelor arată limitele, discutate mai sus, ale unei astfel de întemeieri. Explicația pe care o consideram importantă anterior, anume dezirabilitatea ca preferință psihologică, sugerează că am putea considera un astfel de temei ca fiind reprezentat chiar de

¹³ Declarația universală a drepturilor omului, Convenția europeană a drepturilor omului etc.

natura individului, de ceea ce este el; numai că, așa cum am arătat, nu există un argument suficient pentru a nu interpreta ontologia persoanei într-un sens nietzschean, adică într-un sens în care accentul cade pe quantum. Revenind, soluția coerentă cu drepturile și îndatoririle universale este asumarea unui principiu metafizic personal. Pentru lumea occidentală, creștină, entitatea (reală sau doar presupusă) care satisface aceste caracteristici este Dumnezeu. Atunci când Pavel susține că nu mai există diferențe sociale, religioase, de gen etc. între oameni și cu toții sunt egali în fața lui Dumnezeu¹⁴, el dă expresie exact acestei întemeieri care de altminteri a stat la baza evoluției milenare a întemeierii drepturilor și a îndatoririlor universale, întemeiere care, odată cu întreaga teorie a drepturilor și îndatoririlor omului, s-a format și dezvoltat în Occident. Desigur, felul în care întreg acest construct s-a impus la scară planetară a constat mai degrabă într-o impunere din partea puterilor occidentale decât într-o dezvoltare genuină în diversele comunități non-occidentale. Ceea ce interesează aici nu este descrierea diverselor căi urmate în realitate de afirmarea drepturilor și îndatoririlor omului, ci măsura și modul în care este posibilă întemeierea afirmării și a recunoașterii universale a acestora.

Am argumentat până aici că drepturile și îndatoririle sunt virtuți, că ele își au sursa în persoană și sunt recunoscute la nivelul comunității, că ele pot fi gândite ca manifestări ale facultăților noastre și ca fiind universale, dincolo de diferențele de quantum ale manifestării facultăților, pentru că asumăm un principiu metafizic personal, Dumnezeu. În această perspectivă este evidențiată legătura solidă dintre drepturi, îndatoriri și persoană, acestea din urmă fiind înțelese ca manifestări excelente ale indivizilor, aflate natural în puterea acestora, nu drept eforturi exterioare de a răspunde exigențelor unor valori al căror statut necesită în continuare clarificări. În această perspectivă, drepturile și îndatoririle sunt cea mai solidă legătură dintre persoană și comunitate, nu sunt nicidecum realități care trebuie lăsate pe seama statului sau pe seama relației statului cu individul. Astfel, drepturile negative sunt apărarea și afirmarea vieții, a libertății și a proprietății individuale, iar drepturile pozitive sunt temeiul pe seama căruia fiecare poate cere de la comunitate să sprijină, de exemplu, pentru educație sau pentru momente dificile; în mod corespunzător, îndatoririle negative ale fiecăruia reprezintă obligația de a respecta viața, libertatea și proprietatea celor din comunitate, după cum îndatoririle pozitive sunt acelea de a-i sprijini pe aceia din comunitate care au nevoie la un moment dat de ajutor, de exemplu pentru formare sau în momente grele. În chip evident, cu toate diferențele (unele sugerate mai sus), cetățile grecești stăteau mai bine decât noi atât în privința responsabilității individuale pentru drepturi și îndatoriri, cât și în aceea a legăturii firești și intime dintre individ și comunitate. Astăzi, deși drepturile și îndatoririle noastre continuă să funcționeze la nivel moral, acest strat al lor s-a îngustat tot mai mult, accentul căzând pe aranjamentele politice și pe regulile formale care funcționează în comunitățile statale. Într-o lume a comunităților mici, cum este aceea a cetăților grecești,

¹⁴ Sf. Ap. Pavel, *Epistola către Galateni*, 3:28, în Michael D. Coogan (ed.), *The New Oxford Annotated Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 2047.

prevalența relațiilor morale este evidentă. În lumea de astăzi, am uitat chiar faptul că puterea care se pronunță în materie de drepturi și îndatoriri, anume cea judecătorească, este politică prin esența ei, fiind putere în *polis*, alături de cele legislativă și executivă¹⁵. În acest sens generic al politicii, puterea judecătorească este – sau ar trebui să fie – o componentă fundamentală a relației dintre individ și comunitate; orice decizie a ei se ia în numele comunității, nu doar al competenței cognitive și morale a judecătorilor; doar față de politica în sens partinic puterea judecătorească trebuie să fie independentă. A înțelege drepturile și îndatoririle ca virtuți cu caracteristicile evidențiate mai sus ne oferă și posibilitatea de a înțelege mai bine libertatea și proprietatea. Pentru motivul că acestea sunt frecvent discutate și generează, nu de puține ori, controverse, în secțiunea următoare voi face câteva observații despre ele din perspectiva pe care am obținut-o asupra drepturilor și îndatoririlor.

