

ANTROPONOMIA - INSTITUȚIONALIZAREA JURIDICĂ A FIINȚEI UMANE

Theoretical
articles

Keywords

Ideonomy
Political phenomenology of law
Politonomy
Socionomy

Abstract

Regulation of human behavior differs from one political system to another, although bio- psychological characteristics of individuals are identical in every society. Anthroponomy allows us to argue from a scientific point of view that these bio- psychological characteristics substantiate the legal normative systems and non-legal systems and allow us to define individual rights and freedoms, from the axionomic point of view, as values of its political existence. From a politonomic point of view, " natural right " of human is manifested only in the legal normative system or non-legal system, if and only if, it is recognized and guaranteed by a political institution called the state. Operational value of anthroponomy lies in the foundation of "homo juridicus" as a person exercising his rights and freedoms by virtue of the universality of the human condition. Anthroponomy allows us to find a legal solution for euthanasia: from a politonomic point of view, there's a human freedom to abandon its own existence, but from the ideonomic point of view, this would mean denying our right to exist.

1. Prolegomene

Termenul *antroponomie* (gr. *anthropos* = fiin a uman și *nomos* = lege, norm) definește sfera drepturilor și libertăților individului care se manifestă numai datorită instituționalizării juridice a calităților (atributelor) bio-psiho-sociale ale omului. Dreptul pozitiv specific unei epoci istorice nu este constituit din norme transcendente și, totuși, el a încercat mereu să instituționalizeze un *drept universal* subiacent ființei umane, ca un drept al omului de a avea drepturi, indiferent de societatea în care trăiește. Începând cu Aristotel, problema drepturilor naturale a constituit terenul confruntărilor morale până la Toma D'Aquino, care pune trei întrebări esențiale pentru antroponomie; în primul rând, de ce legea naturală nu este aceeași pentru toți oamenii (deși diferă de la o religie la alta); în al doilea rând, de ce oamenii nu au o lege naturală unică (deși au înclinații naturale diferite) și, în al treilea rând, de ce dreptul natural este considerat drept numai în acord cu legea și nu cu natura umană. Din aceste întrebări se poate trage concluzia că drepturile naturale nu pot fi considerate drepturi universale, deși ele sunt specifice tuturor oamenilor din toate timpurile. Dacă trecem din planul ideonomiei, în care dreptul are concomitent valoare morală și normativă (pentru că dreptul nu poate fi contrar dreptii), în sfera socionomiei, observăm că aceste valori sunt dissociate; drepturile naturale sunt morale (*naturalia non sunt turpia*), spre deosebire de normele dreptului pozitiv care sunt amurale. Problema legitimității drepturilor naturale nu poate fi rezolvată în ideonomie, întrucât natura umană nu poate fi reglementată antropologic, ci antroponomic; cu alte cuvinte, natura *bună* sau *rea* a omului nu depinde de (auto)reglarea individuală, ci de reglementarea socială. A considera că există un statut ontologic al omului și a încerca să modifice acest statut echivalează de fapt cu a nega drepturile naturale ale individului; toate totalitarismele au plecat de la ipoteza că ființa umană conține în

ca nucleu indisolubil pentru a-și justifica acțiunea împotriva drepturilor naturale ca luptă a "binelui" contra acestui "rău"; în acest sens, A. Besançon afirmă că totalitarismul nu a însemnat revolta binelui împotriva răului, ci a binelui împotriva ființei umane (Besançon, 1985).

Începând cu Spencer, care s-a inspirat din teoria evoluționismului biologic a lui Darwin, s-a conturat teoria conform căreia normativitatea nu este decât un reflex (atribut) al eredității; morală și justiția sunt doar "instincte" fixate în interiorul individului ca urmare a experiențelor acumulate de generațiile precedente. Din perspectiva antroponomiei, ne interesează faptul că se încearcă a fundamenta egalitatea juridică pe egalitatea biologică a ființelor umane; dacă acceptăm o asemenea ipoteză, trebuie să acceptăm și reciproca, după care diferențele biologice justifică inegalitățile juridice, ceea ce este absurd. În primul rând, trebuie să observăm că diferențele biologice nu pot fundamenta diferențierile non-biologice (sociale); în al doilea rând, diferențele biologice nu pot fi surse ale legitimității normative decât dacă sunt instituționalizate juridic ca fiind drepte (și nu toase) sau nedrepte (și nu toase) pentru societate; în al treilea rând, diferențele biologice nu se impun în sistemele normative prin ele însele, ci prin intermediul normelor politico-juridice. Biologia a încercat să se desprindă de dogma corporalității omului și să focalizeze cercetările în zona programării genetice, potrivit căreia, individual nu trebuie definit ontologic, ci medical, prin mecanismele de la nivel fizico-chimic (Atlan, 1999). Fenomenologia dreptului relevă faptul că această reducere a omului la dimensiunea lui biologică a justificat eliminarea din câmpul existenței civilizate a indivizilor pe criterii de rasă, gen, culoare sau origini. În acest sens, se pronunță J-C Guillebaud, care afirmă că biologismul înlocuiește toate teoriile fondatoare ale ființei umane cu dogmele unei științe fetițizate (Guillebaud, 2001).

Prin această logică, singura regulă admisă pentru constituirea unei societăți devine identitatea fizică, sau de rasă, a indivizilor, astfel încât dreptul trebuie să fie un instrument destinat să mențină și să dezvolte o comunitate de oameni presupusă a fi identici (Arendt, 1999).

Comunitarismul care consideră că drepturile omului au fost "revelate" numai omului occidental, ajunge la un fundamentalism bazat pe dogma apartenenței individului la o nouă specie (rasă); prin termenul eufemistic de "multiculturalism", teoria comunitarismului definește apartenența rasială (în versiunea americană), sau apartenența religioasă (în versiunea europeană), ca ultim fundament al identității umane. Ideea de a considera individul ca parte a unui anumit tip de comunitate este antiumanistă, pentru că închide omul într-un *fatum* al originilor sale etnice sau religioase; pe această linie se ajunge la concluzia eronată asupra existenței a două specii de oameni, cei care au revelația drepturilor datorită apartenenței la o cultură "universală" și cei care nu au această revelație pentru că apar în unei culturi etnice. Această diferențiere se regăsește în doctrina care operează cu cele două concepte, *humanitas*, pentru a defini omul occidental și *anthropos* pentru individul oriental (E.W.Said "Orientalism", trad. fr. Malamoud, 1997). Antroponomia pornește de la premiza că drepturile naturale sunt instituționalizate juridic, în virtutea faptului că sistemul politic recunoaște și protejează unele atribute (calități) bio-psiho-sociale ale fiecărui individ în parte. Această premiză se întemeiază pe o rațiune metafizică de tip kantian, potrivit căreia natura umană nu poate fi dovedită empiric; nu este mai puțin adevărat faptul că anumite calități (atribute) naturale ale omului au fost dovedite empiric și au determinat protejarea lor juridică. Dihotomia dintre teoriile naturaliste și cea individualistă a drepturilor omului apare odată cu opera lui D. G. Ritchie "Natural

Rights", care susține că numai datorită progresului realizat în timp, putem descoperi capacitățile naturale ale individului sau ale societății și că dezvoltarea acestor capacități trebuie inclusă între scopurile statului. În acest sens, ne putem pune întrebarea dacă există un drept, în sens absolut, care să permit indivizilor să aibă drepturi. Desigur că posibilitatea omului de a-și dezvolta propria natură poate fi în eleasă, fie ca libertate de a-și exercita propria voință, fie ca rezultat al voinței celorlalți; conceptul de antroponomie conciliază aceste ipoteze prin faptul că ceea ce definește libertatea în sens ontic este un drept în sens deontic.

Psihologia juridică pleacă, la rândul său, de la premiza că drepturile naturale sunt posibile ca efect al interacțiunii dintre două sisteme normative diferite: unul care acționează la nivelul fiecărui individ și unul altul care acționează prin relațiile interpersonale. Principiile de conduită determină un anumit comportament individual care, la rândul său, influențează comportamentul celorlalți și viceversa; în acest fel, sistemul normativ se susține prin rețeaua de norme unanim acceptate ca reguli de existență și continuitate pentru comunitate; *mutatis mutandis*, putem spune că sistemul de relații personale numit de psihologi "suport social" este, pentru antroponomie, suportul normativ necesar funcționării societății. Principalele funcții ale suportului social au caracter antroponomic, în măsura în care ele sunt instituționalizate juridic ca drepturi și obligații; funcția materială prin normele tehnico-juridice, funcția emoțională prin normele ce obligă la sprijin reciproc, funcția de apreciere prin normele de recunoaștere sau de recompensare socială și funcția informațională prin normele de acces la educație, învățământ, cultură etc. În pofida diverselor interpretări date conceptului de suport social există un numitor comun și anume *normativismul*; Jacobsen consideră că rezervele de bunuri și servicii ajută la soluționarea problemelor individului;

Wills susine că ajutorul trebuie acordat individului în caz de suferință; Minkler crede că suportul social trebuie acordat vârstnicilor; Tolsdorf face referință la asistența acordată individului în plan emoțional prin încurajare. În fenomenologia politică a dreptului, obligația statului de a garanta existența umană este un imperativ de natură antroponomică, atâta timp cât privește sfera drepturilor la viață, la sănătate, la educație sau la bunăstare a fiecărui individ. *Jacobsen D.*, „Types and timing of social support” (Minkler, 1985, Wills, 1985).

Antroponomia relevă că individul definit ca *homo juridicus* se bucură de drepturi și libertăți, nu pentru că este egal biologic cu ceilalți, ci pentru că este egal juridic cu ceilalți. Întrucât individul este identic și egal cu ceilalți, orice diferențiere biologică (bazată pe rasă, etnie, sex etc.) este calificată în dreptul pozitiv ca discriminare; există deci o egalitate în drepturi a tuturor indivizilor și nu o egalitate în drepturi doar între anumite categorii de indivizi (Tirania spartană a fost explicată prin încălcarea legii naturale de către aceia care și-au edificat egalitatea “barbară” pe inegalitatea faptelor. Vezi Stourdza A., “Oevres posthumes”. Paris, 1958, în 4 vol. p. 27).

În sens ideonomic, fiecare individ este identic cu ceilalți, în virtutea faptului că are aceleași drepturi și obligații; în sens socionomic, fiecare individ nu poate fi înlocuit cu un altul, tocmai datorită faptului că fiecare are drepturi și obligații personale; în fine, în sens politonomic, orice individ are vocația de a ocupa aceeași poziție în ierarhia puterii. Antroponomia depășește, a adă, filozofia castelului în care individul era fixat într-o anumită categorie socială și numai după moarte, prin reîncarnare, ar fi putut intra într-o altă categorie socială (Dumont, 1979). Ideea egalității antroponomice bazată pe identitatea biologică a indivizilor a permis utilizarea *legii numerelor* în sistemele normative sub forma principiului

majorității. Supremăția factorului cantitativ asupra factorului calitativ uman s-a impus prin intermediul științelor exacte (demografia, statistica, economia) în justificarea sistemelor normative; normele tehnice care conferă certitudine, prin posibilitatea de cuantificare, au înlocuit normele juridice care oferă incertitudinea aprecierilor calitative asupra omului. Începând cu M. Hauriou, s-a impus ideea că personalitatea juridică individuală rămâne identică cu ea însăși, pe toată durata existenței biologice a individului; ipoteza rămâne valabilă doar în spațiul ideonomiei, întrucât, din perspectiva socionomiei, individul este un atom social cuantificabil prin metode științifice. Ideea egalității antroponomice a fost susținută de teologie pentru a justifica iubirea aproapelui; din moment ce toți oamenii sunt creați după chipul și asemănarea divinității, înseamnă că ei sunt frați, ca atare, sunt datori unii față de ceilalți cu sprijin și înțajutorare. Să nu uităm că acest principiu al fraternității, invocat în art. 1 al Declarației Universale a Drepturilor Omului, a instituționalizat juridic obligația solidarității și a inspirat sistemul normativ al statului-providență. Din perspectivă socionomică, în lumea concretă, individualitatea (ca unicitate a unei persoane) se manifestă în conflict cu celelalte individualități (unicități); ca urmare, principiului egalității i-a fost opus principiului libertății care îngheață individul și îl împiedică în competiție cu ceilalți. După cum afirmă M. Weber, această concepție asupra libertății de acțiune s-a impus odată cu protestantismul și a constituit premiza reglementării economiei de piață (Weber, 1964; Troeltsch, 1991). Identitatea antroponomică nu exclude concurența între indivizii considerați egali din punct de vedere formal: principiul competiției se regăsește în sistemul normativ social (prin normele de reglementare a conflictelor), în sistemul normativ al vieții economice (prin normele de reglementare a liberei concurențe), precum și în sistemul

normativ al vieii politice (prin normele electorale).

