

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa
Instytut Kulturoznawstwa

rozprawa doktorska

**Prawa człowieka w perspektywie kulturoznawczej:
poza uniwersalizm**

mgr Alicja Nalewajko

promotor: prof. dr hab. Waldemar Kuligowski

promotor pomocniczy: dr Michał Peno



Poznań 2024

OŚWIADCZENIE

Ja, niżej podpisana **Alicja Nalewajko** studentka Wydziału Antropologii i Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oświadczam, że przedkładaną pracę dyplomową pt.: **Prawa człowieka w perspektywie kulturoznawczej: poza uniwersalizm** napisałam samodzielnie. Oznacza to, że przy pisaniu pracy, poza niezbędnymi konsultacjami, nie korzystałam z pomocy innych osób, a w szczególności nie zlecałam opracowania rozprawy lub jej części innym osobom, ani nie odpisywałam tej rozprawy lub jej części od innych osób. Oświadczam również, że egzemplarz pracy dyplomowej w wersji drukowanej jest całkowicie zgodny z egzemplarzem pracy dyplomowej w wersji elektronicznej. Jednocześnie przyjmuję do wiadomości, że przypisanie sobie, w pracy dyplomowej, autorstwa istotnego fragmentu lub innych elementów cudzego utworu lub ustalenia naukowego stanowi podstawę stwierdzenia nieważności postępowania w sprawie nadania tytułu zawodowego.

[TAK]* - wyrażam zgodę na udostępnianie mojej pracy w czytelni Archiwum UAM

[TAK]* - wyrażam zgodę na udostępnianie mojej pracy w zakresie koniecznym do ochrony mojego prawa do autorstwa lub praw osób trzecich

*Należy wpisać TAK w przypadku wyrażenia zgody na udostępnianie pracy w czytelni Archiwum UAM, NIE w przypadku braku zgody. Niewypełnienie pola oznacza brak zgody na udostępnianie pracy.

.....

(czytelny podpis studenta)

Podziękowania

U kresu wieloletniej intelektualnej przygody z prawami człowieka chcę podziękować Waldemarowi Kuligowskiemu, który uczynił ten kres możliwym. Osobne podziękowania składam na ręce Michała Peno, którego życzliwość i cierpliwość pomogła mi przebrnąć przez prawnicze zawiłości.

Dziękuję załodze IK, w szczególności zaś nieocenionym paniom: Sylwii, Renacie i Ani za zawsze rzetelne informacje, pomoc w walce z machiną biurokracji i dobre słowo, profesor Skórzyńskiej i profesorowi Koschanemu, dziekanowi Sójce oraz profesorowi Kmieciakowi za zaangażowanie i bycie *empatycznymi świadkami*, profesorowi Dziamskiemu za inspirujące seminaria, Joannie Rękas za Uniwersytet Otwarty.

Za wsparcie i zrozumienie w naukowym boju dziękuję moim nieocenionym przyjaciołom: Oli za godziny spędzone w bibliotece, niezliczone konsultacje i narady dotyczące praw człowieka, prywatności, humanistyki i sensu życia – i za bycie jego częścią, Marcinowi za *niepokorne myśli i niepokoje* oraz za wszystkie podejmowane wspólnie projekty i salwy śmiechu w naszym „biurze”, Izie za wspólne pisanie na kamerkach przy dźwiękach Lambady i dzielenie się bólem, nieraz dosłownie, Magdzie za ostatnie dwa lata pełne absurdów, w których razem brałyśmy udział, za wszystkie wloty, upadki, przejaśnienia i nadzieje, Marcie za dostawy bałkańskich łakoci i wspólne marzenia o turnusie w Ciechocinku, Elizie za nagrywki pomagające ogarniać minimum życia poza pisaniem.

Jestem też wdzięczna moim lekarzom za wyciągnięcie mnie ze zdrowotnych tarapatów (pani Agnieszko, pani Paulino, panie Leszku, panie Marcinie – dziękuję!) oraz Blance i dziewczynom z mojej tanecznej grupy za możliwość dzielenia się dylematami i dramataми. Dziękuję także koleżankom i kolegom z British Council oraz ekipie z PCSS za bycie wspaniałą odskocznią od akademii – w szczególności Lipie za mango i Sierhieja Żadana.

Wreszcie najważniejsze: dziękuję Mamie, która od zawsze wspierała mnie w naukowym rozwoju i zawsze we mnie wierzyła; Jerzemu za bycie obok w najtrudniejszych momentach oraz za otwartość na rozmowy o filozofii i sztuce; Dominice, Natalii i Kludynie dziękuję za przyjaźń i siostrzeństwo; Hivowi za szczerłość i mobilizację, Grzegorzowi za herbaciano-pomidorowy układ i podtrzymywanie wiary w słowa. Thanks to my friends from Erasmus team and thanks from the bottom of my heart to my dearest sister Maja, who is my huge support and inspiration, thanks also to Predrag for laughs and music and to both of you for the turquoisness.

Dzięki Wam wszystkim może nie zwiększyła się moja nadzieja na prawa człowieka, ale na pewno wzrosła moja wiara w ludzi.

*Śmierć każdego człowieka umniejsza mnie, albowiem jestem zespolony z ludzkością.
Przeto nigdy nie pytaj, komu bije dzwon: bije on tobie*

John Donne

*There's so many different worlds
So many different suns
And we have just one world
But we live in different ones*

Dire Straits, „Brothers in arms”