3. LIBERTATE ȘI PROPRIETATE

Titlul prezentului articol poate sugera că relația dintre drepturi și îndatoriri, respectiv libertate și proprietate, este una ca de la specie la indivizi, de la specia drepturilor, de exemplu, la indivizii drepturi, anume libertate și proprietate. Așa cum am spus anterior, nu am vrut să pre-judec asupra acestei relații, dar, în acest moment al analizei, este inevitabil – descriind drepturile și îndatoririle drept virtuți și considerând libertatea și proprietatea ca drepturi – să observăm că libertatea și proprietatea sunt considerate virtuți. Dacă la prima vedere acest lucru este acceptabil pentru libertate, în privința proprietății acceptarea este mai dificilă. Una dintre sarcinile acestei secțiuni care apare ca o aplicare a ideilor anterioare este aceea de a arăta că nu numai libertatea, ci și proprietatea pot fi înțelese ca virtuți. Perspectiva dominantă astăzi asupra libertății și a proprietății ca drepturi este aceea că ele reprezintă valori care merită urmărite, că sunt valoroase prin ele însele. Aplicând cele argumentate anterior, consider că ele sunt valoroase, nu valori, ci virtuți, pentru că în mod natural, spontan, sunt importante în măsura în care sunt manifestări ale facultăților noastre. Atât libertatea, cât și proprietatea ca drepturi reprezintă modalități excelente de a exista și de a funcționa ale persoanei.

De regulă, atunci când se vorbește despre drepturile negative, sunt avute în vedere viața, libertatea și proprietatea. Viața este chiar condiție de existență pentru oricare alt drept și îndatorire. În lipsa vieții, niciuna dintre acestea nu se poate manifesta. Dacă descriem la ce anume se referă termenul *viață*, este ușor de observat că acesta denumește persoana umană care simte, gândește, se deplasează, muncește etc.; viața constă chiar în afirmarea persoanei în toate modurile cu putință. Aceste moduri cu putință reprezintă ontologia proprie fiecărei persoane și nu numai a acesteia, ci a oricărei entități cu o minimă vocație de spontaneitate. Varietății de alcătuirii ontologice ale entităților vii îi corespunde o varietate a formelor de manifestare a libertății. Acesta este motivul pentru care, de câte ori

¹⁵ Baron de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier, 1869, vol.1, pp. 142–152.

vorbim despre libertate, trebuie să evităm eroarea de a nu o relaționa cu structura ontologică pe care o exprimă. În acest context, se înțelege că libertatea omului trebuie pusă în relație cu ontologia sa, care acoperă însuși felul în care se prezintă persoana umană ca viață.

Înțelegerea drepturilor și a îndatoririlor ca virtuți permite un mai bun acces la viață ca drept negativ; când vorbim despre dreptul la viață dintr-o perspectivă aretologică, avem în vedere nu doar respectarea și apărarea vieții ca drept general, ci și păstrarea, respectarea fiecărei facultăți prin care se manifestă aceasta, adică a corpului, a sensibilității, a rațiunii, a moralei etc. Chiar mai important, în înțelegerea pe care o propun pentru drepturi și libertăți, putem vedea în chip clar legătura dintre viață și libertate, cea din urmă fiind înțeleasă chiar ca o manifestare, ca o afirmare a primeia la nivelul fiecăreia dintre facultățile umane. Mai mult, cum voi arăta imediat, așa cum apare și firesc, și dreptul de proprietate este strâns legat de cel la viață și la libertate. Este de asemenea important să observăm că, tratând libertatea în intimă legătură cu viața, fiecare dintre libertățile înscrise în documentele politice, naționale și internaționale – libera mișcare, gândirea liberă, libertatea de expresie, de asociere etc. – apare ca o manifestare a unei facultăți umane. În această perspectivă, libertățile umane apar drept ceea ce sunt, excelență în manifestarea firească a omului, și nu drept consecințe, mai mult sau mai puțin relative, ale unor contexte istorice. Probabil cea mai remarcabilă dintre consecințele acestui mod de a înțelege drepturile și îndatoririle o reprezintă faptul că ele ies de sub imperiul a ceea ce putem numi *jungla valorilor*, intrând în acela al ordinii virtuților. Mutare care, la rândul ei, are drept consecință o altă perspectivă asupra conflictelor dintre oameni în materie de drepturi și îndatoriri, asupra încălcării acestora.

