

LBRIS | We know
books

Alain de Benoist

Dincolo de drepturile omului

Pentru apărarea libertăților



Alexandria
Publishing House

Cuprins

Introducere.....	9
Note.....	20
Ce om? Ce drept?	22
Note.....	44
În căutarea unui temei.....	48
Note.....	69
Drepturile omului și diversitatea culturilor	77
Note.....	98
Mai departe de drepturile omului: politică, libertate, democrație	104
Note.....	144
Postfață	
Ce este liberalismul?	153

Ce om? Ce drept?

Ideologia drepturilor definește canonic „drepturile omului” ca drepturi înnăscute, inerente naturii umane, de care se bucură orice individ de la „starea naturală”, ca multe alte calități interioare, anterior și independent de orice viață în societate, adică înainte de orice raport social. *Bill of Rights* din Virginia (12 iunie 1776) este primul text de lege care declară că „toți oamenii sunt de la natură în mod egal liberi și independenți și au anumite drepturi inerente de care nu își pot priva sau lipsi posteritatea, prin niciun contract, când intră în societate.” La 4 iulie 1776, Declarația de Independență a Americii proclamă la rândul său: „Toți oamenii sunt creați egali; sunt înzestrați de Creator cu anumite drepturi inalienabile: printre aceste drepturi se găsesc viața, libertatea și căutarea fericirii.” Declarația Drepturilor din 1789 repetă că „oamenii se nasc liberi și egali în drepturi” (art. 1); cea din 1948, că „toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi” (art. 1).

Atribute subiective ale oricărui om atât cât este om, raportându-se la o ființă izolată, prepolitică și presocială, aceste drepturi sunt așadar neapărat individuale: sunt cele pe care individul le poate aplica după propria voință; constituie privilegiile de care se poate bucura agentul care le deține. Drepturile naturale se înțeleg doar prin lucrul rațiunii – despre care Descartes va afirma că există „una și întregă în fiecare”. Apanajul tuturor ființelor umane, presupus eliberate

de spațiu și timp, valabile în orice vreme și în orice loc, independent de condițiile personale, de situațiile politice și de apartenența socio-istorică, sunt de altfel universale și inalienabile prin definiție. Niciun stat nu ar putea să le creeze, să le acorde sau să le abroge, deoarece sunt anterioare și superioare oricărei forme sociale și politice. Iată de ce primele declarații ale drepturilor insistă asupra faptului că acestea se limitează la a le „recunoaște” și a le proclama¹ (ceea ce nu împiedică de altfel să trebuiască „încă să fie cucerite”). Puterile publice nu pot decât să le recunoască impunându-și sie garantarea și respectarea acestora, primul dintre aceste drepturi fiind cel de a hotărî pe cont propriu, liber, ceea ce vrei să faci cu viața ta, ceea ce îi permite statului liberal să se prezinte drept „axiologic neutru” afirmând în același timp valoarea (sau metavaloarea) drepturilor. Ideea generală care poate fi dedusă din această definiție este că omul nu poate fi redus la ființa sa socială, că ființa sa veritabilă este în altă parte. Omul devine, cum spunea Diderot, un punct din spațiul infinit, pornind de la care putem trasa linii fără sfârșit.

Ideologia drepturilor omului proclamă astfel că omul nepolitic și nesocial este omul „natural” – și chiar că atâta timp cât se sustrage socialului, trebuie considerat natural. Când spunem că toți oamenii sunt „liberi și independenți”, acest lucru înseamnă că din cauză că sunt considerați „independenți” pot fi declarați liberi. Orice societate se găsește astfel afectată de o ființă inferioară față de indivizii care o formează. Pierzându-și orice caracteristică pe care ar putea-o avea în această calitate, adică acea de societate, nu mai este decât o sumă de indivizi. După cum au remarcat Louis Dumont și mulți alții de mai multe ori, Declarația drepturilor omului din 1789 „marchează într-un sens triumful Individului”² – și în această privință corespunde unei etape fundamentale a implementării unei modernități care s-a instalat ca o deconstrucție sistematică a secolelor comunitare. „O colectivitate nu are altă existență și

altă realitate decât acțiunile indivizilor care reprezintă membrii săi”, afirma Ludwig von Mises³. „Societatea nu există”, va spune mai târziu Margaret Thatcher, mult mai lapidar. Acest crez reprezintă fundamentul individualismului metodologic: singurul mijloc de a cunoaște ansamblurile colective trece prin analiza acțiunilor individuale.