For Maja

Spis treści

WPROWADZENIE	8
ROZDZIAŁ 1	18
PRAWA CZŁOWIEKA – TŁO ROZWAŻAŃ	18
WPROWADZENIE. DOMINUJĄCE DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO.....	18
1.1. <i>THERE IS NO ALTERNATIVE</i> – GLOBALIZACJA.....	19
1.2. KULTURA GLOBALNA WOBEC GLOBALNEGO RYZYKA	25
1.3. DEMOKRACJA LIBERALNA JAKO DOMINUJĄCY MODEL POLITYCZNY	31
1.4. PRAWA CZŁOWIEKA – MORALNE STANDARDY 2.0.....	39
1.5. POMIĘDZY UNIWERSALIZMEM A RELATYWIZMEM. KULTURA A PRAWA CZŁOWIEKA.....	45
1.6. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE ORAZ INSTRUMENTARIUM POJĘCIOWE. PODSUMOWANIE	48
ROZDZIAŁ 2	56
OD PRAW JEDNOSTEK DO PRAW CZŁOWIEKA.....	56
WPROWADZENIE	56
2.1. RYS HISTORYCZNY	56
2.2. PRAWO NATURALNE <i>VERSUS</i> POZYTYWIZM PRAWNICZY.....	65
2.2.1. KONCEPCJE JUSNATURALISTYCZNE A POZYTYWISTYCZNE.....	67
2.2.2. SEDNO SPORU	71
2.2.3. PRZEDSTAWICIELE NURTÓW	76
2.2.3.1. MINIMUM PRAWA NATURALNEGO HERBERTA HARTA	77
2.2.3.2. <i>PRINCIPLES AND POLICIES</i> RONALDA DWORKINA	80
2.2.3.3. MORALNOŚĆ PRAWA LONA LUVOISA FULLERA	83
2.4. OD NORYMBERGI DO JEROZOLIMY – CASUS ADOLFA EICHMANNA	85
2.4.1. PRAWO PRZYPISANE DO MIEJSCA – SŁABOŚĆ POZYTYWIZMU PRAWNICZEGO	90
2.4.2. POSTSCRIPTUM – W STRONĘ MINIMUM PRAWA NATURY?.....	96
2.5. PRAWA DLA WSZYSTKICH.....	104
2.5.1. POWSZECHNA DEKLARACJA PRAW CZŁOWIEKA – KONTEKST POWSTANIA.....	105
2.5.2. PRAWA CZŁOWIEKA JAKO KOMPROMIS	106
2.5.3. OD STANDARDÓW MORALNYCH DO PRAW WIĄŻĄCYCH	109
PODSUMOWANIE.....	111
ROZDZIAŁ 3	117
FILOZOFICZNE PODSTAWY PRAW CZŁOWIEKA	117
WPROWADZENIE	117
3.1. PIERWSZE INTUICJE – ETYKA MYŚLICIELI STAROŻYTNYCH	118
3.2. KONTRAKT JAKO PROJEKT PORZĄDKU SPOŁECZNEGO	124
3.2.1. ZAPOBIEC POWSZECHNEJ WOJNIE – UMOWA SPOŁECZNA THOMASA HOBBSA.....	125
3.2.2. NA RZECZ POWSZECHNEGO DOBRA – UMOWA SPOŁECZNA JOHNA LOCKE’A.....	128
3.2.3. UTRACONY STAN NATURY – UMOWA SPOŁECZNA JEANA JACQUESA ROUSSEAU	131
3.2.4. UCZUCIA MORALNE INTEPRETOWANE PRZEZ ROZUM – UMOWA SPOŁECZNA DAVIDA HUME’A	133
3.2.5. IMPERATYW KATEGORYCZNY – UMOWA SPOŁECZNA IMMANUELA KANTA.....	136
3.2.6. UMOWA SPOŁECZNA JAKO FUNDAMENT PRAW CZŁOWIEKA	140
3.3. <i>WSZYSTKIE ISTOTY RODZĄ SIĘ RÓWNE W GODNOŚCI</i>	141
3.4. SKĄD WYPROWADZAĆ PRAWA CZŁOWIEKA – PROPOZYCJE WSPÓŁCZESNE.....	147
3.4.1. DLA INNEGO – FILOZOFIA DIALOGU	148
3.4.2. WSPÓLNOTA KOMUNITARIAN – AMITAI ETZIONI, CHARLES TAYLOR, MICHAEL WALZER.....	155
3.4.3. PONAD DIALOG I WSPÓLNOTĘ – DELIBERACJA JÜRGENA HABERMASA	169

PODSUMOWANIE.....	177
ROZDZIAŁ 4	179
PRAWA CZŁOWIEKA – KONTROWERSJE	179
CZEŚĆ I.....	179
KONCEPCJA PRAW CZŁOWIEKA.....	179
WPROWADZENIE	179
4. 2. #PRAWACZŁOWIEKATONIEIDEOLOGIA?.....	181
4.3. KONCEPCJA PRAW CZŁOWIEKA – POTENCJALNE ZAGROŻENIA	189
4.3.1. PRZESZKODY W DYSKUSJI NA TEMAT PRAW CZŁOWIEKA	189
4.3.2. GRANICE PRAW CZŁOWIEKA.....	197
4.3.3. IMPERIALIZM ZACHODNIEJ KONCEPCJI PRAW CZŁOWIEKA	207
CZEŚĆ II	210
NIESKUTECZNOŚĆ PRAW CZŁOWIEKA	210
4.4. ZACHÓD CZYLI EUROPA?	210
4.5. POWSZECHNA DEKLARACJA PRAW CZŁOWIEKA – OCZEKIWANIA A RZECZYWISTOŚĆ	215
4.6. UCHODŹCY, MIGRANCY, BEZPAŃSTWOWCY – METAFORA MURU.....	218
4.6.1. NAGIE ŻYCIE WOBEC MURÓW I GRANIC	224
4.7. PROBLEM (NIE)INTERWENCJI HUMANITARNEJ – METAFORA WOJNY	231
4.7.1. REAKCJE MIĘDZYNARODOWEJ SPOŁECZNOŚCI NA WOJNĘ DOMOWĄ W JUGOSŁAWII.....	234
4.7.2. KARAWANA KRYZYSU KROCZĄCA PRZEZ RWANDĘ.....	239
PODSUMOWANIE – W STRONĘ UJĘCIA DYNAMICZNEGO.....	244
ROZDZIAŁ 5	246
MIĘDZY WIARĄ W ROZWIĄZANIA OSTATECZNE A ROZPACZĄ – KULTURA PRAW CZŁOWIEKA	246
WPROWADZENIE – UJĘCIE DYNAMICZNE PRAW CZŁOWIEKA.....	246
5.1. UNIWERSALIZM IDEI PRAW CZŁOWIEKA.....	250
5.2. ARGUMENT SERCA I ARGUMENT ROZUMU.....	254
5.3. BYĆ CZĘŚCIĄ WIĘKSZEJ CAŁOŚCI.....	259
5.3.1. PRAWA CZŁOWIEKA JAKO WARTOŚĆ POSTMATERIALISTYCZNA	260
5.3.2. ZATACZAĆ KRĘGI ODPOWIEDZIALNOŚCI.....	262
5.3.3. DOSTRZEGAJĄC RÓŻNICE, AKCEPTUJĄC PARADOKSY – DEMOKRACJA AGONISTYCZNA.....	270
5.4. MIĘDZY IDEOLOGIĄ A SPOŁECZNĄ PRAKTYKĄ.....	275
5.4.1. NA DRODZE DO NIEPOKOJU – EDUKACJA W RĘCE WYOBRAŹNI	276
5.4.2. DOŚWIADCZYĆ BEZSILNOŚCI WOBEC KONIECZNOŚCI DZIAŁANIA	283
5.4.3. BYĆ CZĘŚCIĄ GŁOSU ULICY – MIĘDZYNARODOWA OPINIA PUBLICZNA.....	290
NIE TRACIĆ NADZIEI. PODSUMOWANIE	295
ZAKOŃCZENIE	297
STRESZCZENIE	302
SUMMARY	304
POST SCRIPTUM.....	306
BIBLIOGRAFIA:	307

Wprowadzenie

„Ten kwadrat jest azylem zaufania i troski. W jego obrębie wszyscy mamy równe prawa i obowiązki” – taki napis umieszczony zostaje na jednej z instalacji promujących zbliżającą się wystawę w znanym muzeum. Instalacją jest kwadrat, 4x4 metry, otoczony ledową taśmą. Powyższy komunikat widnieje w samym środku. Jest to obraz z filmu *The Square*¹. W kontekście praw człowieka, będących głównym tematem rozważań, scena ta stanowi wymowną ilustrację do jednej z prezentowanych tu tez: prawa człowieka nie istnieją jako kompletny zbiór reguł, gotowych do zastosowania i – podobnie jak tytułowy kwadrat – mają charakter umowny².

W filmie Rubena Östlunda, wspomniany wyżej kwadrat „gra” główną, tytułową rolę. Choć kamera zostaje na niego skierowana jedynie kilka razy, całość fabuły (zarówno przygotowywana przez muzeum wystawa, podnosząca problem wzajemnych relacji społecznych, jak i prywatne perypetie dyrektora placówki) rozgrywa się właśnie wokół owej instalacji. Przez większą część akcji kwadrat pozostaje jednak pusty. Porównanie owego kwadratu ze specyficznym konstruktem, jakim są prawa człowieka nie jest bezzasadne. O prawach tych mówi się jako o czymś wrodzonym, niezbywalnym, przysługującym człowiekowi przez sam fakt przynależności do gatunku ludzkiego. Tymczasem, podobnie jak każde inne prawo, także i prawo międzynarodowe, którego prawa człowieka są ważną częścią, jest przez niego nie tyle odkryte, ile tworzone³.