Merită insistat puțin asupra acestor consecințe. Atunci când înțelegem drepturile și îndatoririle ca valori suntem nu numai în situația posibilului conflict între diverși indivizi care asumă aceeași definiție pentru valoare, ci în situația mult mai gravă în care indivizii asumă definiții diferite pentru valoare (ceea ce numesc *jungla valorilor*), pe când înțelegându-le pe acestea ca virtuți, adică drept excelențe în manifestarea facultăților omului, ordinea caracteristică vieții acestuia, adică ordinea caracteristică facultăților acestuia se proiectează în manifestarea lor, adică în virtuțile care sunt drepturile și îndatoririle. Cel puțin dezordinea axiologică este evitată, dacă nu și posibilitatea ca indivizii să concureze și să intre chiar în conflict la nivelul propriu uneia sau alteia dintre facultăți. Viciul, adică opusul virtuții, fiind tocmai lipsa sau excesul în manifestarea uneia dintre facultăți¹⁶; prin aceasta, el manifestându-se – nu numai în relația cu celălalt în încălcarea drepturilor și a îndatoririlor celuilalt, ci și față de sine însuși – ca o periclitate a propriilor drepturi și îndatoriri. Astfel, dacă ne referim strict la libertate și la varietățile ei care privesc manifestarea facultăților umane, constatăm că înțelegerea drepturilor și îndatoririlor ca virtuți oferă o bază mult mai solidă singurei limitări acceptabile pentru libertatea unei persoane,

¹⁶ Sebastian Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, Friburgi Brisgoviae, Herder, MCMI, vol. 2, p. 306.

anume libertatea fiecărei alte persoane. Faptul că libertatea mea nu poate încălca libertatea celui alt este dificil de întemeiat din perspectivă axiologică dată fiind concurența între definițiile valorii și relativismul implicat de cele mai multe dintre acestea; în schimb, acest fapt decurge firesc din natura comună a persoanelor; însuși modul în care este înțeleasă viața fiecărui om, anume constând în facultățile acestuia, și libertatea ca manifestare a acestor facultăți întemeiază mult mai solid exigența limitării reciproce a libertății care este condiție a înseși universalității acesteia.

Putem acum să spunem câteva cuvinte despre dreptul la proprietate. În mod comun, cea mai acceptată dintre întemeierile acestui drept este aceea oferită de Locke. Acesta, împreună cu Filmer, ale cărui idei le critică, așează discuția despre întemeierea dreptului de proprietate pe asumția existenței și a creației divine; adică pe asumția că, drept Creator al ei din nimic, Dumnezeu are și dreptul de proprietate asupra lumii¹⁷. Pentru Filmer, acest drept este trecut de Dumnezeu asupra patriarhilor biblici și a diverselor linii de regalitate ale descendenților acestora ca drept de proprietate privată asupra a tot ceea ce există în lume. Pentru Locke, Dumnezeu a dat întreaga lume în proprietate comună întregii umanități și l-a creat pe om ca suveran asupra propriei persoane, ceea ce înseamnă că l-a dotat cu dreptul la viață, la libertate și la vocația dreptului de proprietate. Această vocație se realizează ca drept prin exercițiul facultăților umane, prin muncă, de către aceia dintre oameni care vor acest lucru, anume se realizează prin desprinderea din proprietatea comună, adică din lume, a mijloacelor pentru susținerea dreptului la viață. Se poate observa ușor legătura intimă dintre dreptul la viață – acela pentru apărarea căruia muncim –, dreptul la libertate – acela care constă în manifestarea facultăților noastre prin muncă – și dreptul nostru la proprietate – acela pe care îl dobândim după ce am desprins prin munca noastră o parte din proprietatea comună. Tocmai în baza acestei legături susțin că dreptul la proprietate este el însuși o virtute, o excelență, una care decurge, nu ca libertatea din fiecare dintre facultățile noastre, ci din folosirea conjugată a mai multor facultăți asupra unui obiect (lumea) în vederea atingerii unui scop, menținerea vieții proprii. În chip remarcabil, Locke condiționează existența dreptului de proprietate de exigența ca din obiectul comun al proprietății umanității dat nouă de Dumnezeu să rămână la fel de mult și de bun și după ce fiecare dintre noi a desprins ceea ce este necesar vieții prin propria muncă (nu este locul aici să discutăm despre posibilitatea realizării acestei condiții; ceea ce interesează este logica argumentului; astfel că, oricât de provocator ar fi subiectul, nu îl tratez aici)¹⁸. Dacă urmărim mai atent argumentarea lui Locke – aș spune, dincolo de interpretarea comună –, observăm că sunt implicate dreptul la viață întru apărarea căruia este permis să desprindem ceva din proprietatea comună, dreptul la libertate la nivelul mai multor facultăți – voința de a desprinde, dar și facultățile implicate în munca propriu-zisă –, dreptul egal la proprietate al fiecăruia (indiferent de generația din care face parte);

¹⁷ John Locke, *op. cit.*, p. 11.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 111–121.

mai mult, vedem întemeierea drepturilor negative în chiar suveranitatea personală și grija filosofului pentru a întemeia dreptul fiecăruia dându-i o șansă de a avea o parte din obiectul comun al proprietății, evitând în același timp conflictul pentru că se formulează exigența ca fiecare să desprindă doar prin muncă proprie și numai atât cât îi este necesar pentru păstrarea propriei vieți. Socotesc că am arătat suficient cum atât dreptul la libertate, cât și cel la proprietate se sprijină reciproc și sprijină de asemenea dreptul la viață, manifestându-se drept ceea ce sunt, anume virtuți, exerciții excelente ale facultăților noastre, ale suveranității personale.