„«Omul *a priori*» pe care îl evocă drepturile omului este omul unic abstract, omul în măsura în care este simultan purtător și servitor al abstracției sociale dominante, scrie Robert Kurz. Și numai în calitatea de om abstract se bucură de recunoașterea universală”⁴. Omul este redus astfel, într-o oarecare măsură, la „viața goală” despre care vorbește Giorgio Agamben (*zoe* spre deosebire de *bios*, viața calificată politic și trăită din plin). Însă această recunoaștere universală se poate transforma la fel de bine în nerecunoașterea absolută a faptului că oamenii astfel definiți, lipsiți de calitate, devin fundamental interschimbabili.

În eseu său despre chestiunea evreiască⁵, care se prezintă la început drept un răspuns adresat lui Bruno Bauer, principala critică pe care Karl Marx i-o adresează Declarației din 1789 are legătură precis cu faptul că libertatea omului nu este definită acolo decât față de alți oameni, și nu cu ei, forța analizei sale fiind de a lega direct „abstracția” drepturilor omului de filosofia și antropologia liberale, subliniind în același timp caracterul de clasă al acestora.

Omul despre care vorbesc drepturile omului, scrie Marx, este o ființă așezată ontologic drept separată de social, concepție care „arată fiecărui om, într-un alt om, nu realizarea, ci mai degrabă limitarea libertății sale”. Or, omul este o ființă socială care „nu se poate constitui ca individ singular decât în societate”⁶. Această ființă separată, această monadă pentru care societatea nu este decât o limitare a independenței sale originale, mai subliniază el, nu este alta decât omul astfel cum este conceput de ideologia liberală burgheză: drepturile omu-

lui „nu sunt altceva decât drepturile membrului societății burgheze, adică ale omului egoist, ale omului separat de om și de comunitate”. Iată de ce, în ochii celor care îl proclamă primii, cel mai important dintre aceste drepturi este dreptul la proprietate, care implică mai întâi ca omul să fie pe deplin propriul său proprietar, și apoi ca ceea ce deține să nu privească altă persoană decât pe sine. Primul dintre drepturile naturale fiind dreptul la proprietate, rezultă că proprietatea este și ea „naturală” (din aproape în aproape, vom „naturaliza” ulterior tot ceea ce este legat de aceasta: piața, schimbul comercial, mărfurile, banii etc.). „Pe menținerea proprietăților se bazează cultura pământurilor, toate producțiile, toate mijloacele de lucru, și toată ordinea socială”, afirmă art. 8 din Declarația de la 22 august 1795. „Dreptul la proprietate”, comentează Marx, „este dreptul de a se bucura de averea sa și de a dispune de ea «după propria voință» fără a se îngriji de ceilalți oameni, independent de societate; acesta este dreptul la egoism”. La fel și pentru „siguranță”, pe care același articol al Declarației din 1795 o definește drept „protecția acordată de societate fiecăruia dintre membrii săi pentru conservarea persoanei sale, a drepturilor și a proprietăților sale”. Marx observă: „Siguranța este conceptul social suprem al societății burgheze, conceptul de poliție [...] Siguranța este asigurarea (*Versicherung*) egoismului”.

Argumentul esențial al lui Marx este că, în baza drepturilor omului, nu putem face nicio obiecție la adresa raportului comercial drept contract liber între proprietari liberi egali în fața legii. Cel care își vinde forța de muncă și cel care o cumpără au aceleași drepturi, ceea ce face să dispară realitatea raportului de forțe care există între ei și care nu împiedică evident ca al doilea să-l exploateze pe primul. Ideologia drepturilor omului, conform unei formule bine cunoscute, acordă aceleași drepturi lupului și oii, vulpii și cotețului de păsări. „Exploatarea nu poate așadar să fie nici abolită, nici limitată de invocarea drepturilor omului, care îi furnizează, din contră, o justificare

formală prin principiul liberei dispunerii de proprietate și al egalității juridice ale liberilor contractanți”⁷.