Reglementarea juridică a drepturilor naturale reflectă obligația societății de a proteja drepturile subiacente ființei umane și, în acest sens, trebuie amintit F. Hayek care consideră că “libertatea a devenit moral politic în urma unei selecții *naturale* (sic!) care a determinat societatea să aleagă progresiv sistemul normativ care răspunde cel mai bine necesităților de cunoaștere” (Hayek, 1983). În dreptul public, libertatea individuală este definită ca o condiție a omului care dispune de el însuși și posedă facultatea de a se deplasa după voia sa, în opoziție cu captivitatea. După cum se poate observa, definiția este pur antroponomică, pentru că leagă noțiunea de libertate de aceea de corporalitate, de posibilitatea fizică a individului de a se mișca în spațiul social. În sens socionomic, libertatea de circulație, libertatea vieii private, libertatea de a munci, sunt posibile, fără doar și poate, ca manifestări ale individului real, concret, în sens din perspectivă ideonomică, libertatea presupune lipsa oricărei prescripții autoritare, tot așa cum, din unghiul politonomic, libertatea este un drept politic. Să nu uităm că E. Burke a fost printre primii care au observat că anumitele drepturi naturale (idolatrizate de revoluționarii francezi) nu erau deloc de sorginte fizică, ci metafizică; în măsura în care ar fi adevărate în plan socionomic, ele ar fi politonomic, false. Libertatea existențială, în sensul liberului arbitru, ar fi din punct de vedere politic, incompatibilă cu existența societății, iar această dihotomie se subînțelege chiar și în *Declarația drepturilor omului*, care instituționalizează juridic ideea *rousseauiană* a libertății *sub lege*. Din perspectivă antroponomică, “drepturile omului” sunt reguli ale existenței umane care au căpătat dimensiune juridică pentru a garanta egalitatea dintre indivizi și aspirația către recunoașterea unor drepturi și libertăți *fundamentale* ale ființei umane.

După cum se poate observa, aceste drepturi fundamentale se referă adesea la existența biologică, alteleori la ființa socială și mult mai puțin la individul definit ca *zoon politikon*.

Antroponomia are o evidentă dimensiune socionomică, prin faptul că acționează asupra sistemelor normative și determină schimbări în sistemele juridice. Teoria lui Lorenz, despre originea biologică a agresivității, a primit o confirmare din partea geneticienilor, după ce un grup internațional de savanți a descoperit existența “genei agresivității”, gen care condiționează manifestarea sporită a agresivității la oamenii care sunt purtătorii ei. Aceste cercetări au determinat Comitetul Britanic pentru Bioetică să elaboreze raportul numit “*Genetica și comportamentul uman: context etic*”, a cărui concluzie principală este aceea că judecătoria trebuie să clarifice portretul genetic al acuzatului, înainte de condamnarea lui, pentru a stabili dacă nu cumva acțiunile sunt dirijate de “gena agresivității”. În cazul în care o asemenea genă va fi depistată, se ia în considerare posibilitatea de a-l supune pe inculpat unui tratament special, pentru diminuarea influenței genei respective, sau pentru a dirija acțiunea acesteia în alte manifestări ale comportamentului.

2. Antroponomia ontică

Antroponomia relevă faptul că existența umană este o modalitate de ființare a individului, conform normelor juridice și non juridice instituite de societate, potrivit voinei unei puteri dominante, într-un anumit sistem politic. Antroponomia definește libertatea ca atribut al existenței omului, numai în contextul unui sistem normativ care face posibilă această libertate; dacă ne limităm numai la planul ideonomic, atunci putem observa că există oameni fericiți în sistemele totalitare, precum și situații de oameni nefericiți, din cauză că nu știu ce s fac cu libertatea lor în sistemele democratice; numai din perspectivă politonomică,

putem aprecia libertatea pentru că numai într-un sistem politico-juridic devine posibil exercitarea ei ca drept și obligație socială. Semnificația ideonomică a existenței libere se regăsește la Kelsen, pentru care „omul este liber, adică posedă liberul arbitru, ceea ce înseamnă în mod obișnuit că el nu este supus legii cauzale care să-i determine comportamentul și, în măsura în care voința sa este cauza unor efecte, nefiind ea însăși efectul unor cauze, omul devine responsabil adică este capabil de atribuire (de responsabilitate n.a.) juridică (Kelsen, 1999). Din această perspectivă ontologică, responsabilitatea juridică este posibilă tocmai pentru că existența omului este liberă; dacă existența lui n-ar fi liberă, problema responsabilității dispărea pentru că individul este constrâns de alt voință să facă sau să nu facă anumite fapte. Ideea că libertatea, ca mod de existență, se poate manifesta dincolo de orice determinare normativă relevă un paradox în anume, acela că tocmai ordinea normativă care limitează liberul arbitru este condiția necesară pentru manifestarea liberă a individului prin limitarea, în aceeași măsură, a liberului arbitru al celorlalți. Mai mult, numai în cadrul unui sistem juridic care reglementează existența individului, o persoană poate renunța parțial și temporar la libertate fără a renunța la dreptul său la libertate; după cum spune M. Freedman, dacă individul dorește să-și recapte libertatea el deține un drept absolut de a face acest lucru, pentru că el prevalează asupra oricărui altor drepturi pe care ceilalți le-ar fi obținut asupra lui ca o consecință a renunțării la libertate (Freedman, 1991). Aadar, libertatea este circumscrisă de un cadru existențial normativ; din punct de vedere ideonomic, există un spațiu ideal al libertății, în care se manifestă libertatea *pozitivă*, iar din punct de vedere juridic, există un spațiu limitat de voință politică, în care se manifestă libertatea *negativă*. Corelația dintre sfera ideonomică și cea politonomică este pusă în evidență de K. Jaspers, care afirmă că starea de libertate este posibilă în

democrație prin participarea tuturor la constituirea voinței colective; în același timp, fiecare are șansa afirmării sale pe măsura autoeducației politice și a puterii de convingere a opiniilor sale (Jaspers, 2003).

Antroponomia relevă că existența individului este „normativizată” prin rațiunea lui de a fi, prin capacitatea lui de a se autoguverna, potrivit unor norme și principii subiective. Una dintre axiomele antroponomiei relevă că rațiunea normativă specifică ideonomiei este, în fond, un normativism rațional; Eric Weil a încercat să armonizeze aceste planuri, considerând că omul, animal social și istoric, este de fapt o ființă *rezonabilă*; nu este nici rațional, pentru că s-ar putea o serie de fapte nebuftite, nici irațional, pentru că dă dovadă de coerență a discursului și a conduitei sale (Weil, 1987). Omul ca ființă biologică nu se schimbă doar pe sine de-a lungul istoriei, ci schimbă și natura atunci când acționează ca ființă socială. În antroponomie, putem vorbi, aadar, de axioma ontologică, potrivit căreia individul își creează natura umană prin normele umanității (solidaritate, devotament, înțajutorare etc), sau se îndepărtează de la această natură prin nerespectarea normelor. Excluderea din comunitate a unui individ echivala cu condamnarea lui la moarte în societățile primitive, sau cu alienarea lui în societățile moderne; cu alte cuvinte, natura umană nu derivă din existența biologică a unui individ, ci din existența lui socială. Libertatea individului, definită ca existență ne-normată, a luat sfârșit odată cu democrația elenă care nu a reușit, practic, să aplice sistemul politic propus de Aristotel, conform căruia, guvernarea să se realizeze prin rotație, astfel încât, fiecare individ care supune, să devină la rândul său, supus. Numai într-un „micropolis”, problema libertății, ca mod de existență politică, poate fi soluționată prin conducerea de către toți a fiecărui individ, și conducerea de către fiecare individ a celorlalți. Într-un megalopolis, acest lucru

nu mai este posibil, din cauză că democrația presupune alegerea unor reprezentanți care să conduc în numele tuturor. Antroponomia în considerare tocmai faptul că existența liberă a unui individ, conform cu propria sa voință, nu este totuna cu libertatea existenței sale, care nu mai depinde de propria voință; cu alte cuvinte, existența liberă este posibilă numai în plan ideonomic, în timp ce libertatea existenței nu este posibilă decât politonomic. Libertatea existenței depinde de un sistem exterior individului, ceea ce înseamnă că libertatea, în sens politic, trebuie definită în termeni normativi, în special juridici; acest fenomen nu se manifestă doar la nivelul individului, privit *ut singuli*, ci și la nivelul indivizilor asociați care formează persoana juridică. La fel de greșit este și viziunea exclusiv socioeconomică propusă de economismul juridic care, plecând de la teoria lui A. Smith, consideră că omul este condus de legile pieței (mână invizibilă) spre a îndeplini un scop care nu intră deloc în interesele sale; în acest sens, G.S. Becker afirmă că legile pieței se manifestă dincolo de conștiința oamenilor și independent de raționalitatea sau iraționalitatea lor. Toate aspectele vieții individului sunt analizate din perspectivele pieței, inclusiv instituțiile societății, care nu este altceva decât un reflex al pieței matrimoniale, în care candidații se află în competiție unii cu alții (Becker, 1990).

Protecția politică a individului constituie atât condiția, cât și finalitatea instituționalizării juridice a drepturilor omului în cadrul sistemului de drept. Antroponomia ca expresie a normativității subiective (individuale) este caracteristică fiecăruia ca entitate biologică; ontonomia, în schimb, ca expresie a normativității obiective (socio-politice) asigură existența lui *“homo juridicus”*, ca subiect de drept. Dreptul la existență presupune recunoașterea unor prerogative proprii oricărui individ, prerogative cu caracter inalienabil și imprescriptibil care să condiționeze raporturile sale cu sistemul

de drept. Aceste prerogative denumite, *“drepturi naturale”* nu pot fi explicate prin faptul că apar la nașterea omului și dispar în momentul morții lui, ci prin faptul că sunt recunoscute juridic ca fiind naturale. Teoria drepturilor înțelese pleacă de la ipoteza celor trei atribute specifice existenței umane; caracterul natural, *in sine*, caracterul inalienabil și caracterul indestructibil al dreptului natural. În acest sens, McCloskey a căutat să identifice acele trăsături umane care să confirme faptul că drepturile naturale au caracter *in sine* și a ajuns la concluzia că ele pot fi înțelese numai dacă ne raportăm la individ ca la o persoană, rațională, sensibilă, creativă. Existența în sine a drepturilor nu poate fi dovedită empiric, ceea ce nu înseamnă că ele trebuiesc negate; ele pot fi definite ca rezultat al cunoașterii raționale, după cum afirmă Finnis (Finnis, 1980). Numai existența unor drepturi înțelese nu este suficientă pentru construcția unui sistem de drept: pentru a putea fi exercitate, ele trebuie instituționalizate juridic și garantate politic, pentru a nu rămâne doar *“drepturi în sine”*. În dreptul pozitiv, individul este recunoscut ca persoană, numai pentru că există un sistem juridic care îl instituie, un terț garant al stării civile, numit *stat*, care decide asupra filiației, sexului, vârstei și chiar a cetățeniei sale. Acest sistem scapă suveranității individului, indiferent dacă este de natură religioasă sau laică, după cum arată C. Klein, ceea ce ne îndreptățește să afirmăm că persoana este o creație juridică mai mult decât una naturală, socială sau politică (Klein, 1990). Disputele juridice asupra personalității umane s-au extins și asupra embrionilor, ca și asupra copiilor nenșcuți, ceea ce dovedește, în mod evident, că ființa umană accede prin heteronomia legii la calitatea de subiect de drept.

Existența lui *homo juridicus* nu este posibilă fără existența lui *homo biologicus* și viceversa; desigur că, în sens antroponomic, drepturile naturale sunt imuabile și coexistente, dar nu

independente fa de orice sistem normative, deoarece ele sunt circumscrise existen ial de c tre acest sistem, ca institu ii, fiind astfel posibil protec ia lor real în planul economic, social, dar mai ales, juridic. Antroponomia define te un tip de specific de existen politic a omului care se caracterizeaz prin dependen a individului de sistemele normative juridice sau non juridice; aceste sisteme reflect , la rândul lor, condi iile de existen biologice, culturale, morale i sociale. Antroponomia relev c postulatul condi iilor *materiale* care determin reglementarea juridic a existen ei umane trebuie reconsiderat prin prisma pozitivismului care consider realitatea ca stare de fapt (nu neap rat economic), prin care se regleaz conduita social a individului. În sens socionomic, este gre it s pornim de la con tiin pentru a investiga materialitatea (realitatea) i, de aceea, McLellan propune s s abord m problema invers, pentru c solu ia problemei nu poate fi dat de idei preconcepute (McLellan, 1995). Dac admitem c politocra ia nu a recunoscut oricând, oriunde i oricum, *toate* drepturile naturale, precum i faptul c sistemul de drept nu a stabilit niciodat un tablou juridic complet i definitiv al acestor drepturi, atunci trebuie s accept m c existen a omului este limitata *ab initio* de modalit ile lui concrete de existen . A anumitul *homo oeconomicus* este doar o fic iune bazat pe datele statistice, conform c rora individul este o “medie” a veniturilor i cheltuielilor, un “standard” de via ce poate fi cuantificat în bani. Referindu-se la acest tip de individ în raport cu institu iile juridice, A. Minc afirm c “el coaguleaz valorile dominante i devine prin acest fapt, un factor de muta ie; ieri, avid fa de avantaje colective, ast zi avid de libertate individual ; ieri aflat în c utare de norme de protec ie, ast zi, doritor de identitate; ieri, solicitant al interven iei statului, ast zi contra statului” (Minc, 1989). În plus, antroponomia relev c drepturile i

libert ile omului sunt condi ii existen iale anterior institu ionaliz rii lor juridice, astfel c ele constituie fundamente politice pentru sistemul de drept; în m sura în care, la rândul s u, dreptul asigur ca instrument politic formele de protec ie juridic a drepturilor i libert ilor omului, afirm m c este posibil antroponomia.