Problematyka dotycząca praw człowieka jest równie fascynująca, co skomplikowana: z jednej strony deklaratywnie są to prawa przysługujące wszystkim ludziom, z drugiej jednak jedynie aspirują do miana praw powszechnej ważności. Ich obowiązywanie jest zależne od rządów poszczególnych państw, kierunku obieranej polityki wewnętrznej, wreszcie od dzielenia przez społeczeństwo wartości, jakie stoją u podstaw praw człowieka i gotowości do upominania się o nie w sytuacji, kiedy państwo robi to w sposób niewystarczający. Dochodzi do tego problem egzekwowania praw człowieka oraz podejmowania adekwatnych działań w przypadku ich łamania. Sytuacji tych nie reguluje żaden ponadpaństwowy kodeks karny, wobec czego przestrzeganie praw człowieka leży w gestii państw narodowych,

¹ *The Square* (2017), reż. Ruben Östlund.

² Krzysztof Przybyszewski, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2010.

³ Zygmunt Ziemiński, *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury*, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań 1993.

te zaś z kolei sankcje dotyczą dopiero w przypadku rażących naruszeń, na które to reaguje wspólnota międzynarodowa⁴.

Każda decyzja o podjęciu interwencji bądź o jej zaniechaniu niesie ze sobą poważne konsekwencje⁵, jest to więc obszar szczególnie newralgiczny. Dzieje się tak także dlatego, że prawa człowieka nie są uprawnieniami przysługującymi ludziom odwiecznie, ale raczej standardami moralnymi. Standardami, które wprawdzie próbuje się umocnić poprzez prawo, jednakże wciąż bardzo młodymi: wspólnota międzynarodowa operuje terminem praw człowieka dopiero od drugiej połowy XX wieku⁶. Wtedy też prawa te, przynajmniej na poziomie deklaratywnym, stały się prawami ludzi jako takich, a nie jedynie przywilejami określonych grup. Oczywiście nie sprawiło to, że jednostki marginalizowane mogły cieszyć się takimi samymi wolnościami, jak reszta społeczeństwa, ale zyskały argument, na który mogły się powoływać w obronie swoich interesów. W systemie prawa międzynarodowego najpierw pod postacią standardów, później w formie regulacji prawnych powstały artykuły i przepisy stojące na straży wolności i godności wszystkich. Potrzeba jednak było – i nadal potrzeba – rozwijania praktyki praw człowieka, budowania ich kultury. Dzięki temu mamy szansę dowiedzieć się, czym prawa te są, jak różnie mogą być rozumiane oraz w jaki sposób je egzekwować.

Prawa człowieka są specyficznym kontraktem, na jaki zgodziły się między sobą państwa narodowe w 1948 roku⁷, a który dzięki dzielanym wartościom stał się umową społeczną rozpoznawaną przez ludzi na całym świecie. Podobnie, jak tytułowy kwadrat z filmu *The Square*, instalacja będąca czymś pomiędzy prowokacją a próbą zwrócenia publicznej uwagi na doniosły problem, miał charakter konwencjonalny, tak prawa człowieka oparte są więc na pewnego rodzaju zgodzie, zakładającej, że w obrębie regulacji ustanowionych przez szereg instytucji reprezentowanych przez badaczki i badaczy z zakresu prawa, filozofii i kultury podmiot winien wykazywać minimum troski o drugiego człowieka. Pojawia się jednak problem racji, która miałaby skłonić wszystkie jednostki i zbiorowości koegzystujące we wspólnej przestrzeni (czy to materialnej czy też kulturowej, gospodarczej, ekonomicznej etc.) do przestrzegania owych praw. Jak bowiem przekonać państwa narodowe oraz prywatne podmioty do postępowania w taki sposób, aby poza realizacją nadrzędnych interesów własnych, zechciały także dbać o interes wspólny? Jak nakłonić je do współtworzenia oraz respektowania

⁴ Malcolm N. Shaw, *Prawo międzynarodowe*, przeł. Janusz J. Gojło, Adam Kułach, Andrzej Misztal, Przemysław Nowak, Książka i Wiedza, Warszawa 2006.

⁵ Jerzy Zajadło, *Dylematy humanitarnej interwencji*, Arche, Gdańsk 2005.

⁶ Wiktor Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2011.

⁷ Ibidem, s. 41-58.

konstruktu gwarantującego zaufanie i troskę, przyznającego równe prawa i obowiązki wszystkim ludziom? Prawa człowieka stają się czymś w rodzaju obosiecznego miecza: występuje potrzeba stworzenia regulacji, które pomogą chronić kulturową odmierność, z drugiej jednak strony właśnie przez wzgląd na czynnik różnicy nie mogą stać się czymś uniwersalnym.

Nasuwa się pytanie, dlaczego tak trudno znaleźć uzasadnienie dla tego, co miałyby łączyć wszystkich ludzi, podczas gdy stosunkowo łatwo wskazać czynniki różnicujące, takie jak np. wyznawane wartości, odmienna religia, kolor skóry, orientacja seksualna, obyczajowość etc. Poza samym faktem przynależności do rodzaju ludzkiego nie istnieje nic, co mogłoby w jakiś sposób zbliżyć do siebie wszystkich ludzi i tym samym zjednoczyć ich we wspólnym celu. Wobec występowania wielu różnic oraz trudności w znalezieniu podobieństw między poszczególnymi wspólnotami, formułowanie, przestrzeganie i egzekwowanie praw człowieka wydaje się nie tylko karkołomne, ale też niemożliwe do zrealizowania w stu procentach⁸. Prawa te są specyficznym konstruktem prawnym z dziedziny *soft law*⁹. Wspólnota międzynarodowa zobowiązała się do przyjęcia aktów definiujących prawa człowieka i do określenia pewnych sankcji w przypadku ich nieprzestrzegania. Jednakże piętnowanie lub karanie dezertów łamiących prawa człowieka jest niezwykle problematyczne dlatego, że przypadki łamania tych praw są często sytuacjami bezprecedensowymi, wobec których należy wypracować rozwiązanie na bieżąco. Występuje także problem w przekładaniu teoretycznych ustaleń na konkretne sytuacje.

Sceptycyzm wobec praw człowieka powodowany jest również ich zachodnim rodowodem: prawa te uważane są za wytwór świata zachodniego, co zniechęca do przyjęcia zachodnich koncepcji przez pozazachodnie wspólnoty, także w obliczu podwójnych standardów, które Zachód nierzadko stosuje. W globalizującym się świecie regulacje dotyczące wspólnego, możliwie bezkolizyjnego funkcjonowania w jednej przestrzeni (niekoniecznie rozumianej jedynie geograficznie) wydają się szczególnie potrzebne. Użyteczna byłaby tu nowego rodzaju solidarność, jednakże budowana na innych fundamentach niż poczucie winy. „Czy nie można wyobrazić sobie kultury solidarności nie będącej pochodną kultu nieszczęścia?”¹⁰ – pyta Mona Chollet, dodając, że

⁸ Jürgen Habermas, *Uwzględniając Innego*, przeł. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

⁹ Malcolm N. Shaw, op. cit.