Declarația drepturilor nu proclamă așadar decât drepturile individului ce posedă capitalismul burghez. Frazeologia drepturilor omului nu este decât o transfigurare ideologică a formelor juridice ale raportului comercial, care este modul de exploatare capitalist. Cu generalitatea abstractă a „omului” ale cărui drepturi se proclamă, se afirmă înainte de toate jocul intereselor particulare. Drepturile omului sunt de altfel atemporale, anistorice, în timp ce orice drept este istoric. „Niciunul dintre pretenziunile drepturilor ale omului”, conchide Marx, „nu depășește omul egoist, omul ca membru al societății burgheze, adică un individ separat de comunitate, izolat, preocupat numai de interesul său personal și ascultând de arbitrarul său privat [...] Singura legătură care îi unește este necesitatea naturală, nevoia și interesul privat, conservarea proprietăților lor și a persoanei lor egoiste”. A afirma că sfârșitul oricărei asocieri politice este păstrarea drepturilor omului, a face din drepturile cetățeanului un „simplu mijloc de conservare a acestor pretenziuni drepturi ale omului” revine astfel a pune cetățeanul în slujba omului egoist: „Nu omul ca și cetățean, ci omul ca burghez este luat drept omul propriu-zis, drept omul *adevărat* [...] Omul real nu este recunoscut decât sub aspectul individului egoist și omul adevărat doar sub aspectul cetățeanului abstract.” Domnia rațiunii, va adăuga Engels, nu este decât „domnia idealizată a burgheziei”. Proclamând ca drept universal ceea ce își rezervă pentru sine, universalul devenind astfel masca particularului, burghezia contribuie, la fel ca și capitalismul, la a îneca omul în „apele înghețate ale calculului egoist”. Condamnarea ideologiei drepturilor omului de către Karl Marx este „totală, constantă, definitivă”⁸.

Că omul drepturilor omului se identifică cu *Homo economicus* nu are să ne surprindă cu nimic. Michael Goodhart a arătat, în cazul teoriei drepturilor lui John Locke, că aceasta

a favorizat direct apariția și dezvoltarea capitalismului în măsura în care se fonda pe aceleași postulate și antrena aceleași consecințe ca acesta: distrugerea comunităților tradiționale și a valorilor împărtășite, dezvoltarea individualismului burghez, trecerea de la modelul *Gemeinschaft* la cel al *Gesellschaft* etc.⁹ Raoul Vaneigem, pentru care „nu putem să ne mulțumim cu drepturi abstracte într-o societate în care controlul economic abstrage omul de sine”, mai scrie că „istoria libertăților acordate omului nu a încetat să se confunde, astăzi, cu istoria libertăților acordate omului de economie [...] Creșterea drepturilor omului provine din expansiunea liberului schimb”¹⁰. Sistemul de piață nu poate de fapt să se extindă veritabil decât în societățile în care indivizii au fost deja „atomizați”. Iată de ce ideologia drepturilor omului a justificat constant extinderea planetară a unui sistem capitalist al cărui caracter revoluționar a fost perceput la fel de corect de către Marx. După cum a scris Xavier Dijon, „când o societate nu are alt proiect de simț decât trimiterea membrilor săi la suma aventurilor lor individuale, nu trebuie să ne mirăm că o astfel de societate nu este viabilă decât pentru cei care ocupă de la început, realizând apropierea violentă a mijloacelor de producție, locul stăpânilor față de cei pe care alienarea economică îi menține la rangul de sclavi; nu trebuie să ne mirăm nici că singura legătură care unește stăpânii între ei, în lipsa unui proiect comun, este raportul față de lucruri, față de piață; capitalismul și liberalismul merg mână-n mână”¹¹.