Existen a uman transcende vie ii individului în drept, prin intermediul institu iilor juridice care recunosc drepturi i obliga ii unor fiin e mai înainte, sau dup încetarea existen ei sale fizice. Dreptul ia în considera ie faptul ca unele atribute juridice sunt *posibile* chiar mai înainte de na terea *fizic* a individului, sau mai înainte de maturitatea lui *psihic* , ca i dup dispari ia sa. Din perspectiv ideonomic , un sistem juridic care recunoa te drepturi i libert i unui individ absent fizic din societate, este *incorect*, prin faptul c atribuie aceea i valoare antroponomic atât existen ei, cât i non-existen ei. Din perspectiv socionomic , un asemenea sistem juridic este *inechitabil*, pentru c trateaz în mod egal indivizii care îi pot exercita drepturile, cu indivizii care nu i le pot exercita. În sfâr it, protejarea unor drepturi *in absentia* este o discriminare juridic i o *injusti ie* politic fa de ceilal i indivizi ale c ror drepturi sunt protejate *in presentia*. Pentru a dep i aceste contradic ii de ontic juridic , dreptul este nevoit s utilizeze criterii non-juridice (morale, religioase, politice, sau de alt natur) pentru a reglementa existen a uman . Antroponomia demonstreaz faptul c principiile dreptului numite echitate, dreptate i justie nu se pot defini (justifica) prin ele însele i nu- i pot avea origine în natura uman ; în sens ideonomic, ar fi tautologic s definim dreptul prin “ceea ce este drept”; în sens socionomic, ar fi absurd s afirm m c existen a dreptului individual este posibil f r existen a celorlal i; în fine, în sens politonomic, dreptul n-ar fi posibil dac n-ar fi impus de c tre o voin exterior i superior individului numit stat.

Antroponomia relev c dreptul la existen nu poate fi "individualist", în sens liberal, pentru simplul motiv c individul, de i are capacitatea de a-i dezvolta propriile aptitudini, nu are capacitatea de a le valorifica în afara unui spa iu normativ. În sens ontic, atât individualismul liberal cât i cel social, se opun organicismului: în primul caz, prin procesul de rupere a individului de grupul primitiv omnipotent i încercarea de a-i crea un spa iu de ac iune din ce în ce mai mare; în al doilea caz, prin procesul de atomizare a grupului social, care permite fiec ruia s ac ioneze independent. Din perspectiva fenomenologiei dreptului, putem afirma c primul fenomen are ca efect *reducerea* puterii politice în raport cu individul, spre deosebire cel de-al doilea, care are ca efect *distribuirea* puterii între indivizi.

Sistemul de drept este acela care atribuie conceptului de *existen* o semnifica ie antroponomic (a omului având drepturi), spre deosebire de sistemul politic, care îi atribuie o semnifica ie politonomic (omului fiindu-i permise anumite drepturi). Aceast distinc ie nu este pur formal , atâta timp cât oamenii sunt cei care îndeplinesc o serie de func ii normative, *praxionomic*, mai înainte ca sistemul juridic s le recunoasc sau nu, unele drepturi; pe de alt parte, nu orice om c ruia îi sunt recunoscute drepturi poate participa la via a politic . Antroponomia relev faptul c *existen a* este reglat printr-un ansamblu de norme, dincolo de sensul juridic al acestor norme. De i pare tautologic afirma ia c sistemul politic este condi ia existen ei indivizilor, iar existen a oamenilor este premisa existen ei sistemului politic, totu i, s ne amintim c semnifica ia no iunii de *existen* nu este aceea i în ambele sisteme. Mai exact, pentru a putea defini existen a politic trebuie s utiliz m principii de drept: a spune c un individ se manifest drept (corect social i politic) nu are nicio relevan , dac nu-i ata m un principiu de drept de tipul respect rii

legalit ii; a spune c sistemul politic este correct, nu are nicio valoare normativ , dac nu ad ug m un principiu de drept de tipul *egalit ii* indivizilor în fa a legii. Din perspectiva ontomiei, un singur drept este posibil i necesar atât pentru sistemul politic, cât i pentru sistemul de drept i anume dreptul la existen .. Antroponomia poate dep i controversele generate de semnifica iile diferite atribuite conceptului de *existen* , din tiin a dreptului; acest lucru este posibil pentru c ontonomia nu define te existen a în mod reduc ionist, doar ca pe o form fizic de via , ci i ca pe o form social de via ; datorit antroponomiei este posibil i func ia praxionomic a dreptului, respectiv, aceea prin care individul se manifest , rela ioneaz i exist ca fiin politic . În acest sens, observ m c în Constitu iile unor state, cum sunt Italia, Fran a, Suedia, se folose te sintagma "dreptul la via " într-o accep iune restrâns , în timp ce în alte state, cum este România, se utilizeaz aceea i sintagm , în accep iunea sa extins . Existen a uman nu se confund cu existen a politic a individului; spre deosebire de sfera ideonomic , în care libertatea nu poate fi îngr dit , în sfera politonomic , ea poate fi îngr dit de sistemul politico-juridic.

Analiza antroponomic relev faptul c existen a omului este reglementat de la începutul ei de norme, principii i valori politice, de i ele nu sunt compatibile (descifrabile) cu institu iile i sistemele de drept. Existen a juridic a unui individ nu are relevan antroponomic , dac acelui individ nu-i sunt atribuite drepturi i libert i prin care el s fie "apreciat" ca fiin . Adagiul "*infans conceptus pro nato habetur quotiens de commodis eius agitur*" exprim ideea c fiin a inexistent (copilul nen scut) se poate bucura de acelea i drepturi ca fiin a existent (copilul n scut), tocmai pentru c sistemul social-politic permite acestei fic iuni juridice s func ioneze ca principiu de drept. În acest mod, un principiu politonomic confer

valoare de drept unei norme cu caracter ontic; acest lucru ne interesează în fenomenologia dreptului pentru faptul că demonstrează posibilitatea normelor juridice de instituționalizare a principiilor politice. Existența unei persoane trebuie corelată, în sens biologic, odată cu nașterea sa; în plan socio-economic, odată cu recunoașterea sa, iar în plan politonomic, odată cu libertatea de a-și exercita drepturile. Dacă acceptăm ipoteza libertății absolute a individului atunci dreptul la viață trebuie protejat juridic pentru că este un drept natural; în realitate, dreptul la viață trebuie protejat juridic pentru a se asigura continuitatea societății. Dacă sistemul juridic recunoaște existența individului se bucură de libertate absolută, atunci ar trebui să recunoască libertatea individului de a renunța la existență; o asemenea ipoteză duce într-un impas ontic, întrucât dreptul există numai atâta timp cât omul există. Un raționament contrar ar duce la concluzia absurdă că sinuciderea este o formă a libertății, pentru că dreptul penal nu incriminează fapta.

Faptul că dreptul la viață are caracter antroponomic, rezultă din recunoașterea, protecția și salvaguardarea lui de către un sistem normativ juridic sau nonjuridic; cea mai bună dovadă în acest sens este faptul că pruncuciderea este calificată (sau nu) ca infracțiune, în funcție de momentul pe care sistemul normativ îl consideră ca început al existenței. Aadar, sistemul de drept recunoaște în plan ideonomic, existența unei ființe anterioare nașterii sale, și ca atare, consideră că pruncuciderea este o infracțiune, chiar dacă, socio-economic, acea ființă nu face parte din comunitate, iar în plan politonomic, nu se poate manifesta. În sens contrar, o persoană care ucide pruncul înainte ca acesta să fie recunoscut juridic ca ființă nu este considerat criminal și nici nu poate fi sancționat juridic; jurisprudența furnizează nenumărate exemple de soluționare a acestor situații, în funcție de sistemele juridice care recunosc dreptul la viață, din momentul desprinderii fiului

din uterul mamei, în timp ce altele, consideră că viața începe juridic din momentul desprinderii totale a fiului de corpul mamei. Dacă sistemul politic nu recunoaște embrionul ca ființă, atunci sistemul juridic nu-i va recunoaște drepturile; în ultim instanță, problema recunoașterii drepturilor unui embrion este politonomică, atâta timp cât sistemul politico-juridic decide dacă dreptul la viață al fiului este mai important decât dreptul la viață al mamei, în situația în care nașterea ar pune în pericol mama. Dimensiunea politonomică a existenței umane este pusă în evidență de G. Burdeau care afirmă textual că "diferența dintre noile concepții despre drept și concepțiile vechi, rezidă în opoziția dintre *dreptul de a fi* și dreptul de a stabili caracteristicile acestuia; ar trebui să observăm faptul că dreptul la viață, alt dat garantat, exprimă doar esența abstractă a omului, acum când cerințele exprimate prin drepturile sociale nu fac decât să pună bazele existenței unui om real (Burdeau, 1956).

Această problemă de ontic juridic se pune în legătură cu dreptul de a avea sau nu copii, de a-și putea recunoaște sau nu, de a le proteja sau nu drepturile, de a avea sau nu o familie. Chiar dacă unele sisteme juridice naționale nu recunosc aceste drepturi, trebuie specificat totuși că justițiile le protejează, iar acest lucru dovedește că antroponomia fundamentează jurisprudența și influențează sistemele naționale de drept dincolo de voința politică a unui stat sau altul (Berger, 2001) Dacă prin absurd s-ar pune problema prevalenței dreptului la existența a unui singur individ în concurs cu dreptul la existența al unei comunități s-ar putea argumenta (*numai* din perspectivă politonomică), faptul că cel dintâi poate fi sacrificat în interesul celui de-al doilea. Din perspectivă antroponomică, raționamentul este absurd pentru că un drept nu poate fi sacrificat în interesul altui drept; el există sau nu! Argumentele de natură antroponomică se regăsesc și în

jurispruden a european care recunoa te statelor membre UE dreptul de a adopta restric ii cu privire la dreptul femeii de a avorta, dar f r s încalce dreptul la via privat al femeii îns rinate, prev zut de art. 8 din Conven ie. Este evident c o asemenea solu ie nu este corect ontonomic; în primul rând, pentru c recunoa terea unui drept la via , în general, contravine unui drept la moarte, în particular (avortul); în al doilea rând, pentru c dreptul la via privat (ca libertate juridic) nu este sinonim cu dreptul la înc lcarea libert ii (în sens existen ial, al f tului); în sfâr it, pentru c legalitatea avortului depinde de voin a politic (i nu de voin a individului), ceea ce infirm existen a unui drept “egal” la via pentru orice fiin . Faptul c reglementarea juridic a avortului este determinat de un criteriu politic este ilustrat de legisla ia diferit aplicat întreruperii sarcinii; în statele care nu doresc cre terea exponen ial a popula iei se permite avortul, spre deosebire de statele care doresc o cre tere a natalit ii care interzic legal avortul.

În aceea i sfer a antropomiei se înscriu problemele ridicate de ingineria genetic , deoarece implic norme de reproducere a fiin ei umane; biologii consider c ingineria genetic este, prin sine, un sistem tiin ific de reglementare a reproducerii, atâta timp cât medicii sunt cei mai autoriza i s stabileasc genul (tipul) de individ “normal”. Problema nu se reduce la modul de reproducere, ci la modul în care este dirijat acest reproducere. Biologii ar putea s conduc o “pia genetic ” în care p rin ii sau comunitatea s instituie conform propriilor op iuni, tipurile de oameni care trebuie create; acest sistem ar avea avantajul c elimin deciziile centralizate prin care se fixeaz viitorul speciei umane de c tre stat. Din perspectiv antroponomic , atunci când apar distorsiuni în acest process, statul, ca putere normativ , poate s intervin i s reglementeze, de pild , raportul dintre femei i b rba i. Principiile

antropomiei au efecte politice i o dovad în acest sens o constituie faptul c jurispruden a european a acordat prioritate principiilor politice în solu ionarea unor litigii “existen iale”. Jurispruden a european a impus, de pild , în legisla iile statelor membre, norme privind dreptul la via al copiilor nen scu i; amintim în acest, o hot râre în care se men ioneaz expres c instan a a inut cont atât de voin a popular , cât i voin a puterii politice înainte i cu *prioritate*, fa de principiile de drept (“Open Door i Dublin Well contra Irlanda”, vezi “Jurisprudenta CEDO” op. cit. p. 512-516). Din perspectiv antroponomic , recunoa terea unui drept al omului de a dispune de propria existen implic i reciproca, respectiv dreptul de a alege inexisten a prin sinucidere, prin eutanasi e etc. A permite unui om s curme suferin ele altui om, nu înseamn axionomic, c este permis i moartea acelu i om; se tie c din ce în ce mai multe state au adoptat legi cu privire la dreptul unei persoane de a recurge la eutanasi e. Antroponomia solu ioneaz una dintre problemele cele mai controversate în doctrina juridic privind excluderea pedepsei cu moartea pentru o femeie gravid , chiar dac această pedeaps a fost pronun at de o instan competent i a r mas definitiv i irevocabil . Strict juridic, o persoan vinovat i condamnat conform legii, trebuie s execute pedeapsa; iat îns c , în cazul femeii gravide, sistemul juridic aplic un de natur antroponomic i anume, protec ia vie ii altei persoane, respectiv a f tului, care nu trebuie curmat prin uciderea mamei. În acela i sens, trebuie apreciat jurispruden a european care recunoa te un drept absolut la via al f tului, atâta timp cât el nu contravine obiectului i scopului dreptului interna ional. (Vezi Conven ia i Pactului interna ional cu privire la drepturile civile i politice vizând abolirea pedepsei cu moartea).