¹⁰ Mona Chollet, *Tyrania rzeczywistości*, przeł. Anastazja Dwulit, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2013, s. 163.

zamiast myśleć w kategoriach relacji, procesów, myślimy wciąż w kategoriach istoty rzeczy, zastygłych sytuacji. Dlatego nie wierzymy w możliwość rozmowy, rozwijania kontaktów. Kultura staje się monolityczną, potężną siłą, usuwającą innego, czasem wręcz odbierającą mu status istoty ludzkiej. Przekonanie, że kulturowa mieszanka wzbogaca obie strony zostaje uznane, podobnie jak wszystko, co nie zachęca do wrogiej konfrontacji, za *naiwność*¹¹.

Tymczasem rezygnacja z wiary w kreatywną funkcję dialogu prowadzi nie tylko do pesymizmu w zakresie praw człowieka, ale podaje w wątpliwość możliwość kształtowania jakichkolwiek międzyludzkich relacji. Być może projekt etyki globalnej opartej na prawach człowieka odznacza się pewnego rodzaju naiwnością, jednak, jak podkreśla Krzysztof Przybyszewski, jest to „jedyna realna propozycja stworzenia nowego ładu światowego, która przyczyniałaby się do poszerzania nie tylko sfery bezpieczeństwa narodowego, ale przede wszystkim pokoju”¹². I choć prawdopodobnie zawsze będzie występowało napięcie między postulowanymi prawami człowieka, a powszechną na nie zgodą oraz możliwością ich egzekwowania, to jednak należy spodziewać się, iż społeczeństwa, które nie borykają się już z problemem niedostatku, coraz wyżej będą cenić wartości niematerialne i to właśnie obszar kultury będzie tu kluczowy¹³. Kultura jest bowiem podłożem, na którym „rozwija się (...) nasze społeczeństwo według zdolności do empatii: myślenia i odczuwania z innymi. Empatia jest tworzywem, z którego powstaje społeczne zaufanie. Wymaga, by *każdy objął swoją wyobraźnią człowieczeństwo innych*”¹⁴. Kultura wydaje się więc obszarem dobrze rokującym dla praw człowieka.

Jest to także sfera dla działań podejmowanych przez przedstawicielki i przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych czy może szerzej przez intelektualistki i intelektualistów jako takich. To oni mogą odegrać rolę w wyrażaniu wątpliwości i w stawianiu oporu tam, gdzie jest on potrzebny. Za Vaclavem Havlem definiuję intelektualistę jako człowieka, który

dostrzega szerszy kontekst spraw niż jest powszechnie widziany. To człowiek, który stara się zajrzeć *pod podszewkę*, dotknąć głębszych znaczeń, związków, przyczyn i skutków, widzieć je jako element większej całości. Ale nie tylko: jest to też człowiek (...), który właśnie dlatego, że dostrzega głębsze czy szersze związki, odczuwa również większą odpowiedzialność za świat¹⁵.

¹¹ Ibidem, s. 141.

¹² Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 238.

¹³ Richard Rorty, *Prawa człowieka, rozum i uczucia*, przeł. Wojciech Jach, „Odra” 2005 (2), s. 62.

¹⁴ Jeremy Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu*, przeł. Ewa Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003, s. 252.

¹⁵ Vaclav Havel, *Siła bezsilnych i inne eseje*, (Dariusz Fedor, Andrzej S. Jagodziński red.), Wydawnictwo Agora, Warszawa 2011, s. 405.

Havel uważa, iż wobec rozrastającej się sieci globalnych powiązań świata potrzeba tak rozumianych intelektualistek i intelektualistów, szczególnie w świecie polityki. W kontekście praw człowieka tacy właśnie, rozpoznający szerszy kontekst spraw i poczuwający się do odpowiedzialności za świat i o taką odpowiedzialność apelujące intelektualistki i intelektualiści potrzebni są także w humanistyce.

Podsumowując, w niniejszej pracy stawiam tezę o rozmijaniu się teorii z praktyką na gruncie praw człowieka oraz o ich nieistnieniu w ujęciu statycznym, jako zbioru gotowych do zastosowania reguł. Jednym ze stawianych na gruncie tych rozważań celów jest ukazanie doniosłości problemu poprzez zaprezentowanie współczesnego kontekstu (globalizacja, rozrost liberalnej demokracji, znaczenie kategorii ryzyka), a także prześledzenie rozwiązań proponowanych kolejno przez przedstawicielki i przedstawicieli z dziedziny prawa, filozofii i kultury. Wreszcie postulatem dysertacji jest ujęcie dynamiczne praw człowieka, w którym prawa te są nie tyle odkrywane, ile wspólnie negocjowane i projektowane, a odpowiedzialność za ich kształt ponoszą nie tylko państwa i organizacje międzynarodowe, lecz każdy z nas. Także dlatego w niektórych częściach pracy stosuję czas terażniejszy w odniesieniu do wydarzeń z, dalekiej niekiedy, przeszłości. Jest to celowy zabieg aktualizujący, ale też zamysł, aby czytelniczki i czytelników zainteresować, a nawet zaangażować w rozgrywające się na przestrzeni dziejów wydarzenia.

Rozprawa poświęcona jest problemowi praw człowieka w perspektywie kulturoznawczej, przy założeniu, że właśnie ta perspektywa w bieżącej debacie na temat tych praw pozwala na ujęcie problemu w nowy sposób. Praca ma charakter diagnozujący i projektujący prawa człowieka w kontekście wydarzeń współczesnych, a więc przypadających na wiek XX oraz XXI, kiedy to prawa te ukształtowały się w takiej formie, w jakiej są dziś pojmowane. Uwzględniona jednak zostaje także analiza historyczna: pierwsze symptomy praw człowieka można zaobserwować już w starożytności i filozoficznym namyśle nad prawami narodów i etycznym postępowaniu wobec siebie nawzajem.

Moje rozważania to próba wskazania mankamentów zachodniej koncepcji praw człowieka oraz przyczyn nieskuteczności owych praw, ale także wyznaczenia obszarów, które mogą być perspektywiczne. Prawa człowieka nie są już bowiem tematem zarezerwowanym dla prawa, filozofii czy polityki – globalna społeczność rozpoznała je jako wartość, o którą można i należy się upominać. W ostatniej części rozprawy zaznaczam pola, których dalsze zagospodarowywanie może okazać się dobrze rokujące dla kultury praw człowieka. W niniejszych rozważaniach prawa człowieka poddane zostają badaniu w trzech aspektach: prawnym, filozoficznym i kulturoznawczym. Podział ten stanowi oś pracy. Podejmuję próbę

wykazania doniosłości praw człowieka, wyjaśnienia impasu, w którym znaleźli się badaczki i badacze spierający się o prawa człowieka za pomocą środków oferowanych przez prawo pozytywne i argumentów pochodzących z gruntu prawa naturalnego. Tragiczne wydarzenia XX wieku dobitnie pokazały, że jest to perspektywa niewystarczająca.