Promovarea acestui individ separat, deasupra solului, acest om de peste tot și de nicăieri care nu se califică nici prin limbă, nici prin cultură, nici prin credințe, nici prin origini și nici prin sex, a fost calificată de Hervé Juvin drept „marea separare”: „Separarea modernă pune capăt diversității societăților omenești și desprinde individul de toate determinările prin care istoria, națiunea, cultura sau religia făceau din el membrul unei comunități, actorul unei societăți și un cetățean res-

ponsabil [...] Nu mai există decât indivizi care au drepturi, și nimic altceva nu îi poate izola; iată ideologia modernă, iată ce realizează marea separare cu istoria precum și cu natura, iată cum dreptul își propune să pună capăt națiunilor, să dizolve popoarele și să înăbușe democrația în numele omului nou”¹².

*

Drepturile omului sunt anistorice, însă nu sunt fără istorie. Expresia *jura hominum* nu este de altfel mai veche de 1537. Prima întrebare pe care trebuie să ne-o punem constă așadar în a ști la sfârșitul cărui proces au putut fi recunoscute drepturile omului, apoi „declarate”, și în ce măsură formularea lor juridică reprezintă sau nu o soluție de continuitate în raport cu formele tradiționale ale dreptului.

La origine, dreptul nu se definește în niciun caz ca un ansamblu de reguli și norme de conduită (care țin de morală), ci mai degrabă ca o disciplină ce vizează să determine cele mai bune mijloace de a instaura echitatea în cadrul unei relații. Pentru greci, justiția în sensul juridic al termenului reprezintă proporția bună, proporția echitabilă între bunuri și sarcini împărțite. *Jus* din dreptul roman clasic vizează în mod similar să determine „buna împărțire” care trebuie să existe între oameni, partea dreaptă care îi trebuie atribuită fiecăruia: „*suum cuique tribuere*”. Cicero spune astfel, în legătură cu dreptul civil, că „scopul său este de a menține între cetățeni, în ce privește împărțirea bunurilor și a proceselor, o proporție justă care se bazează pe legi și uzanțe”¹³. Juristul sau judecătorul este cel care stabilește această justă repartiție. Constând în echitatea și rectitudinea raporturilor dintre persoane, justiția are astfel scopul de a realiza armonia grupului. Domeniul privilegiat al dreptului este așadar cel al justiției distributive, adică al unei justiții care proporționează cetățenii între ei și față de binele comun. Natura umană servește drept referință, însă nu

este înțeleasă în funcție de forul interior, independent de orice raport social. Nu este în sine decât un element al unei viziuni mai generale a lumii, care îi acordă un loc și o funcție.

În această concepție a dreptului natural clasic, nu există loc nici pentru universalism, nici pentru subiectivism, nici pentru contractualism. Un drept subiectiv, un drept care ar fi o proprietate a persoanei în afara oricărei vieți sociale, este de neimaginat. „Drepturile” sunt numai *părți* care trebuie să le revină unora, rezultatul unei împărțeli ordonate de un judecător. După cum scrie Michel Villey, „dreptul nu cunoaște subiecți, cunoaște numai beneficiari”¹⁴. Dreptul nu se referă așadar niciodată la o ființă izolată, la un individ considerat ca atare. Nu se referă nici la om luat în general: omul generic rămâne un cadru vid. „Grecii”, observă Jean-Pierre Vernant, „sunt complet lipsiți de această idee a unui individ singular, deținător al drepturilor universale și inalienabile care ni se par că vin de la sine”¹⁵ – ceea ce nu i-a împiedicat să inventeze democrația și să slăvească mai mult ca alții noțiunea de libertate.

O primă ruptură apare odată cu creștinismul. Religia creștină proclamă de fapt valoarea unică a fiecărei ființe umane considerând-o o valoare *în sine*. În măsura în care posedă un suflet care îl pune în relație directă cu Dumnezeu, omul devine purtătorul unei valori absolute, adică al unei valori care nu s-ar putea confunda nici cu calitățile sale personale, nici cu apartenența sa la o colectivitate anume. În paralel, creștinismul dă o definiție pur individuală a libertății, careia îi găsește capacitatea, pentru o ființă înzestrată cu rațiune, de a alege potrivit moralei între mijloacele care duc la un scop. („*Radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio*”, va spune Toma d’Aquino). Acest accent pus asupra liberului arbitru conține în mod implicit ideea că omul poate ignora complet determinările sale naturale, că își poate face alegerile în baza propriei rațiuni, în aval față de sine, și poate conforma astfel lumea după voința sa. La început, această voință este

văzută drept puterea consimțământului. Viața superioară provine dintr-o voință care este opera grației.