Din punct de vedere antroponomic, momentul încetarii existen ei unei

persoane, nu depinde de dispariția sa, ci de momentul stabilit de către o instituție juridică, drept moment “oficial” al morții. Există în lumea medicală o confruntare cu privire la momentul morții, în înlesul său de încetare a existenței fizice: unii consideră că existența încetează în momentul morții clinice (al încetării funcțiilor cardio-respiratorii), în timp ce alții consideră că este momentul morții cerebrale (al încetării funcțiilor creierului). Alegerea uneia din cele două variante este, din perspectiva ontologiei, injust pentru simplul motiv că ar crea o discriminare între anumite categorii de indivizi. Ca urmare, trebuie să apelăm la un criteriu politonomic, pentru a putea justifica în drept de ce o persoană este considerată moartă și ca atare, juridic iresponsabil, ori de ce o persoană este juridic responsabil pentru moartea alteia. Din perspectiva politonomiei, momentul *încetării existenței juridice* este o problemă a antropologiei, pentru că depinde de modul în care sistemul politico-juridic asigură resursele necesare meninerii vieții, dincolo de protecția juridică a acesteia. Din perspectiva politonomiei, momentul *încetării existenței juridice* este o problemă a ontologiei, pentru că depinde de modul în care sistemul socio-politic asigură mijloacele materiale de menținere a vieții, dincolo de protecția juridică a acesteia. Într-un sistem socio-economic care nu dispune de mijloacele tehnico-materiale necesare pentru menținerea în viață a unei persoane, va fi acceptat ca moment al morții, încetarea activității cerebrale, chiar dacă celelalte funcții organice continuă să existe. Dimpotrivă, într-un sistem social în care există mijloacele tehnice necesare și voința politică de a prelungi viața membrilor societății, momentul morții va fi momentul încetării funcțiilor cardio-respiratorii, chiar dacă nu mai există activitate cerebrală, tocmai pentru că există tehnica medicală necesară înlocuirii funcțiilor organelor bolnave. Dreptul la existență a fost corelat pur speculativ cu un așa-numit drept al

omului de a renunța la propria sa existență; din punct de vedere juridic, învinovățirea sinuciderii ar fi un non-sens, din moment ce fapta ar rămâne fără sancțiune; atâta timp cât faptuitorul nu mai există, el nu mai poate fi pedepsit. Mai consistent din punct de vedere antropologic, ni se pare ideea potrivit căreia dreptul nu ar trebui să reglementeze sinuciderea, întrucât obiectul său constă în reglementarea relațiilor sociale, nu a raporturilor cu sine însuși. Problema sinuciderii intră în sfera de interes a politonomiei din momentul în care sistemul de drept permite unei alte persoane să-l ajute pe sinucigaș. Dacă din punct de vedere deontic, sinuciderea asistată s-ar putea justifica prin faptul că duce la dispariția unei suferințe ireversibile, din punct de vedere ontic nu există nicio justificare pentru uciderea unei persoane. Antroponomia se regăsește în dreptul pozitiv ca instituție juridică care reglementează, dar și garantează dreptul la *via privată*. În doctrina juridică, dreptul la viață privată al individului este expresia inviolabilității existenței sale. Dreptul la viață privată include atât inviolabilitatea domiciliului, ca spațiu sacru al existenței individului, cât și inviolabilitatea relațiilor personale, ca spațiu al comunicării cu semenii; se poate crede că, în primul caz, inviolabilitatea se referă la o interdicție pusă altor indivizi, iar în cel de-al doilea caz, la o interdicție pusă statului. Din punct de vedere juridic, dreptul la viață privată implică, a adăuga, inviolabilitatea, ceea ce, din punct de vedere politic, nu mai este corect. O primă soluție a fost preconizată de Comisia Europeană care a arătat că “dreptul de protecție a vieții private se reduce, în măsura în care însuși individul își expune propria viață, în contactul cu viața publică” (Vezi speța Bruggeman & Scheuten contra Germaniei în Comm. Rept. din anul 1977). Nu trebuie omis faptul că noțiunea de viață privată capătă sensuri diferite în funcție de poziția socială a individului, ceea ce confirmă teza cu privire la faptul că voința politică își impune principiile în procesul

de normare a vieii sociale prin intermediul normelor juridice. Amintim în acest sens, că protecția vieii private a persoanelor publice a fost reglementată cu prioritate față de viața privată a celorlalte persoane. Desigur că viața privată a personalităților a obținut o protecție juridică mai bună, nu doar pentru că ele prezintă un interes social mai mare, ci și pentru faptul că existența lor transcende dreptului, atâta timp cât puterea politică își exercită prerogativele legislative după propria voință (Rigaux, 1991).

Dreptul de *via privată* este definit antroponomic, atâta timp cât doctrina europeană consideră că noțiunea de *privat* nu se reduce doar la sfera intimă a relațiilor personale, ci și la dreptul individului de legătură și dezvoltare a relațiilor cu semenii săi. Semnificația jurisprudenței europene este antroponomică, în măsura în care ea consideră că relațiile *interumane* sunt definitorii pentru dreptul la viața intimă, familială și privată. În jurisprudența europeană, s-a generalizat concepția cu privire la faptul că dreptul la viața privată este un drept la intimitate, un drept la viață intimă (atât cât de mult dorește o persoană protejată de publicitate), precum și dreptul de a stabili relații cu alte ființe umane, în special din punct de vedere *emoțional*. Dacă se acceptă ideea că dreptul *poate și trebuie* să reglementeze viața emoțională a oamenilor, se ajunge la o concluzie incorectă politic, deoarece libertatea psihică a individului ar fi circumscrisă (constrânsă) prin norme juridice; ca urmare, trebuie găsită o altă explicație, de ordin socioeconomic, iar aceasta constă în faptul că omul nu poate avea o viață separată de alți oameni, în faptul că individul coexistă numai împreună cu alte ființe. Coexistența umană constituie, aadar, acea lege naturală care se reflectă în instituțiile de drept ca expresie a antroponomiei.

Antroponomia constată că dreptul la viața privată nu este doar *ontic*, ci și *deontic*, prin faptul că include în conținutul

său, o serie de valori morale privind protecția informațiilor referitoare la sănătate, la integritatea fizică și morală, la onoarea și reputația individului, dreptul la imagine etc. O primă observație trebuie făcută în legătură cu faptul că dreptul la *via privată* are caracter deontic pentru că, spre deosebire de un drept general la existență, face referire directă la calitatea vieii; pentru un paralytic, pentru un moribund, sau pentru un mutilat, dreptul la viața privată nu are nicio semnificație biologică atâta timp cât ei nu se pot bucura de ea. În acest context, egalitatea de anse este un non-sens raportat la conținutul dreptului la viața privată, și, mai grav, diferențiază, în sens deontic, indivizii după calitatea vieii lor private. Aadar, valori normative cum sunt egalitatea de tratament, nediscriminarea și respectarea vieii private, sunt garantate constituțional numai în plan ideonomic, sau altfel spus, *in abstracto*. În plan socioeconomic, sunt respectate mai degrabă normele care reglementează viața privată conform obiceiurilor, după stereotipuri sau după relații mai mult sau mai puțin formalizate juridic. Stereotipurile au putere de reglementare prin faptul că sunt create și aplicate de individul (grupul social) care deține o poziție dominantă și care acționează sociocratic. Cultura stereotipurilor devine un sistem normativ prin faptul că prejudecățile sunt acceptate, în plan social, atât de cei care discriminează, cât și de cei care sunt discriminați. În mod paradoxal, lipsa de libertate a individului în raport cu societatea, devine un stereotip al vieii private, prin faptul că acest "handicap" îl îndreptățește pe individ să ceară protecția legii. Stereotipurile cu privire la viața privată sunt justificate deontic prin simboluri, tradiții și relații familiale, în special pentru justificarea inegalității dintre sexe, a raporturilor de dominanță dintre un grup majoritar (etnic, cultural, sexual, religios etc.) asupra unui grup minoritar. Efectele antroponomice sunt evidente, prin faptul că normele de drept

sunt aplicate în subsidiar, sau chiar eliminate de prejudeci, “opinii fr judecat” după cum le numea Voltaire. Via privată a omului lipsit de control asupra stereotipurilor sociale este autonomă de emoții și sentimente individuale care se sustrag normativității sociale. În fine, din perspectivă politonomică, via privată este dominată de autoritățile publice care impun *limitări* de natură antroponomică a libertății individului; amprentarea indivizilor în virtutea unor norme de drept administrative, deși acestea nu au sârtașe de fapt penale; reînerea actelor de identitate de către instituții publice în cazul prestării unor servicii; utilizarea datelor cu caracter personal de către autoritățile publice fără acordul persoanelor.

Pentru a descifra modul în care sistemele de drept au ajuns la reglementarea vieții intime (nu doar private) a indivizilor este necesară o scurtă incursiune asupra determinanților de ordin socio-economic ai existenței umane. F. Rigaux face o sinteză a cauzelor socio-politice care au dus la recunoașterea dreptului de protecție a vieții private și intime: dezvoltarea tehnologică; masificarea socială; economia de piață; pluralismul valorilor (Rigaux, 1991). În sfera vieții sexuale, conținutul dreptului la via privată nu este determinat doar de libertatea unui individ de a-și folosi corpul, conform propriei voințe în raporturile cu ceilalți, ci și de existența celorlalți: prieten, concubin, soț, sau chiar obiecte ale raporturilor sexuale. În plus, modalitățile și condițiile în care individul se poate bucura de libertatea de a-și folosi trupul sunt fixate de sisteme normative morale, sociale, religioase, juridice sau chiar politice. Altfel spus, societatea are dreptul de a încalca libertatea individului și de a interveni în *via a sa privată*, prin intermediul normelor juridice? Observăm deocamdată că ceea ce juridic se definește ca *via privată* este, din perspectiva ideonomică, coexistență, adică o via comună cu altul, ceea ce înseamnă că mai

corect ar fi sintagma *via intimă*. Valoarea ideonomică a vieții intime nu mai este suficientă pentru a defini corectitudinea relementării juridice în cazurile cuplurilor care-și schimbă partenerii între ei, al formelor moderne de poliandrie și poligamie și chiar al prostituției. Înșiși semnificația conceptului de antroponomie se modifică, atunci când via intimă devine inumană (prin faptul că unul din parteneri nu are calitatea de om) în cazul formelor aberante de sexualitate cum sunt zoofilia, necrofilia etc. Ceea ce ne interesează din perspectiva antropomiei, este faptul că aceste semnificații ale vieții intime sunt justificate, politonomic, de grupuri radicale care consideră că oamenii au dreptul la orice formă de plăcere, atâta timp cât nu lezează pe alții și nu se angajează cu nimic pe noi înșine. Zizek folosește expresia “cafea decofeinizată” pentru a descrie această filozofie, justificat de unii, prin faptul că pasiunea nu trebuie limitată în niciun fel de norme sociale sau juridice, astfel încât orice manifestări ale sexualității sunt corecte politic, chiar dacă nu sunt corecte social-moral (Zizek, 2011). În mod paradoxal, antroponomia ne atrage atenția asupra faptului că via intimă nu poate fi definită nici prin intermediul biologiei, nici prin intermediul politologiei; în primul caz s-ar ajunge la situația absurdă în care via intimă este o intimitate fără via; în cel de-al doilea caz, am ajunge într-o societate în care omul nu mai este singura ființă a cărei existență este “*politically correct*”.

3. Antroponomia deontică

Modalitățile de existență individuală în cadrul sistemelor politice, prin care argumentăm ontic faptul că antroponomia este fundament politic al dreptului, permite și în alegerea drepturilor și libertăților individuale, în sens axiomatic, ca valori ale existenței sale juridice. De aceea, considerăm mai corect să definim drepturile fundamentale ca forme de existență ale libertății politice și

să considerăm că dreptul are funcția de a instituționaliza, în limite raționale, aceste libertăți. Putem aminti în acest sens, critica pe care o făcea H. Kelsen cu privire la sintagma “drepturi ale omului și libertăți fundamentale” pe motivul că libertățile sunt de fapt drepturi ale omului (Kelsen, 1951). Antroponomia *moraliter* a inventat “personalitatea morală” o ficțiune juridică, pentru că face referire la orice formă de comunitate sau de societate umană; începând cu Otto von Gierke, s-a afirmat că orice formă de asociere derivată din partajarea bunurilor sau a ideilor poate fi instituită la rândul său în individ, astfel că *homo juridicus* semnifică pluralul Noi prin singularul numit Eu. Dreptul “natural” la libertate nu este niciodată o lege a naturii, ci o lege socială: altfel spus, dreptul “natural” al omului se manifestă numai în cadrul unui sistem normativ (juridic, moral, religios, politic etc) care îl recunoaște și îl protejează. Antroponomia constituie, în acest sens, o premiză politică a dreptului, în virtutea faptului că justifică socio-moral, dreptul individului de dispune liber de persoana sa; mai departe, din momentul în care acest drept este instituționalizat și garantat juridic, devine posibil “*homo juridicus*” ca individ care își poate exercita (mai mult sau mai puțin) libertatea în cadrul unui sistem de interdicții. Substratul moral al instituțiilor de drept, l-a determinat pe M. Cranston să facă o clasificare a drepturilor omului în drepturi *morale* și drepturi *juridice*, potrivit unor criterii antroponomice (Cranston, 1973). Potrivit teoriei drepturilor naturale, omul ar trebui să aibă dreptul de a renunța la propria sa existență; acest lucru poate admis *in extremis* din perspectivă politonomică, așa cum se întâmplă în cazul eutanasiei, dar nu poate fi admis ideonomic, pentru motivul logic că o ființă există tocmai pentru că ea *ființează*. Dacă acceptăm neființa, atunci nu se mai pune în niciun fel problema vreunui drept sau libertăți, întrucât ele nu există decât concomitent cu ființa umană.