Wytyczając obszar badań należałoby zwrócić uwagę nie tylko na ich zasięg w rozumieniu geograficznym i kulturowym, ale także historycznym. W ostatnim przypadku akcent pada na zjawiska reprezentatywne dla współczesności, przede wszystkim od drugiej połowy XX wieku (wydarzeń tworzących kontekst dla powstania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka). Pewien problem stanowi natomiast wytyczenie obszaru badań w aspekcie geograficznym, ponieważ prawa człowieka są wytworem kultury Zachodu i bezpośrednią konsekwencją XX-wiecznych kataklizmów. Wychodzenie poza tę perspektywę wydaje się karkołomne. Wobec niedostępności wiedzy o odmiennych kulturowo społecznościach i ich sposobie pojmowania praw człowieka, w ramach tych rozważań przyjmuję perspektywę europocentryczną, podejmując jednocześnie próbę zdefiniowania owej europocentryczności.

Praca składa się z pięciu rozdziałów mających na celu próbę wytyczenia trzeciej, oprócz prawniczej i filozoficznej perspektywy ujęcia praw człowieka – perspektywy kulturowej. Rozdział pierwszy ma charakter wprowadzający i poświęcony jest kontekstowi, w którym dziś toczy się dyskusja na temat praw człowieka. Moim celem jest nakreślenie tła dla dalszych rozważań o prawach aspirujących do powszechnej ważności. Składa się na nie wiele czynników bezprecedensowych, przede wszystkim należą do nich procesy globalizacyjne warunkujące powiązania gospodarcze, ekonomiczne, polityczne oraz kulturowe pomiędzy odległymi od siebie (w geograficznym sensie) społecznościami. Globalizację uznaję za zjawisko determinujące rzeczywistość człowieka Zachodu. Skupiam się na kulturowych aspektach procesów globalizacyjnych, w czym pomagają mi diagnozy Ajruna Appadurai'a, Waldemara Kuligowskiego czy Grzegorza Dziamskiego.

Następnie sięgam po kategorię ryzyka, zdefiniowaną przez Ulricha Becka: jego zdaniem współczesne społeczeństwa mierzą się z zagrożeniami nowego typu, a na skutek właśnie globalnych powiązań ryzyko dotyczy w pewnym stopniu wszystkich¹⁶. Wśród takich niebezpieczeństw Beck wymienia potencjalne katastrofy ekologiczne, epidemie czy konflikty zbrojne z użyciem broni jądrowej. Trzecim czynnikiem, jaki składa się na tło rozważań o prawach człowieka, jest demokracja liberalna jako dominujący model porządku politycznego w zachodnich społeczeństwach. Tak zarysowany kontekst dyskusji o prawach człowieka

¹⁶ Ulrich Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. Stanisław Cieśla, SCHOLAR, Warszawa 2004.

umożliwia włączenie czynnika kultury – nauki społeczne i humanistyczne do lat 80. XX wieku zajmowały marginalne miejsce w dyskusji o prawach człowieka, głosem dominującym był dyskurs prawniczy. Zaczęło się to jednak zmieniać, dzięki czemu rola kultury w kształtowaniu się praw człowieka zostaje dostrzeżona. Jest to obszar, w którym stykają się tak różnice, jak i kulturowe podobieństwa jednostek i zbiorowości, a to pozwala żywić nadzieję na tworzenie i kształtowanie się postaw sprzyjających prawom człowieka.

Rozdział drugi ma charakter sprawozdawczy i ilustruje zmagania przedstawicieli i przedstawicieli prawa oraz filozofii z problemem roszczenia do ważności normy prawnej. Rozpoczynam od opowiedzenia historii praw człowieka od antyku po współczesność: stopniowo wolności uprzywilejowanych jednostek stają się, docelowo, prawami wszystkich ludzi. Następnie objaśniam istotę sporu dzielącego zwolenników prawa naturalnego oraz pozytywistów prawnych: ci pierwsi wysuwają argumenty metaetyczne, mające dowodzić, że prawa człowieka mają wrodzony charakter, a ich źródłem jest wola boska, rozum lub natura ludzka *per se*. Z kolei pozytywiści prawni rozumieją prawo jako ustanowione w określonym miejscu i czasie dzieło danego państwa. Prawo takie nie ma koniecznego związku z moralnością, a na jego straży stoi suweren.

Argumenty obu stron sporu zweryfikowane zostają przez wydarzenia związane z II wojną światową. Na szczególną uwagę zasługuje tu zbadanie prawnego precedensu zbrodni przeciw ludzkości na przykładzie opisanego przez Hannah Arendt procesu jerozolimskiego. Przykład III Rzeszy podaje w wątpliwość ustalenia pozytywistów prawnych dotyczące właściwości miejsca jako zasady dotąd bezwzględnie obowiązującej w procesie stanowienia prawa. Kategorie te we współczesnym świecie globalnych powiązań już nie wystarczają, potrzebne jest prawo obowiązujące w skali ponadnarodowej. Pozytywistyczna teoria prawa nie dysponuje jednak środkami, by ugruntować ważność takiego ustalenia, argumenty metaetyczne trudno natomiast zadekretować. Na poziomie instytucjonalnym powołano organizacje międzynarodowe, mające stać na straży praw człowieka, jednakże te istniejące przed II wojną światową z oczywistych względów się nie sprawdziły, zaś te powołane po niej również nie dźwigają ciężaru w sposób dostateczny. Perspektywa prawna wydaje się niewystarczająca.

W rozdziale trzecim prezentuję propozycje filozoficzne. Tematem rozważań są, po pierwsze, źródła praw człowieka w postaci filozofii greckiej, prawa rzymskiego i religii chrześcijańskiej. Pierwsze intuicje myślicieli starożytnych dotyczyły życia według wskazań cnoty, uwzględniającej etyczne traktowanie drugiego człowieka oraz projektowania szczęśliwego życia we wspólnocie. Przedstawione zostają propozycje filozofów greckich: Platona, Arystotelesa oraz przedstawicieli jednej ze szkół filozoficznych późnego antyku,

stoików. Jako reprezentant myślicieli antycznego Rzymu, ważny dla tamtejszego systemu prawnego wspomniany zostaje także Cynceron.

Drugim istotnym tematem poruszonym w tym rozdziale jest idea umowy społecznej jako projektu porządku społecznego. Przytaczam tu propozycje kontraktualistów: Thomasa Hobbes'a, Johna Locke'a, Jeana Jacquesa Rousseau, Davida Hume'a oraz Immanuela Kanta – ten ostatni w swoich rozważaniach kładł akcent na kategorię godności osoby ludzkiej. Kategorii tej pochodzącej z religii chrześcijańskiej poświęcam osobny podrozdział. Wreszcie w ostatniej części przedstawiam współczesne, wybrane, propozycje filozoficzne. Dla intuicji dotyczących praw człowieka szczególnie znacząca wydaje mi się filozofia dialogu, która w centrum stawia drugiego człowieka, Innego. Ważni w tej dyskusji są także komunitarianie, którzy wskazują kierunki poszukiwań praw człowieka w lokalności wspólnot: Amitai Etzioni postulujący aktywność społeczeństw w wymiarze lokalnym, Charles Taylor odwołujący się do imaginarium społecznego wspólnoty tradycji i obyczaju czy Michael Walzer wprowadzający podział na moralne maksimum w zakresie etycznego traktowania członków własnej wspólnoty, ale także moralne minimum wobec przedstawicieli odrębnych kulturowo wspólnot. Ostatnią propozycją jest postulowana przez Jürgena Habermasa publiczna debata, rozumiana jako niekończący się dialog w odniesieniu do podejmowanych wspólnie ustaleń. Demokracja deliberacyjna miałaby być takim modelem politycznym, który pozwoliłby na konfrontowanie przeciwstawnych argumentów w poszukiwaniu wspólnego celu, jakim jest dobrostan społeczny.