Prin aceste inovații antropologice majore, creștinismul creează o discrepanță între originea omului (Dumnezeu) și existența sa temporală. Îi retrage existenței relaționale a ființei umane ancorarea ontologică rezervată sufletului acesteia. Deschide, în plan metafizic, o separare a individului de social care va duce la separarea omului de cetățean. Legăturile dintre oameni sunt bineînțelese încă importante, dar rămân de nivel secundar, pentru simplul motiv că viața comună a acestor oameni, ființa-împreună a acestora, nu se mai confundă cu ființa lor simplă. Nu este greșit, din acest punct de vedere, că Hegel a putut observa o suprapunere între apariția creștinismului și subiectivism.¹⁶

Origene a fost printre primii care au prezentat, în polemica sa împotriva lui Celsus, că legile pozitive care contrazic „legea naturală” nu merită numele de legi. Însă mai ales în tradiția augustiniană va fi afirmată apartenența la orașul supra-terestru, în detrimentul celei care unește omul de semenii săi. „Creștinul încetează să mai fie o parte a organismului politic”, scrie Michel Villey, „el este un *tot*, un infinit, o valoare în sine. El însuși este un scop superior scopurilor temporale ale politicii, iar persoana sa transcende statul. Iată aici germele libertăților moderne ale individului, care îi vor fi opozabile statului, viitoarele noastre «drepturi ale omului»¹⁷. Proclamând destinația metafizică a omului, creștinismul tinde să deturneze justiția umană de la interesul său pentru lumea sensibilă.

Augustin dezvoltă cu aceeași forță ideea creștină conform căreia traseul spre superior trece prin interior: „*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*” („Nu ieși în afara ta, întoarce-te la tine însuși; adevărul locuiește în interiorul omului”). Forul interior înlocuiește astfel lumea, de acum desacralizată, drept loc al adevărului (sfântul se substituie sacrului). Prin forul interior, locul unei libertăți intime care este

și căminul sufletului, putem ajunge la Dumnezeu. Prin această temă se introduce în gândirea occidentală o tendință de reflexivitate, care se va transforma mai târziu în pură subiectivitate. Ideea că forul interior este locul adevărului anunță de fapt ideea modernă a unei sfere private, desprinsă de sfera publică și de contingentele exterioare, care ar fi locul privilegiat al dezvoltării personale. Descartes va relua tema interiorității augustinienă și o va conduce într-o direcție nouă, situând sursele moralei în *cogito*. Privatizarea, s-ar putea spune, promovarea unei sfere private în care viața bună se reduce de acum la viața obișnuită, începe cu această promovare a forului interior.

Credința într-un Dumnezeu unic permite de altfel reprezentarea tuturor oamenilor fără distincții drept fiii egali ai acestui Dumnezeu. Grecii aveau un cult pentru zeii greci, creștinii cred într-un Dumnezeu care nu este zeul niciunui popor anume, deoarece are autoritate asupra tuturor oamenilor, și deoarece aceștia au toți vocația de a-L adora. Credința, în același timp, nu mai coincide cu apartenența la un oraș anume, la un popor specific. Înainte de a fi membru al unui popor sau al unei culturi, omul este acum mai întâi un individ în relație cu Dumnezeu. Nașterea sa adevărată, cea care contează înainte de toate, coincide cu botezul său. „Nu mai este nici iudeu, nici grec; nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toți sunteți una în Hristos Iisus”, spune Sfântul Pavel (Galateni 3, 28). Astfel apare, spre deosebire de cetățenia fără universalitate inventată în Grecia, o universalitate fără cetățenie. Umanitatea dobândește în același timp o semnificație morală. Radicalizând o tendință universalistă prezentă deja la stoicism, doctrina creștină proclamă unitatea morală a genului uman. „Este indiscutabil”, scrie Olivier Mongin, „că egalitarismul care stă la baza dreptului natural al apartenenței la comunitatea umană nu poate fi separat de orizontul său iudeo-creștin, chiar de valorile evanghelice”¹⁸.