Orice comunitate umană se manifestă ca societate organizată, datorită faptului că fiecare individ respectă aceleași norme, ceea ce înseamnă din perspectivă antroponomică, existența unei legitimități normative care transcende existența fiecăruia în parte. În ansamblul antropologic al lui *Imago Dei*, fiecare individ este replica omului perfect, imuabil, “divin” care se constituie în garant al identității sale umane.

Ființele sexuate apar în aceleiași gen, genul uman, care include cele două sexe și care stă la baza unui Drept al genurilor, comun întregii umanități. Prin fuziunea celor două noiuni, aceea de gen masculin *vir* și aceea de gen feminin *mulier*, într-un singur concept, acela de *gen uman*, antroponomia depăște dogma geneticienilor care reduc sexul la pură biologie. Evoluția sistemelor normative pune probleme antroponomice incitante pentru sistemul de drept; există teorii care susțin faptul că diferența între sexe este “pură ideologică”, contrar teoriei egalitariste și universaliste cu privire la om. În acest sens, se consideră că diviziunea juridică a sexelor este superflua și că dogma numită *identitate sexuală* trebuie înlocuită cu sintagma *orientare sexuală liber aleasă* de către fiecare. Acest lucru se datorează, în primul rând antroponomiei care a schimbat semnificația noțiunii de gen, conform codului *gender studies*, prin impunerea unor norme socio-juridice care permit individului să își aleagă sexul, sau să-l schimbe (vezi speța *Botella* vs. *France*, CEDH, Recueil, Dalloz, J.101, 1993). Antroponomia depăște viziunea îngustă a antropologiei care definește femeia prin atribute exclusive biologice, precum și sociologia care o definește exclusiv prin atributele familiale; este aproape unanim acceptată axioma, potrivit căreia, o ființă umană este recunoscută ca femeie pentru că sistemul normativ definește prin rolul său social. În acest sens, S. Firestone, afirmă că limitele libertății sunt condiționate biologic și că biologia

reproductiv a impus o form universal de organizare social pe care a numit-o "familie biologic". Femeile ar fi, sub aspect fizic, mai slabe decât bărbații, ceea ce explic poziția lor subordonat în societate; în plus, dominația masculin elaborată și fixată prin cultur, a contribuit la limitarea libertății femeii (Firestone, 1970). K.Ferguson a încercat să impună o concepție politonomică asupra drepturilor sexului slab, afirmând că "femeile nu sunt lipsite de putere fiindcă sunt feminine, ci mai degrabă sunt feminine pentru că au fost lipsite de putere (Ferguson, 1995). Din perspectivă istorică, feminismul a fost inclus în sfera politonomei, de către K.Millett care a pornit de la ipoteza că relația dintre sexe se bazează pe putere și este susținută de o ideologie cu caracter politic (Millett, 1970). Faptul că instituționalizarea juridică a libertății femeii are caracter politic, rezultă în mod evident din faptul că legea discriminează femeia minor care să-și câștige fața de femeia major; deși prin câștigul său, femeia minor dobândește capacitate deplină de exercițiu, totuși legea nu-i recunoaște dreptul de a participa la acordul părintelui, astfel că la situații similare se aplică un tratament juridic diferit (vezi Decizia Curții Constituționale a României nr. 217 din 20.04.2005). În fine, din perspectivă socionomică, libertatea nu aparține unui sex sau altul, ci egalității de anse; aceasta presupune, în primul rând, ca ansele sociale să existe în mod real. În condițiile în care societatea este stratificată cultural, material, politic, egalitatea de anse presupune ca individul să poată depăși această stratificare; pentru individul lipsit de mijloace de existență nu există această posibilitate. Evoluția concepției antroponomice a fost posibilă creșterea rolului "societal" al persoanelor de sex feminin în virtutea valorii sociale a acestui rol, plecând de la importanța religioasă acordată autonomiei individului; în mai multe denominații religioase există femei care patronază ritualurile atât în familie, cât și în comunitate, iar unele

dintre ele sunt hitoronizate în funcții eclesiastice. Impactul normelor de drept asupra normelor religioase este pus în evidență de A. Etzioni, care arată că sistemul politic american a determinat comunitățile evreiești să-și adapteze sărbătorile establishmentului: "Evreii reformatori, în încercarea de a face ritualurile religioase mai accesibile congregațiilor ale căror membri nu înțelegeau ebraica și sunt mai puțin dornici să asiste la ritualuri prelungite, insistă asupra unor măsuri în favoarea egalității dintre sexe și încearcă să reconcilieze obiceiurile evreiești cu altele, normative, inclusiv cu programele feministe și homosexuale".

Din perspectiva antroponomiei, dreptul oricărei persoane de a dispune liber de corpul său, presupune a se numi *libertate corporală*. În sens ideonomic, sintagma libertate corporală este o contradicție în termeni, pentru că noțiunea de libertate nu suportă nicio limitare de tip "corporală"; un om nu este liber numai în interior, ci și în exterior. În sens politonomic, conceptul de libertate corporală nu are niciun sens, pentru că manifestarea omului în plan politic depinde de recunoașterea juridică a drepturilor sale, fără nicio legătură cu "corpul" lui. Numai în sens socionomic am putea accepta faptul că normele de conduită se manifestă "corporal" în raporturile cu alți indivizi. Antroponomia a fost posibilă faptul că libertatea corporală să fie acceptată ca normă a dreptului pozitiv relativ recent, în pofida regimurilor politice care n-au vrut să-l admită ca principiu de drept, din motive cu caracter religios, etic, rasial sau familial. Dreptul unei persoane de a dispune liber de corpul său, are caracter antroponomic pentru că implică, pe de o parte, un drept exclusiv al individului de a dispune de sine, în sens fizic, dar și pentru că modificarea propriei existențe nu ar periclita fizic în niciun fel, existența celorlalți. În jurisprudență, s-a conturat soluția că: "Dreptul unei persoane de a dispune de ea însăși, dacă nu încalcă drepturile și libertățile altora, ordinea

public sau bunele moravuri, având caracter fundamental, trebuie să constituie obiect de ocrotire din partea autorităților” (Vezi Decizia C.C.R. nr. 123/1996, în CDH 1995-1996, p.74). Trebuie să recunoaștem însă, că acest drept recunoscut juridic ca libertate corporală, este un drept antroponomic, deoarece condiționează existența individului ca subiect al realității juridice: în virtutea acestui caracter, individul accept (sau nu) să participe la anchete sociale, la cercetări medicale, la interviuri, la filmări, sau la orice alte acțiuni care implică prezența sa fizică. Mai mult decât atât, libertatea corporală ca modalitate de existență socială, (în sens politic) este sursa recunoașterii altor drepturi subsecvente la existență, (în sens juridic), așa cum este dreptul de a folosi anticoncepționale, dreptul de a-și schimba sexul sau dreptul de a dona organe. Maternitatea surogat este un exemplu elocvent de libertate corporală care trebuie reglementat antroponomic, pentru faptul că recunoaște dreptul părinților biologici asupra copilului născut de o mamă purtoare; dacă am privi fenomenul exclusiv juridic, atunci am putea ajunge la concluzia că mama purtoare are, la rândul său, drepturi asupra copilului născut în virtutea unui “contract de locație” sau ca o contraprestație pentru întreținerea acordată fiului timp de nouă luni, ceea ce ar fi absurd.

Acest drept al libertății corporale a fost pus adesea în corelație cu libertatea conjugală; există un puternic curent de opinie de sorginte comunitarist în favoarea divorțului cu “acordul părinților”, care pleacă de la protejarea acestui a-zis drept individual la propria plăcere și neagă implicit valoarea căsătoriei care constă în satisfacerea nevoilor celuilalt (celorlalt). Trecând cu vederea faptul că, din punct de vedere socionomic, această teorie avea consecințe negative nu numai asupra celor divorțați, ci și asupra copiilor, să observăm faptul că s-a propus încheierea unor căsătorii de tip legământ (care să nu poată

fi desfășurate cu acordul părinților) și care să poată fi dizolvate conform unor norme și proceduri juridice exterioare voinei părinților. Din perspectiva axionomiei, trebuie să recunoaștem că o libertate corporală (care implică și sexualitatea) determină o răsurnare a valorilor morale și juridice tradiționale, în măsura în care formează convingerea bărbatilor că femeile sunt un obiect de consum, precum și ideea că ei înșiși sunt numai consumatori de plăcere. Recunoașterea juridică a dreptului de a avea plăcere (erotomania) încalcă dreptul moral la iubire ca sentiment altruist, superior, umanizator (erosophia). În sens contrar, un fanatism moral ar duce la interzicerea legală a oricărui formă de plăcere, începând cu interzicerea pornografiei și terminând cu desființarea cabaretelor, a spectacolelor și a revistelor sexi care, să nu uităm, contribuie la bugetul statului cu taxe și impozite de miliarde de dolari anual.

Din perspectiva antroponomiei, libertatea conjugală se opune libertății corporale numai în sens ideonomic, pentru că pune în contradicție, în mod nepermis, o semnificație a dreptului natural cu o reglementare a dreptului pozitiv. Dacă a ezimăm noțiunea de libertate conjugală în context socionomic, atunci observăm că libertatea corporală este limitată de sistemul normativ specific căsătoriei. Același lucru poate fi observat dacă analizăm libertatea conjugală din unghiul politonomiei care limitează libertatea corporală sub imperiul constrângerilor de sistem politic, din moment ce condițiile pentru încheierea căsătoriei sunt impuse de voia puterii; există mai multe situații în care căsătoria este interzisă, comparativ cu situațiile în care este permisă.

Antroponomia poate soluționa problema reglementării homosexualității (nu a homosexualilor), pentru că, odată admis principiul egalității în drepturi a tuturor indivizilor este interzisă discriminarea acestora pe criterii sexuale. Problema homosexualității relev

distincția dintre acele drepturi pe care individul le are în viaa privată, dar care nu pot fi exercitate în viaa publică. Individul care practic homosexualitatea în viaa privată nu este sancționat juridic, însă în momentul în care, același individ, practic raporturi sexuale cu indivizi de același sex în public, este sancționat juridic. Cum este posibil ca același om să aibă un drept în viaa privată și să nu aibă același drept în viaa publică? Cel mai simplu răspuns ar fi acela antropologic, potrivit căruia libertatea sexuală ca expresie a libertății corporale aparține strict individului și nu interesează societatea, care, din punct de vedere sexual, este neutră! Nici din perspectivă axiologică n-am putea argumenta logic de ce aceeași faptă este morală în intimitate și imorală în public! Dacă vom privi politonomic problema homosexualității, vom observa că ea nu se pune în legătură cu drepturile sexuale ale indivizilor, ci în legătură cu libertatea lor socială, în măsura în care normele de drept fixează o limită de vârstă pentru această libertate sexuală. Cu alte cuvinte, în cazul minorului, homosexualitatea este interzisă din cauza faptului că nu i se recunoaște capacitatea deplină de execuție, nu capacitatea sexuală. În plus, normele de drept care sancționează homosexualitatea prevăd, prin ipoteză, dreptul individului de a fi liber în momentul actului, ceea ce înseamnă că nu homosexualitatea este incriminată, ci constrângerea minorului la actul homosexual. Chiar dacă, din punct de vedere corporal, minorul ar fi liber, din punct de vedere social nu-i este recunoscută această libertate sexuală, ceea ce, din punct de vedere juridic, nu se poate justifica. Uneori nici din punct de vedere sociologic această situație nu se poate justifica, pentru că relațiile homosexuale între bărbăți sunt pedepsite, dar nu sunt pedepsite dacă se consumă între femei. În Irlanda, de exemplu, actele numite *buggery* (sodomia, bestialitatea etc.) se pedepsesc cu închisoare, indiferent dacă se petrec în intimitate, sau în public; în schimb, relațiile homosexuale între femeile

adulte, care consimt, nu sunt încriminate (Vezi speța *Dudgeon* contra Regatului Unit, în *V. Berger*, "Jurisprudența C.E.D.O.", op. cit. p. 399). Dacă sistemul politico-juridic, prin intermediul autorităților care constată și sancționează persoanele care practic homosexualitatea, nu consideră necesar să priveze de libertate acele persoane, înseamnă că nu consideră că persoanele respective periclitează raporturile sociale normale, chiar dacă periclitează un comportament sexual individual. Aadar *dreptul natural*, care se manifestă ca libertate sexuală, nu poate fi formalizat juridic, atâta timp cât nu exprimă principii sau valori ale dreptului.

Dreptul pozitiv se confruntă din ce în ce mai des cu problema recunoașterii juridice a identității sexuale, în cazul transexualilor și în acest sens este elocvent faptul că unele legislații naționale recunosc unei persoane o altă identitate sexuală decât aceea din momentul nașterii, ca urmare a unei operații medicale. În fapt, instituționalizarea juridică a unui drept natural numit libertate corporală este o reflectare a conținutului antropologic al dreptului. Alte sisteme de drept nu iau în considerare voința individului de a-și schimba sexul, pe motivul că, din cele patru criterii de identificare sexuală (cromozomic, gonadic, genital și psihologic), numai primele trei pot fi luate în considerare (Vezi speța *Rees* contra Regatului Unit al Marii Britanii și cazul *B.* contra Franței, în *V. Berger*, *Jurisprudența CEDO*, op. cit. p. 405-410).