Rozdział czwarty stanowi podsumowanie wcześniejszych rozważań, ukazując niewystarczalność rozstrzygnięć zarówno prawniczych, jak i filozoficznych. Prawo naturalne jest niewystarczające, subiektywne i nie do udowodnienia, pozytywizm prawniczy nie uwzględnia natomiast ograniczoności czynnika miejsca. Prawa człowieka znajdują się więc w pewnego rodzaju impasie: cel, jakim jest ochrona ludzkiej podmiotowości bierze swój początek w prawie naturalnym, środki, jakimi może być osiągnany są dostarczane jedynie przez prawo pozytywne i dzieje się to w sposób niedostateczny.

W rezultacie, w rozdziale czwartym prezentuję kontrowersje dotyczące praw człowieka. W części pierwszej skupiam się na punktach spornych dotyczących samej koncepcji praw człowieka i stawiam tezę o błędnym pojmowaniu tych praw jako wypracowanych już, gotowych do zastosowania reguł. Ujęcie takie nazywam statycznym. Tutaj także zadaję pytanie o czynnik ideologiczny koncepcji praw człowieka oraz wskazuję na potencjalne zagrożenia w dyskusji na ich temat. Wśród nich wymieniam problem granic praw człowieka oraz ich zachodni rodowód czy wręcz imperializm zachodniej koncepcji praw ludzkich.

Druga część rozdziału nieco różni się od dotychczasowych rozważań. Skupiam się tu na przypadkach łamania praw człowieka. Rozpaczam od próby zdefiniowania roli Zachodu jako twórcy i strażnika tych praw, następnie konfrontuję oczekiwania i nadzieje, jakie towarzyszyły pracom nad Powszechną Deklaracją Praw Człowieka z powojenną rzeczywistością, która w znacznym stopniu ją zweryfikowała. Posługuję się metaforą muru, dotyczącą przede wszystkim uchodźców, migrantów i bezpaństwowców oraz metaforą wojny, mającej skutkować decyzją wspólnoty międzynarodowej o (nie) podjęciu interwencji humanitarnej. Poruszam także problem organizacji pozarządowych, niosących pomoc w obszarach dotkniętych konfliktami zbrojnymi, czyniących jednak także szkody, popełniane na skutek niewiedzy o tym, w jaki sposób mądrze pomagać ofiarom katastrof humanitarnych. Rozdział kończę postulatem ujęcia praw człowieka w perspektywie dynamicznej, w której mają one charakter niegotowy, a na ich funkcjonowanie wpływają nie tylko ustalenia badaczek i badaczy z dziedziny prawa czy polityki, ale także zmieniająca się rzeczywistość, za którą odpowiedzialność ponosi każdy.

Piąty i zarazem ostatni rozdział ma charakter podsumowujący. Podkreślam w nim rolę kultury w kontekście praw człowieka. Wprawdzie nie istnieje recepta na globalny sukces w tym zakresie, lecz są powody, by wierzyć w możliwość ciągłego negocjowania tych praw. Wracam do problemu uniwersalności praw człowieka, który zdaje się rozwiązywać Wiktor Osiatyński. Konkluduje on, iż koncepcje praw człowieka nie są uniwersalne, ale potrzeba regulacji w tym zakresie występuje w każdej wspólnocie. Następnie uzasadniam prawa człowieka od strony serca/cnoty oraz rozumu/interesu. Argument serca, spotyka się z argumentem rozumu – innymi słowy, prawa człowieka wypływają z potrzeby serca oraz z uwagi na własny interes. Ludziom od zawsze towarzyszyła intuicja, aby szanować się nawzajem pomimo dzielących ich różnic. Z drugiej strony, takie postępowanie wobec siebie nawzajem leży w długofalowym interesie rodzaju ludzkiego. Staram się dowieść, że możemy mówić o kulturze praw człowieka: prawa te stały się bowiem przedmiotem nie tylko dyskusji, lecz także praktyki zarówno państw, polityków czy organizacji międzynarodowych, ale – co najważniejsze – także zwykłych ludzi. Dalej usiłuję znaleźć sfery, których zagospodarowanie może pomóc w tworzeniu kultury praw człowieka, przy czym nie wskazuję ich losowo, raczej staram się dowieść, że już mamy z tym do czynienia. Są to wartości postmaterialistyczne, etyka odpowiedzialności oraz demokracja agonistyczna. Wreszcie przedstawiam obszary codziennych praktyk, które na przełomie XX i XXI wieku przysłużyły się budowaniu kultury praw człowieka i które można rozwijać. Są to: edukacja, codzienne wybory oraz międzynarodowa opinia publiczna będąca punktem wyjścia dla zaistnienia globalnego społeczeństwa obywatelskiego. Celem finalnym pracy jest

więc ukazanie konkluzywności dialogu, działań edukacyjnych w zakresie praw człowieka oraz rozwijanie potrzeby odpowiedzialności za własne postawy, traktując zwyczajne wybory jako „mikrorewolucje codzienności”¹⁷.

¹⁷ Termin Tomasza Maślanki, rozwijam temat w rozdziale V.
Tomasz Maślanka, *Kontrkultura*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017.

Rozdział 1

Prawa człowieka – tło rozważań

*Nagle mury oddzielające odrębne rasy ludzi na naszych oczach ustępują i stajemy ze sobą
twarzą w twarz*
Rabindranath Tagore

Wprowadzenie. Dominujące doświadczenie człowieka współczesnego

I i II wojna światowa oraz krwawe reżimy, nazim i bolszewizm, zapoczątkowały dyskusję na temat praw człowieka i paradoksalnie stały się przyczynkiem do ich ukonstytuowania. Globalizacja jako suma procesów prowadzących do większej współzależności jednostek i zbiorowości w zakresie gospodarki, polityki oraz – co najważniejsze dla tych rozważań – kultury. Zmniejszenie odległości geograficznych i wzajemne wpływy często odległych w sensie terytorialnym i kulturowym jednostek i zbiorowości powodują dobrowolne lub mimowolne stykanie się z Innym¹⁸, a to z kolei zmusza do zajęcia postawy wobec niego. Według Ryszarda Kapuścińskiego możliwości są trzy: wojna, odgródzenie się murem lub dialog¹⁹. Od II połowy XX wieku świat zachodni deklaruje gotowość dialogu, jednak niedawne lub wciąż jeszcze rozgrywające się na obrzeżach świata zachodniego konflikty podają to w wątpliwość. Wojna domowa na Bałkanach, konflikt turecko-kurdyjski, konflikt domowy w Birmie, wojna w Iraku czy Afganistanie to tylko niektóre z wydarzeń, na które świat zachodni reaguje niewystarczająco.