Important este faptul că multe instanțe de judecată de la nivel național și internațional au decis înscrierea în actele de stare civilă a noii identități dobândite de persoanele care și-au schimbat sexul pe cale medicală. Observăm, aadar, că sistemul politic are prioritate față de sistemul de drept, atâta timp cât instituțiile politice consideră legitim modificarea stării civile a unui transexual, mai înainte ca sistemul juridic să considere legale intervențiile medicale pentru modificarea sexului. În fapt, instituțiile statului care

recunosc o nouă identitate sexuală și fac mențiunile în actele de stare civilă, răspund la comanda sistemului politic care acceptă un drept virtual, un drept care nu există, din moment ce nu este instituționalizat juridic dreptul privind modificarea identității prin schimbarea sexului. Lipsa reglementărilor pune în discuție acordarea drepturilor parentale către transsexuali, precum și posibilitatea de a recunoaște în drept o realitate socială. Antroponomia relevă raporturile “naturale” dintre părintele care și-a schimbat sexul și copilul pot fi recunoscute juridic numai dacă sunt recunoscute ca valori sociale de către puterea politică. Este evident că sistemul de drept ar trebui să recunoască juridic faptul că un bărbat este mama unui copil (ca urmare a schimbării sexului), sau să accepte că tatăl copilului este o femeie (care și-a modificat sexul). Pe de altă parte, dreptul familiei, ca sistem coerent de norme juridice, trebuie să ocrotească interesele copilului, indiferent de sexul părinților săi. În sfârșit, dacă sistemul de drept ar accepta că un transsexual femeie-bărbat trebuie considerat mamă pentru copilul său (în raporturile de drept public), dar că tatăl în raporturile de drept civil (în special ale dreptului succesoral) ar trebui constituite sisteme de drept *paralele*, care să aplice anumite norme în considerarea sexului persoanei titulare de drepturi. A adăria persoană ar avea unele drepturi când este recunoscut ca femeie și alte drepturi când este recunoscut ca bărbat. Pentru antroponomie dreptul unei persoane de a avea un sex civil *bivalent* este un drept natural, numai că acesta nu este operațional în sistemul de drept, întrucât normele, principiile și instituțiile juridice sunt prin definiție identice cu valoarea sau raportul social pe care-l reglementează; cu alte cuvinte sexul civil este determinat conform unei voințe politico-juridice, nu a dreptului natural.

Din perspectiva antropomiei, agresiunea sexuală, cum este de pildă *violul*, nu este o infracțiune referitoare la

via sexuală, ci o infracțiune privind libertatea persoanei, atât pentru faptul că este un mod de constrângere fizică, cât mai ales pentru că încalcă libertatea de voință a victimei. Nu are relevanță juridică faptul că infracțiunea de viol se comite prin constrângerea unor persoane de sex masculin, sau prin constrângerea unor persoane de sex feminin, ci faptul că se comite prin încălcarea libertății de voință a victimelor. Dacă pentru sistemul de drept, lipsa consimțământului este suficient pentru incriminarea violului, pentru sistemul politic acest criteriu este insuficient; în sprijinul pedepsei în cazul comiterii violului asupra unui minor exprimă voința politică a legiuitorului de a acorda o protecție socială sporită minorului! Un paradox al antropomiei îl constituie dezincriminarea violului, ca urmare a căsătoriei sau a retragerii plângerii victimei; deși sistemul juridic sancționează întotdeauna această încălcare a libertății fizice și psihice, totuși în anumite situații, violatorii erau absolviți de răspundere, conform teoriei comunitariste, după care este mai important instituția căsătoriei decât violarea libertății de voință a victimei. Trebuie amintit faptul că sancționarea violului, ca instituție juridică, prevalează ontologic asupra altor instituții juridice; în acest sens, este elocvent legislația anglo-saxonă a familiei care exonerează de răspundere pe soțul violator, potrivit principiului enunțat de Sir Matthew Hale în 1736, conform căruia, căsătorindu-se, o femeie consimte în general să aibă relații sexuale cu soțul său. Abia în anul 1991, *Common Law* a admis mai multe excepții, considerându-se că atributul “ilegal”, atribuit violului, nu are nicio relevanță cu privire la situația matrimonială a violatorului, astfel încât soțul răspunde în aceleași condiții ca oricare alt violator (Vezi speța C.R. contra Regatului Unit al Marii Britanii, citat în V. Berger, *Jurisprudența CEDO*, op.cit. p. 29). Este a adăria, evident că încălcarea dreptului la via privată reflectă o anumită voință politică în stabilirea ierarhiei de

valori “naturale” care excede principiilor de drept. Nu putem ignora faptul că o serie de manifestări ale a-zisei libertăți de voință sunt acceptate în plan politonomic, deși nu sunt reglementate juridic; censoredia minorilor cu persoane mult mai în vârstă acceptat conform principiului că prin censoredia femeia devine major; adulterul consumat între perechi censoredite care accept *swingul*; raporturile sexuale cu persoane dezvoltate fizic dar retardate psihic etc. Ca și în cazul altor drepturi și libertăți, ocrotirea vieții intime, familiale și private nu pot fi garantate de către sistemul politic dacă pericliteză existența altor persoane sau al comunității, ceea ce înseamnă că politocrăția poate interveni oricând se pune problema ocrotirii unui interes public (vezi Deciziile C.C.R. nr.40/1993 și nr.56/1993 publicate în CDH 1992-1993, p. 273 și 294).

Dreptul „natural” la libertate sexuală are implicații socioeconomice și politonomice, întrucât pune problema reglementării modului de manifestare a acestui drept; există controverse politice legate de dreptul mass-media de a prezenta programe explicite din punct de vedere sexual, corelativ cu dreptul minorilor de a urmări programele de televiziune cu conținut erotic sau pornografic, în lumina celebrului “the First Amendament”. Ceea ce este relevant pentru antroponomie, este faptul că atât împotriva, cât și în favoarea limitării accesului copiilor la programele pornografice, se pronunță instituțiile politice înaintea celor de drept. Susținătorii cei mai vehemenți ai dreptului minorilor de a avea acces la orice informație publică, indiferent de conținutul său sexual, sunt promotorii a-zisului “libertarianism” civic care consideră că protecția minorilor față de materialele cu conținut pornografic ar restrânge dreptul copiilor la informație, la întregul univers “cultural”, așa cum se prezintă el, încercându-se astfel prevederile primului amendament. În plus, se consideră că sistemul normativ non-juridic (familiar, religios-cultural etc) poate utiliza numeroase tehnici de blocare a

accesului copiilor la materialele cu conținut pornografic. Desigur că, în sens ideonomic, dreptul la informație cu conținut sexual aparține tuturor indivizilor (inclusiv minorilor) și trebuie recunoscut de sistemul de drept; problema care trebuie soluționată juridic este modalitatea de limitare a acestui drept. În sens politonomic, statul poate să limiteze prin norme de drept accesul minorilor la acest tip de informație, reglementând instituția juridică numită protecția minorului, conform obligațiilor parentale privind creșterea și educarea acestora. În plus, există divergențe serioase cu privire la vârsta la care un minor este considerat capabil să facă distincția între actele morale și cele imorale. După cum afirmă A. Etzioni, “Dacă libertarienii civici, judecătorii și politicienii nu pot fi convinși de necesitatea protecției sugariilor, a copiilor mici și a colarilor, ar fi de greu de crezut că acești adulți îi vor apăra în vreun fel pe adolescenți. Trebuie să acceptăm, a adăuga, că antroponomia ca formă de manifestare a dreptului natural numit libertate sexuală exprimă o normativitate bazată pe principii politonomice, altfel spus, pe valori acceptate de sistemul politic, nu de sistemul juridic.

4. Antroponomia juridică

Instituționalizarea juridică a caracteristicilor (atributelor) bio-psihosociale specifice omului se concretizează în ceea ce numim antroponomia juridică. Antroponomia relevă instituționalizarea juridică a normelor de conduită umană reflectând procesul de reconstrucție a individului; oamenii își creează un sistem normativ care acționează la rândul lui pentru a-i recrea pe oameni. Din perspectivă istorică, teoria drepturilor naturale justifică natura juridică a drepturilor omului prin antroponomie; J-Locke, W.Blackstone, I.J.Rousseau, T.Hobbes și toți ceilalți erau convinși de faptul că libertățile politice au o natură juridică deosebită față de alte drepturi ale omului, numai prin faptul nașterii, act

evident pur biologic. După cum afirmă W.Blackstone, “principalul scop al societății este acela de a proteja indivizii în exercitarea acestor drepturi absolute cu care au fost înzestrați de legile imuabile ale naturii (Blackstone, 1822). Dreptul natural, *jus naturalae*, este libertatea de care dispune orice individ de a-și folosi puterea pentru apărarea propriei naturi, a vieții sale, în primul rând. O primă observație se impune cu privire la distincția ideonomică dintre drepturi ale omului și libertățile publice, pentru că ele nu au același conținut. O viziune socionomică asupra acestei distincții se regăsește la J. Morange, care definește drepturile omului ca pe un “minimum de prerogative” necesare autoderminării în sens biologic, spre deosebire de drepturile publice referitoare la securitatea și protecția individului în sens social (Morange, 1985). O perspectivă politonomică asupra drepturilor omului se regăsește la G.Bourdeau care le definește ca prerogative abstracte recunoscute naturii umane, în timp ce drepturile publice sunt doar “susceptibile” de realizare; cu alte cuvinte, dacă și numai dacă sistemul politico-juridic permite exercitarea unor drepturi, ele nu mai rămân susceptibile și devin efective. Indiferent de definițiile ideonomice, socionomice sau politonomice atribuite drepturilor omului trebuie să înțelegem semnificația de faptul că ele sunt antroponomice în sensul că se referă la un drept subiectiv, la o facultate juridică individuală a unei persoane. Datorită caracterului antroponomic, în dreptul pozitiv sunt definite în mod diferit unele prerogative ca fiind *drepturi*, atunci când se ia în considerare ființa biologică (dreptul la viață, la sănătate, la apărare) sau *libertăți*, atunci când se ia în considerare ființa spirituală (libertatea conștiinței, a creației, a opiniei etc.)

Analiza semantică a normelor și principiilor de drept demonstrează că terminologia juridică are semnificație antroponomică; *exempli gratiae*, noțiunea de capacitate de folosință se referă

întotdeauna la capacitatea unei *persoane fizice* de a avea drepturi și obligații civile. Termenul de *persoană fizică* are, din punct de vedere, numai caracter ontic, deoarece se referă exclusiv la existența corporală a individului fizic și nu face niciun referire la psihicul său. Trebuie să observăm însă că unele caractere juridice ale capacității de folosință sunt de sorginte ideonomică (inalienabilitatea, intangibilitatea), altele sunt de esență socionomică (egalitatea, generalitatea), în timp ce altele sunt politonomice (legalitatea, universalitatea). Cu alte cuvinte, antroponomia conferă calitatea de persoană unui individ prin recunoașterea capacității sale de folosință și nu invers. Dreptul încearcă să identifice normalitatea reglementărilor juridice cu identitatea general umană, pentru a putea aplica aceeași normă oricărei persoane indiferent de spațiul și timpul în care există. După cum crede S. Kripke, numele propriu este un descriptor rigid, pentru că desemnează același obiect în orice univers posibil (Kripke, 1982). În primul rând, trebuie să observăm că numele propriu nu instituie o constantă socială, ci dimpotrivă procesul numirii conferă această constantă; cu alte cuvinte, numele propriu garantează identitatea individului biologic în câmpul social, conform unui sistem normativ care-i recunoaște acest drept. Faptul că sistemul normativ este acela care recunoaște individualitatea unei persoane prin numele său, este dovedit de foră juridică a semnăturii, *signum authenticum*, fapt de care nu este posibil niciun act sau contract juridic. Numai în sens ideonomic, numele propriu trece dincolo de existența individului, în timp și spațiu, ca o “constantă” nominală, la fel ca orice altă ficțiune juridică. În sens socionomic, numele propriu nu există decât ca reper individual într-un spațiu social strict determinat și reglementat juridic (Vezi în sens contrar *Ziff Paul*, “Semantic Analysis”. Cornell University Press, Ithaca, 1960, pp.102-104). Numele propriu este un determinant al *stărilor civile*, adică al proprietăților care-l

individualizează pe om prin naționalitate, vârstă, sex etc; legea civilă asociază acestor proprietăți efecte juridice sau, mai corect, le instituie sub aparența constatării prin actele de stare civilă. Dimensiunea biologică a individului pe care starea civilă o înregistrează prin semnalmamente și a fotografiei de identitate, se modifică în timp și spațiu fiind mai puțin constant decât numele propriu. În plus, numele propriu devine un atribut al statutului social prin faptul că individul este nominalizat prin profesie înaintea numelui: doctor, inginer, avocat, economist, profesor, academician etc. Ordinea social instituită prin intermediul numelui propriu se întemeiază pe funcțiunea permanentă și capacitatea individului în actele și contractele juridice “viitoare”; în contractele de credit, de asigurări sociale, sau în cazul sancțiunilor penale care exclud prin sentință “definitivă” lipsa de vinovăție a unei persoane. În fine, din perspectivă politonomică, numele propriu descrie un individ subordonat puterii prin sistemul de drept formală dezvoltării proprii sau informații cu privire la voință, funcțiunea sau idealurile acelui individ. Accesul în viața publică se realizează numai prin atribuirea unor funcții (demnități), de regulă, conform unor proceduri solemne, prin care numele propriu capătă semnificație politică. În spațiul politic, numele propriu nu mai este expresia unor calități private, ci a unor calități publice; ca urmare, se elaborează adesea un *curriculum vitae* corespunzător așteptărilor socio-politice, adesea formal niciodată corespunzător cu realitatea, în care numele propriu este asociat cu abilități sau calități inexistente.

Omul beneficiază de recunoașterea drepturilor sale naturale, numai în măsura în care ele sunt permise politic, conform unor tipare sociale și prin intermediul dreptului. Antroponomia (ca și socionomia sau politonomia) constituie o premiză a dreptului, în virtutea faptului că instituționalizează juridic principii și valori numite drepturi naturale. Din

perspectiva politonomiei, a anumitelor drepturi naturale sunt libertăți politice, pentru că fac posibil un anumit tip de “*homo juridicus*” și anume acela care și poate exercita drepturile sale naturale, într-un sistem real de interdicții. Antroponomia pleacă de la realitatea că sistemele juridice definesc unele drepturi ale omului ca fiind “naturale” spre a le distinge de alte categorii (drepturi sociale, politice, economice etc.), în pofida faptului că și drepturile naturale au semnificație politică, în măsura în care ele reglementează conduita omului într-un context social-istoric determinat. Ca urmare, în sens politonomic, trebuie să acceptăm teza potrivit căreia “un drept este o libertate, iar o libertate este un drept” (Muraru, 1997). Antroponomic, această identitate existențială, poate fi exprimată prin teza că un drept politic este o libertate posibilă juridic, spre deosebire de libertatea care este un drept posibil politic; de la posibilitate la realitate mai există încă un pas, și anume, sistemul de drept care să le instituționalizeze. De altfel, conceptul de *drepturile omului* este cel mai des definit prin prisma antroponomiei, din moment ce libertatea și egalitatea, de pildă, sunt considerate prerogative ale ființei umane (indiferent dacă sunt guvernate sau nu de anumite reguli), pentru că ele exprimă raporturile cu semenii, nu și cu “*manifestările puterii*” (Moroianu-Zlătescu, 1996). Dacă admitem că puterea politică nu a permis oricând, oriunde și oricum, *toate* drepturile naturale, precum și faptul că sistemul de drept nu a stabilit niciodată un tablou juridic complet și definitiv al acestor drepturi, atunci trebuie să acceptăm că protecția omului este limitată *ab initio* de condițiile lui reale de existență politică. În plus, trebuie să luăm în considerare că drepturile și libertățile omului sunt condiții *existențiale*, mai înainte de a fi instituționalizate juridic, astfel că ele constituie fundamente antroponomice pentru sistemul de drept; în măsura în care, la rândul său, dreptul asigură, ca instrument politic, formele de

protecție juridică a drepturilor și libertăților omului, afirmăm că este posibil antroponomia.

Disputa dintre teoriile naturaliste și cele individualiste cu privire la drepturile omului, a început odată cu apariția lucrării lui D. G. Ritchie "Natural Rights" care pleacă de la ipoteza că numai datorită progresului realizat în timp, putem descoperi capacitățile naturale ale individului sau ale societății și că dezvoltarea acestor capacități trebuie inclusă între scopurile statului și dreptului. Această ipoteză naște o întrebare cu privire la existența unui drept, în sens absolut, care să permit indivizilor să aibă drepturi. Desigur că, din unghiul ideonomiei, evoluția naturii umane poate fi explicată ca rezultat al exercitării propriei voințe, așa cum din unghiul socionomiei, evoluția este rezultatul sistemului normativ exterior individului, sau ca rezultat al ambelor cauze. Puterea antroponomică se manifestă în plan ideonomic, prin puterea cuvântului, prin capacitatea sa de a exprima prin limbaj reguli și principii de conduită. În lucrarea sa, *Cratylus*, Platon vorbește de un Legislator al limbii pe care îl compară cu un zeu care poate să reproducă în fiecare denumire forma care se potrivește fiecărui caz. Trebuie să amintim că termenul *norma*, era echivalent în dreptul roman cu termenul *definitio*, care înseamnă descriere, numire, caracterizare. Aceste manifestări ale cunoașterii antropologice au devansat cu mult concepția Sf. Iona care afirmă în prologul Evangheliei sale că primul atribut divin este Cuvântul care era Dumnezeu, iar Dumnezeu era Cuvântul. În Coran se regăsește, de asemenea, mitul primului om care a primit de la divinitate secretul "vălului", astfel încât, individul care-i dezvăluie numele devine locuitorul său pe pământ (*khalifa*). Ideea transcendenței puterii normative nu putea explica realitatea normativă; ca urmare, atotputernicia cuvântului divin trebuie să se manifeste și prin obligația divinității de a-i respecta propria lege. Ceea ce ne

interesează din perspectiva antroponomiei este faptul că această concepție a fost transpusă în dreptul pozitiv ca normă a statului de drept, sau a puterii politice care trebuie limitată de propriile sale legi. Conceptul de antroponomie, abordează drepturile omului prin cele trei dimensiuni ale existenței sale: a ideonomiei, care permite autodeterminarea, a socionomiei, care permite autonomia și a politonomiei, care permite libertatea.

Din perspectiva antroponomiei, omul este o ființă politică a cărei existență este reglementată în drept; este imposibil să separăm existența lui civilă de existența lui politică, așa cum propun unii juriști, atunci când fac o clasificare a libertăților cetățenești, în libertăți ale vieții civile și libertăți ale vieții politice. Din perspectiva antroponomiei, drepturile civile au conținut politic, pentru că ele "normează" existența individului și numai datorită acestei "normativizări" devine posibilă consacarea lor juridică de către sistemele de drept. De altfel, sintagma "*la vie civile*" pe care o folosește J. Gicquel, semnifică în limba franceză, pur și simplu viața, existența umană, care are, fără doar și poate, o dimensiune politică (Gicquel, 1989). Mai corect ni se pare opinia acelor autori care consideră că drepturile și libertățile omului trebuie clasificate potrivit realității, că ele se exercită, de regulă, individual în raporturile cu societatea, sau mai corect, în raporturile cu *statul* (Deleanu, 1996). Un exemplu elocvent în acest sens îl constituie faptul că, deși în perioada interbelică, statele europene au încercat să reglementeze *drepturi social-economice*, acestea n-au fost instituționalizate juridic, pentru că nu puteau fi garantate politic. În aceiași termeni, se pune și problema libertății politice a oricărui individ de a se deplasa în timp și spațiu, în interiorul și în afara statului, căruia îi aparține, libertate instituționalizată juridic ca "drept la liberă circulație". Dreptul la liberă circulație este un drept antroponomic prin definiție, întrucât se referă atât la posibilitatea

concret de deplasare a individului în spațiu, cât și la libertatea lui de mișcare în afara unui sistem politic. Este evident că libera circulație a unui cetățean în străinătate, permisiunea de a părăsi ara de origine (emigrarea), sau de a reveni în ar (imigrarea) sunt principii politonomice, deoarece exprimă o libertate politică printr-o instituție juridică. Mai puțin evident este fundamentul politic al conținutului dreptului la liberă circulație; de pildă, dreptul de a-și stabili domiciliul nu este un drept absolut, deoarece legea permite acest lucru numai în interiorul unei localități (nu în orice punct geografic dorește individul) sau, dimpotrivă, prin instituirea unei obligații pentru o persoană, de a nu părăsi anumită localitate.

Protecția juridică a drepturilor omului s-a manifestat ca normă de drept pozitiv, datorită politonomiei care a recunoscut, înainte de orice, calitatea de ființă politică a individului; în virtutea acestei calități a devenit posibil *completitudinea* drepturilor sale, adică posibilitatea exercitării *tuturor* drepturilor și libertăților sale, indiferent că sunt definite ca naturale, esențiale, fundamentale, sau de altă sorgintă. Prin urmare, nu putem accepta, din perspectiva antropomiei, definițiile date drepturilor omului de către autori ca A. de Lapradelle, A. Hauriou, sau C. A. Colliard; în primul rând, pentru că nu iau în considerare că titularul drepturilor este o ființă politică; în al doilea rând, pentru că nu surprind raportul dintre întreținerea și putere, care este un raport politic; în al treilea rând, pentru că în ultimă instanță, politocrația conferă oricui drepturi și libertăți, un conținut politic. Printre primii care au surprins caracterul politic al conținutului drepturilor și libertăților omului, trebuie menționat A. Esmein care considera că egalitatea, este unul din acele drepturi care nu se pot defini decât în relație cu legea, cu justiția, cu *autoritatea publică*. Libertatea deontică trebuie înțeleasă, a adăuga, în context politic, ca un drept pe care statul îl garantează; după cum afirmă C. Lefort,

trebuie să înțelegem expresia “stat de drept” prin operația de separare a puterii față de lege la capătul care există un singur punct de legătură, omul (Lefort, 1981). Se poate observa că această teorie duce la concluzia că dreptul subzistă în natura omului și întrucât toți oamenii au aceeași natură, societatea devine posibilă. Conceptul juridic numit “protecția drepturilor omului” trebuie definit *antroponomic*, deoarece protecția unei ființe umane nu presupune doar garantarea drepturilor sale, ci și posibilitatea de a le exercita în raport cu ceilalți, dar mai ales în raport cu puterea politică. A adăuga, când definim protecția juridică a omului, avem permanent în vedere faptul că este vorba de *existența* lui ca *zoon politikon*, întrucât oricare ar fi calitatea acestuia ca subiect de drept, existența lui se obiectivează în drepturi și libertăți determinate, adică în acele drepturi și libertăți pe care le poate exercita numai într-un sistem politico-juridic dat. Conceptul juridic al protecției drepturilor omului, presupune existența unor prerogative proprii oricui individ, prerogative cu caracter inalienabil și imprescriptibil care sunt condiționează raporturile sale cu politocrația. Aceste prerogative denumite, “*drepturi naturale*”, nu se pot defini doar prin faptul că apar la nașterea omului și dispar în momentul morții lui, ci prin faptul că exprimă existența politică a oricui individ, adică a manifestărilor sale în societate, independent, (dar nu indiferent), de voința celorlalți, ceea ce am afirmat anterior că face obiectul ontomiei. Desigur că, și în sens antroponomic, drepturile naturale sunt imuabile și coexistente, dar nu independente, față de sistemul politic, deoarece ele sunt circumscrise existențial de către acest sistem, ca instituții, fiind astfel posibilă protecția lor reală în planul economic, social, dar mai ales, juridic.

Conceptia sociologică asupra omului ca “atom social” a fost transpusă în politologie pentru a justifica dreptul puterii de a ordona conduita acestor “atomi”, conform interesului politic; în acest sens,

afirma Burdieu c sociologia observ indivizii ca pe ni te particule care interac ioneaz sub imperiul for elor de atrac ie sau de respingere ale câmpului magnetic (Burdieu, 1992). Dac admitem prin ipotez c omul în sine nu mai exist ca obiect al tiin ei, atunci este imposibil ca via a lui s fie normat : dreptul n-are niciun sens într-o lume condus de legi fizice sau chimice. Ceea ce ne intereseaz în antroponomie este faptul c lipsa oric rei finalit i care s dea sens existen ei umane exclude posibilitatea reglement rii acestei existen e; de altfel, op iunea între legile morale i legile naturii nu este singura alternativ dac dep im planul “obiectual” i trecem în planul ac ional. Dac nici omul, nici existen a lui, nu constituie în sine obiectul tiin ei, atunci înseamn c tiin a este incapabil de a- i justifica finalitatea, f r de care nu exist un sens al vie ii omului (Moulier, 2004). Din perspectiv ideonomic , individul este o fiin spiritual capabil s cunoasc i s foloseasc legile; din perspectiv socionomic , individul este suportul efectiv la ac iunii legilor; numai din punct de vedere politonomic, individul î i pierde dimensiunea institu ional pe care i-o confer statul, ca “ter garant”. De altfel, a crea o fiin uman înseamn a o construi, în sensul latinesc al lui *vitam instituere*, ca pe o persoan con tient de identitatea cu semenii s i. Demersul juridic necesar pentru definirea drepturilor omului este grevat din ce în ce mai mult de cercet rile de biogentic i biotetic prin care se întrevede posibilitatea fiin ei umane de a se autoreproduce prin clonare. Biotehnica are un rol incontestabil în eradicarea unor maladii, dar posibilit ile pe care le deschide în domeniul clon rii fiin elor umane (mai ales c s-au dovedit viabile în regnul animal) determin incertitudine în sistemele juridice. Ceea ce este interesant este faptul c sistemul medical l rge te sfera conceptului de drepturi ale omului mai înainte ca acest lucru s fie realizat de sistemul juridic; pespectivele demiurgice care se întrev d în

evolu ia biotehnologiei creaz , dezv luie lacunele juridice i politice ale ontonomiei. În virtutea libert ii absolute a omului, se pune problema recunoa terii dreptului la autoreproducere prin clonare, fapt care oblig sistemele juridice s reglementeze care sunt drepturile donatorului i care sunt drepturile clonei i s recunoasc existen a a dou fiin e juridic diferite de i din punct de vedere biologic sunt identice. Posibilitatea clon rii fiin ei umane este periculoas din punct de vedere antroponomic, nu din cauza multiplic rii aceluia i tip biologic de om, ci din cauza posibilit ii utiliz rii acestei tehnologii de c tre sistemul politic în scopul cre rii “supra-omului” (vezi fascismul) sau pentru crearea “omului de tip nou” (vezi comunismul). Din aceast perspectiv , trebuie reconsiderat problema dreptului politic al individului de a- i face modific rile pe care le crede de cuvin în contextul sistemelor de reglementare, dup cum spune Levinas (Levinas, 1971). În acest context, definirea dreptului politic prin libertatea individual despre care vorbea Burdeau devine desuet (Burdeau, 1956).