XXI wiek również nie przynosi pokoju: kryzys migracyjny z roku 2015, kryzys humanitarny na granicy polsko-białoruskiej, mający swój początek w roku 2021, pełnowymiarowa agresja Rosji przeciwko Ukrainie i dramatyczna sytuacja w Strefie Gazy to wydarzenia, które dołączyły do niechlubnego inwentarza. Wszystko to budzi wątpliwości, czy postęp w dziedzinie nauki i technologii idzie w parze z postępowaniem moralnym. Sceptycyzm wydaje się uzasadniony, ponieważ wraz z rozwojem cywilizacyjnym na bezprecedensową skalę, możliwe jest także bezprecedensowe okrucieństwo, ludobójstwo i terroryzm. Deklarowana z duszą na ramieniu przyzwoitość cywilizowanych narodów została i stale zostaje podawana w wątpliwość. Rodzą się także pytania o to, czy prawa człowieka są rzeczywistą i działającą w praktyce odpowiedzią na XX-wieczne kataklizmy, a jeżeli nie (lub w niepełnym

¹⁸ Pojęcie *Innego* pochodzi z filozofii dialogu, w szczególności projektu Lévinasa. Szczegółowa definicja pojawia się w rozdziale III, w części poświęconej filozofom dialogu.

¹⁹ Ryszard Kapuściński, *Ten Inny*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2006.

stopniu), to co stoi na przeszkodzie i czy można temu zaradzić. I choć każda epoka mierzy się z nieznanymi wcześniej problemami i nostalgią za mitycznym złotym wiekiem, warto przyjrzeć się trudnemu doświadczeniu współczesnego człowieka w kontekście kształtowania się i funkcjonowania w praktyce powszedniej praw będących jego przymiotem przez sam fakt przynależności do rodzaju ludzkiego. To właśnie jest celem tej części rozważań.

Rozdział pierwszy ma charakter wprowadzający, moim celem jest nakreślenie współczesnego kontekstu problematyki praw człowieka oraz próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego temat ten jest ważny. Te właśnie intencje uzasadniają (nietypowy może) porządek pracy: w pierwszej kolejności nie następuje rekonstrukcja historii praw człowieka ani wyjaśnienie ich funkcjonowania na gruncie filozofii prawa, ale właśnie próba odtworzenia współczesnych²⁰ warunków, w których prawa te funkcjonują. Obranie takiej optyki powodowane jest przez dwa pomniejsze cele: pierwszym z nich jest „łagodnie” wprowadzenie Czytelników i Czytelniczki w tematykę, bez angażowania ich od razu w zagadnienia prawne czy filozoficzne. Drugim zaś próba udowodnienia zmiany akcentów: obecnie to nie prawo czy etyka stanowią najważniejszy czynnik dla dyskusji na temat praw człowieka. Ich miejsce zajmuje kultura.

Struktura rozdziału przedstawia się następująco: pierwsza część poświęcona jest globalizacji jako ważnemu czynnikowi determinującemu rzeczywistość człowieka Zachodu i nie tylko. Kolejna dotyczy kategorii ryzyka, jakie stanowi istotny komponent współczesnych społeczeństw²¹. W części trzeciej główny akcent jest położony na zjawisko demokracji i jej obecnych wyzwań. Następnie podejmuję próbę nakreślenia nowego kontekstu sporu o prawa człowieka z uwzględnieniem roli kultury jako czynnika, który może łączyć lub różnicować jednostki i zbiorowości. Wreszcie ostatnia część prezentuje obronę metodologię oraz instrumentarium pojęciowe.

1.1. *THERE IS NO ALTERNATIVE* – globalizacja

Szereg procesów społecznych, ekonomicznych i kulturowych, jakie zachodzą od II wojny światowej zmienia dotychczasowy obraz rzeczywistości. Transformacje polityczne, rozwój technologiczny na niespotykaną wcześniej skalę, rozrastająca się sieć powiązań obejmujących stopniowo wszystkie obszary życia sprawiają, że pod koniec XX wieku pojęcie globalizacji dominuje w naukowych dyskusjach dotyczących nowego ładu, a jej świadomość

²⁰ Chodzi o wiek XX i XXI.

²¹ Ulrich Beck, op. cit.

zajmuje miejsce w potocznym myśleniu człowieka o świecie²². Debata na temat globalizacji pozwoliła uchwycić w jakimś stopniu nowy pryzmat, przez który widziana jest dynamicznie zmieniająca się rzeczywistość, nie ma jednak jednej definicji tego zjawiska, co do której wszystkie badaczki i badacze by się zgodzili. I tak jak nie ma jednej globalizacji, tak nie ma jednego wobec niej stanowiska. Toczą się spory na temat tego, czy w kontekście kultury procesy globalizacyjne doprowadzają raczej do homogenizacji czy pozwalają na wyłonienie się nowej różnorodności. Zdania na ten temat zapewne będą podzielone, bo, jak powiedziała Marian Golka, „z globalizacją jest ten kłopot, że nie można jej zobaczyć”²³.

Można ją jednak odczuć – zamach na WTC wstrząsnął światem, w szczególności zachodnim. Zaczęto więc redefiniować koncepcje światowego ładu (podział na Pierwszy, Drugi i Trzeci świat oraz model centrum-peryferia)²⁴, a antagonizmy narastające po 11. września między Stanami Zjednoczonymi i Europą oraz muzułmańskim Bliskim Wschodem sprawiają, że renesans przeżywała geopolityczna teoria Samuela Huntingtona o zderzeniu cywilizacji²⁵. W ostatniej dekadzie XX wieku Huntington sygnalizuje światu niebezpieczeństwo konfliktów o charakterze cywilizacyjnym. Proponuje on swoją koncepcję, bazującą na podziale świata na dziewięć odrębnych cywilizacji²⁶. Klasyfikacja oparta jest przede wszystkim o kryteria kulturowe, takie jak religia, obyczaje, język czy wspólnota doświadczeń.

Zgodnie z przewidywaniami Huntingtona świat wkracza w nową erę konfliktów, w której „najważniejsze różnice między narodami nie mają charakteru ideologicznego, politycznego czy ekonomicznego, lecz kulturowy”²⁷. Autor wskazuje więc na różnicujący potencjał kultury jako czynnika odgrywającego dominującą rolę w globalnym świecie, ponieważ „kulturowa tożsamość jest tym, co dla większości ludzi ma najważniejsze

²² Anthony Giddens, *Runaway World. How Globalisation is Reshaping Our Lives?*, London: Routledge 1999.
Niru Ratman, *Art and Globalisation*, [w:] „Themers in Contemporary Art”, red. G. Perry, P. Wood, Oxford University Press, New Haven, London, 2004, s. 287.

Marshall McLuhan, *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, przeł. Andrzej Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017.

²³ Marian Golka, *Cywilizacja. Europa. Globalizacja*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 111.

²⁴ Anthony Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 50.

²⁵ Samuel Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. Hanna Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2004.

²⁶ Huntington wyróżnia cywilizację zachodnią, prawosławną, islamską, japońską, latynoamerykańską, hinduistyczną, chińską, afrykańską i buddyjską. Wyszczególnia także kraje rozszczerzone, w których różnice kulturowe były tak silne, że doprowadziły do ich rozpadu oraz kraje na rozdrożu, w których istniała kultura dominująca, której zmiany chcieli przywódcy, pragnąc przyłączyć kraj do innej cywilizacji. Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 18.

znaczenie”²⁸. Warto zaznaczyć, że kategorię cywilizacji Huntington zapożycza od Arnolda Toynbee’ego²⁹, jednak w odróżnieniu od niego amerykański politolog nie rozpatruje cywilizacji od strony genezy, rozwoju i schyłku, ale pojmuje ją jako elementarną, odrębną dla badań jednostkę, coś, wobec czego podziały terytorialne, a także polityka, ekonomia czy ideologia są wtórne.