Dimensiunea politonomic a drepturilor omului relev i contradic ia dintre principiul politic potrivit c ruia numai cet enii beneficiaz de toate drepturile prev zute în Constitu ia statului c ruia îi apar in, spre deosebire de str ini, de apatrizi sau alte categorii, c rora dreptul interna ional le recunoa te doar drepturile inerente existen ei umane în genere. Antroponomia define te, a adar, protec ia juridic a individului, în sens ontonomic, pentru faptul c protejeaz , în primul rand, existen a uman i mai apoi, libert ile care apar in, virtual, tuturor subiectelor de drept. Drepturile ontice sunt protejate, în primul rand, la nivel constitu ional, ca expresie a antropomiei; dreptul la via , la integritate fizic i psihic , la siguran , la via intim , nu sunt protejate datorit importan ei lor în existen a individului, ci datorit importan ei lor în existen a societ ii. F r oameni, nici dreptul n-ar fi

posibil; dreptul trebuie să asigure prin conținutul său normativ atât conservarea, cât și dezvoltarea bio-psiho-socială a individului. Inspirat de dialectica marxistă, existențialismul propune, la rândul său, o ierarhie a sistemului normativ pe criterii ontice, plecând de la ipoteza că înainte ca oamenii să se ocupe de politică, de știință, de artă sau de religie, ei trebuie să mănânce, să se îmbrace și să se adpostească. În acest sens poate fi citat G.Canguilhem care afirmă că în cazul unei ființe biologice, nu este nicio diferență între existența și regulile existenței, spre deosebire de universul uman, în care regulile sunt exterioare “corpului social” (Canguilhem, 2002). Din perspectiva antroponomiei, ne interesează în primul rând consecința normativă a acestei concepții, atât timp cât norma nu derivă nici din existența umană, nici din existența socială; tot așa cum obiectul de studiu al medicinei este boala și nu sănătatea, în cazul dreptului, norma juridică are ca obiect eliminarea dezordinii, nu a ordinii.

Antroponomia, care concepe individul ca *homo juridicus*, relevă un paradox, și anume acela că legea nu mai constituie o garanție a stării civile, ci dimpotrivă, o constrângere de care omul trebuie să se elibereze. În sens ideonomic se face distincția între identitatea *impusă* prin lege și identitatea *aleasă* de către fiecare individ în parte. Eliberarea omului de sub dominația legii fusese enunțată de Sf. Paul în “Epistola către Galateeni (3, 23-25) în care afirmă că singura lege necesară este credința și prin ea omul se eliberează de legi. Pentru hedonisti, orice lege care limitează liberul arbitru, sau mai exact, dreptul la plăcere, este perceput ca o limitare a individului și promovează o politică de reglementare a stării civile. La extrema cealaltă, libertatea individului este definită ca un drept inalienabil la nebunie (Cayla & Thomas, 2002). Indiferent dacă ne referim la viața privată sau la viața publică, problema existenței umane nu se reduce pur și simplu la o alegere între

libertatea individuală și ordinea socială; antroponomia relevă că ordinea juridică îi poate asigura individului existența ca ființă umană, pentru că îi oferă o realitate preexistentă în care el se recunoaște, pentru că îi conferă identitatea umană recunoscută de ceilalți și pentru că îi asigură libertatea pe care sistemul juridic o recunoaște. În sens socionomic, abstracțiunea numită *homo juridicus* transcende dincolo de existența sa fizică, iar în sens ideonomic, existența lui este recunoscută tocmai datorită acestei imanențe. În același fel, familia, care este percepută ideonomic ca o ficțiune nominală este recunoscută socionomic ca grup social prin sistemul de norme care-i reunește pe membrii ei. Acest sistem de norme este cel care creează realitatea socială a familiei; din perspectiva socionomiei, normele creează realitatea socială prin faptul că ele asigură consensul, dau o semnificație socială raporturilor, generează simțul comun și *doxa* recunoscută de toți indivizii cărora iune de a fi a omului.

În spiritul realității, trebuie să acceptăm rolul antroponomiei în soluționarea divergențelor dintre sistemele normative care instituționalizează juridic *maternitatea* și teoriile normative care încearcă să o dezinstituționalizeze. Modificarea semnificației acestei instituții maternității s-a făcut din perspectiva unui principiu “superior” numit drepturile omului; întrucât toți oamenii sunt egali, maternitatea trebuie desprinsă de feminitate, atât timp cât prinții de sex masculin pot, la fel de bine, să-și îndeplinească obligațiile maternale. În acest sens, instanțele europene au decis că nu se justifică nici *obiectiv*, nici *rezonabil*, diferența de tratament între mame și tatăl pentru a încredința copilul minor mamei numai pe motiv că tatăl are o altă orientare sexuală (Bârsan, 2008). Mai mult decât atât, ar trebui eliminat dogma educației copilului de către un cuplu heterosexual, atât timp cât educația poate fi asigurată la fel de bine de un cuplu homosexual. În

condițiile în care procreația artificială nu are niciun efect normativ, atât filiația culturală, cât și cea biologică, își pierd semnificația juridică, deoarece filiația se poate stabili la fel de bine printr-un contract civil. De aici se ajunge la protecția drepturilor persoanelor care trăiesc într-un cuplu heterosexual sau homosexual și se afirmă că filiația biologică, sau cea socio-morală nu mai sunt nici fixe, nici corelate între ele. În contextul pluralismului normativ (care se manifestă prin diversitatea de norme morale, religioase, juridice etc.) antroponomia poate să (re)reglementeze o serie de fenomene care scapă dreptului cum sunt bioetica, euthanasia, clonarea pe care țină o foloasă în reproducerea animalelor, utilizarea spațiului extraterestru prin norme și principii specifice ținuturilor exacte. Dreptul este obligat să respecte norme non-juridice, atunci când nu poate reglementa; în acest sens, A.-J. Arnaud afirmă că suntem în fața unui nou tip de *juridism* care, de această dată, nu mai este opera juriștilor, ci al oamenilor de știință (Nahoum-Grappe & Jouannet, 2003).

Un argument elocvent în sprijinul antropomiei îl constituie faptul că normele de drept pot impune reguli în domeniul filiației biologice, a legăturii naturale care există între părinți și copii, printr-o legătură juridică permisă prin instituția adopției. Această instituție veche de când lumea, nu poate elimina problema adevărului biologic în contextul evoluției științei medicale care permite stabilirea cu acuratețe a legăturii de sânge. Din perspectivă ideologică, dreptul unui copil de a-și cunoaște părinții are aceeași legitimitate ca și dreptul părinților de a-și păstra anonimatul; este evident că această contradicție trebuie soluționată politonic prin intervenția unei instanțe care să decidă care dintre drepturi are o forță juridică mai mare. Statul francez dispune de o legislație care reglementează chestiunea în discuție prin *Consiliul național pentru accesul la originile personale*, organ independent, compus din

magistrați, reprezentanți ai asociațiilor preocupate de aspectele în discuție, precum și din profesioniști, având o bună cunoaștere practică a acestor aspecte. Potrivit jurisprudenței, în noțiunea de viață privată trebuie inclus un element nou numit *dreptul la cunoașterea identității biologice*; instanțele au abordat problema în mod similar, atât pentru situațiile în care descendenții doreau să afle identitatea genitorilor, cât și pentru situațiile în care tații contestau, ori solicitau stabilirea paternității (Vezi raportul Bioetica și jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului). Dreptul la cunoașterea propriei identități biologice intră sub umbrela noțiunii de viață privată, atât timp cât între copilul care caută adevărul legăturii sale de sânge și genitori, nu s-au stabilit deja legăturile specifice unei vieți de familie. Testul ADN permite stabilirea legăturii de maternitate și paternitate cu o precizie de 99,99%, ceea ce a impus recunoașterea în drept a unei realități biologice cu privire la ascendența sau descendența indivizilor; sistemul juridic trebuie să le permit oamenilor să-și găsească identitatea lor biologică, nu în virtutea unui drept la cunoaștere, ci în virtutea unui drept la identitate.

Analizând, din perspectiva antropomiei, jurisprudența instanțelor europene, putem trage concluzia că ele fac referire la om ca la o ființă politică universală, sau altfel spus, ca la o ființă care are drepturi și libertăți recunoscute dincolo de sistemele de drept naționale și dincolo de faptul că ele sunt recunoscute sau nu, în dreptul intern (a se vedea *Berger Vincent* "Jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului". IRDO, ediția III-a, București, 2001, p.1-2).

Ideea că antroponomia este una din premisele politice ale dreptului se susține și prin faptul că evoluția actuală a dreptului conduce spre o protecție a persoanei prin intermediul unor instituții juridice non-statale, așa cum se poate observa în jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului. Putem afirma, a adăru,

c aceste condiții existențiale sunt considerate valori juridice de către sistemele politice suprastatale, mai degrabă decât faptul că statele naționale renunță la o parte a suveranității lor, pentru a permite o "expansiune" a drepturilor omului. Faptul că instituțiile de drept se schimbă concomitent, dar nu independent, cu instituțiile politice dovedește interdependența dintre diacronismul politic și sincronismul juridic. Ca urmare, problema de fond a reglementării drepturilor omului constă în realizarea unui echilibru între preservarea conținutului drepturilor omului și modificarea permanentă a condițiilor sale de existență. Teza referitoare la valoarea pe care o au unele drepturi și libertăți în raport cu altele, sau *axionomia*, este tot o problemă de fundamentare politică a dreptului, întrucât pune în discuție dihotomia dintre două categorii de drepturi, unele fiind ale *omului* și celelalte ale *cetățeanului*. Prin instituționalizarea juridică diferită a drepturilor omului, fa- de drepturile cetățeanului sistemele de drept operează de fapt și de drept pe baza unor criterii *politice*; paradoxal, dreptul instituie o discriminare injust între oameni, deoarece aceia care sunt considerați politic cetățeni, beneficiază de unele drepturi "în plus" față de ceilalți, care nu sunt politic cetățeni, deși sunt egali în drepturi ca oameni. Fenomenologia politică relevantă, a adică sistemele de drept reglementează conduita individului prin intermediul antropologiei, pentru că aceasta asigură înțelegerea normativă (ideonomică), legitimitatea normativă (socioeconomică) și puterea normativă (politonomică). Acest fenomen a fost explicat în doctrina juridică prin fenomenul integrării ființei umane într-un anumit sistem social-politic, comandat de reguli juridice.

Bibliografie

[1] Atlan H., 1999 "La fin du tout génétique? Vers les nouveaux paradigmes en biologie. INRA, Paris.

- [2] Besançon A., 1985, "La falsification du bien". Commentaire Julliard, Paris.
- [3] Bârsan C., 2008, "Convenția europeană a drepturilor omului, comentariu pe articole", CH Beck.
- [4] Berger Vincent, 2001, "Jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului". IRDO, ediția III-a, București.
- [5] Blackstone W., 1822 "Commentaires sur les lois anglaises" tom.I., Paris,
- [6] Burdeau G. 1956, "La démocratie" Du Seuil, Paris
- [7] Burdieu P. 1992, "Reponses". Editions du Seuil, Paris
- [8] Canguilhem G. 2002, "Les problèmes de régulation dans l'organisme et dans la société"
- [9] Cayla O, Thomas Y., 2002, "Du droit de ne pas naître". Gallimard, Paris
- [10] Cranston M. 1973, "What are Human Rights?" Taplinger Publishing Co.Inc. New York
- [11] Deleanu I., 1996, "Drept constituțional și instituții politice". Tratat, II. Europa Nova, București
- [12] Firestone S. 1970, "The dialectic of sex". Morrow, New York,
- [13] Gicquel J., 1989 "Droit constitutionnel et institutions politiques". Montchrestien, Paris
- [14] Guillebaud J -C ,2011, "Le Principe d'humanité". Editions du Seuil, Paris,
- [15] Hayek F. 1983, Droit, législation et liberté", trad. fr. PUF, Paris,
- [16] Kripke S.A. 1982, "La Logique des noms propres". Editions de Minuit, Paris
- [17] Lefort C, 1981, "L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire", Fayard, Paris
- [18] Levinas E. 1971, "Totalité et Infini". Le livre de poche, Paris
- [19] McLellan D. 1995, "Ideology". 2-th edition, University of Minnesota Press
- [20] Morange J., 1985, "Libertés publiques".
- [21] Moroianu-Zlătescu, 1996, "Protecția juridică a drepturilor omului". București
- [22] Moulher Philippe, 2004 "La Génétique, science humaine". Berlin,
- [23] Nahoum-Grappe V., și Jouannet P.2003, "Procréation, sexualité et filiation". Cite des sciences, Paris,
- [24] Rigaux F., 1991 "La liberté de la vie privée" în Revue Internationale de Droit Comparé nr.3
- [25] Said E.W. 1997, "Orientalism".trad. fr. Ch. Malamoud "L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident". Seuil, Paris
- [26] Troeltsch Erich, "Protestantisme et modernité". Gallimard, Paris,
- [27] Weber Max, 1991, "L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme". Plon, Paris,
- [28] Žižek S. 2011, "Passion in the Era of Decaffeinated Belief. European and Belief". Ashgate Publishing Limited.