Koncepcja Huntingtona, choć popularna (zwłaszcza po 11. września), ma jednak wielu krytyków, którzy zarzucają badaczowi arbitralny podział świata na cywilizacje, dotyczący obszarów niejednorodnych pod względem kulturowym. Granice wyrysowane przez Huntingtona mają być więc fałszywe i zakrzywiające obraz powojennej rzeczywistości³⁰, niemniej jednak zarówno jego koncepcja, jak i diagnoza Fukuyamy o końcu historii wpisują się w dyskusję o globalizacji z przełomu wieków. Rzeczywistość jednak zweryfikowała ich tezy, historia bowiem wcale się nie skończyła, a wywrotowa i potencjalnie niebezpieczna koncepcja Huntingtona nie jest uznawana przez świat nauki³¹.

Arbitralne stwierdzenia dotyczące (jednej) globalizacji są pewnym nadużyciem: procesy globalizacyjne nie ustały, wciąż trwają, przebiegają w różny sposób, obejmują wiele sfer życia współczesnego człowieka, mają miejsce zarówno na makro, jak i mikro poziomie. Nie mówić jednak o globalizacji na polu nauk humanistycznych i społecznych nie podobna, często próbując oddać jej istotę używa się metafor: „wielkie zlewisko, do którego spływają różne odrębne rzeki-kultury, tworząc jeden wspólny nurt”³², las, którego dostrzegamy jedynie skrawek: „widzimy drzewa, ale nie widzimy lasu, widzimy pewne jej przejawy, lecz nie widzimy całości i kto wie, czy kiedykolwiek stworzymy takie narzędzia obserwacji, które umożliwią jej poznanie”³³. Metaforą fal posługuje się Edward Wnuk-Lipiński: pierwsza fala

²⁸ Ibidem s. 14.

²⁹ Arnold Toynbee, *Studium historii*, przeł. Józef Marzęcki, Wyd. PIW, Warszawa 2000.

³⁰ Do krytyków koncepcji Huntingtona należy m.in. Norman Davies, który pisze: „Autor [...] sprzeniewierzył się wszelkim zasadom rzetelnego i rozsądnego rozumowania, jakiego można byłoby oczekiwać po takich kręgach. Jego cywilizacje – zachodnia, słowiańsko-prawosławna, islamska, hinduistyczna, konfucjańska czy japońska – są jasno rozróżnionymi bytami o wyraźnych granicach. Nie są wymieszane. Nie nakładają się. Jak zauważył jeden z jego krytyków: „Poplątane i kręte zaułki świata zostały wyprostowane. Oстрыm ołówkiem i pewną ręką Huntington zakreśla linie wyznaczające kraniec jednej cywilizacji oraz początek pustyni «innego»”.

Norman Davies, *Europa – między Wschodem a Zachodem*, przeł. Bartłomiej Pietrzyk, Znak, Kraków 2007, s. 247. Także Ajrun Appadurai czy Clifford Geertz rozumieli cywilizację nie jako pewnego rodzaju jedność, ale raczej „konglomeraty różnic, głębokich, radykalnych i opornych wobec wszelkich podsumowań”. Źródłem owego różnicowania ma być nieprzewidywalna i nieobliczalna historia, która uprawomocnia heterogeniczność jako fakt niemożliwy do dalszego ignorowania.

Clifford Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 271.

³¹ Catherine Besteman, Hugh Gusterson (ed.), *Why America's Top Pundits Are Wrong: Anthropologists Talk Back*, University of California Press 2005.

³² Marian Golka, op. cit. 113.

³³ Ibidem, s. 112.

globalizacji to okres „wielkich odkryć geograficznych”, druga związana jest z industrializacją i rewolucją przemysłową, trzecia zaś przypada na moment upadku Związku Radzieckiego³⁴. O falach pisał także Alvin Toffler³⁵, choć wprowadzając inną klasyfikację: fale również są trzy, pierwsza miała dotyczyć cywilizacji rolniczej, druga przemysłowej, trzecia informatycznej. To właśnie na grzbiecie tej trzeciej fali ma znajdować się świat zachodni. Metaforą krajobrazu posługuje się zaś Appadurai, koncentrując się na globalizacji kulturowej³⁶. Globalna wymiana treści kulturowych toczy się w pięciu wymiarach – wyobrażonych przez ludzi krajobrazach. Są to kolejno: etnobrazy, mediaobrazy, technobrazy, finansobrazy oraz ideobrazy³⁷. Amerykański antropolog decyduje się na kategorię krajobrazu przez wzgląd na płynność i nieregularność jego kształtów oraz wyczulenie na specyficzną percepcję konstruktów tworzonych w warunkach historycznych, lingwistycznych i politycznych.

Appadurai jest jednym z tych badaczy, którzy odchodzą od „twardego” definiowania globalizacji oraz zakładania jej skutków. W debacie między tymi przedstawicielami nauk humanistycznych i społecznych, którzy globalizację postrzegają jako westernizację, macdonaldyzację i homogenizację, a tymi, którzy podkreślają heterogenizację, jaką umożliwiają procesy globalizacyjne, Appadurai znajduje się w tej drugiej grupie. Tu także uplasować można Waldemara Kuligowskiego, który pisze:

Wpływowe i powtarzane przez autorytety przeświadczenie o homogenizacji kultur stoi jednak w sprzeczności z tym, czego dowodzą badania etnologiczne i antropologiczne: ich wyniki pokazują, że świat nie został „wyrównany” przez walec globalizacji, że nie nastąpiła wcale żadna kultura globalna, że niegdysiejsze różnice nie zostały unicestwione w procesie kulturowego klonowania, w którym to samo łączy się z tym samym³⁸.

Kuligowski stoi na stanowisku, że wymiana kulturowa jaka zachodzi na skutek procesów globalizacyjnych nie eliminuje kreatywnych odczytań, redefinicji, reinterpretacji – odbiór kulturowy może być aktywny³⁹. Dla polskiego badacza globalizacja kulturowa to:

w najbardziej ogólnej formule obejmujący cały świat proces krążenia przedmiotów, znaczeń, wartości oraz jednostek i grup, prowadzący w konsekwencji do coraz większej ich współzależności, której skutkiem jest nowe zróżnicowanie. Procesowi temu towarzyszą

³⁴ Edmund Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2004, s. 24-27.

³⁵ Alvin Toffler, *Trzecia fala*, przeł. Wiktor Osiatyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

³⁶ Arjun Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005., op. cit.

³⁷ Appadurai rozwija koncepcję krajobrazów na stronach 51-56.

³⁸ Waldemar Kuligowski, *Antropologia współczesności*, Universitas, Kraków 2007, s. 9.

³⁹ Ibidem, s. 14.

przeciwstawne wektory zarówno homogenizacji, jak i heterogenizacji, a także rosnąca świadomość zjawiska wśród wszystkich jego uczestników/aktorów⁴⁰.

Kuligowski zwraca także uwagę na to, że zglobalizowało się samo pojęcie kultury: wspólnoty na całym świecie rozpoznały kulturę jako ważny element swojej tożsamości⁴¹. Czy to jednak oznacza, że mamy do czynienia także z wyłonieniem się czegoś, co można byłoby nazwać kulturą globalną? Próby odpowiedzi na to pytanie podejmuje się Grzegorz Dziamski, który w eseju zatytułowanym *Globalizacja: narodziny kultury globalnej*⁴² podsumowuje debatę na temat światowego ładu w rzeczywistości powojennej. Niezależnie od tego, w jaki sposób wyjaśnia się globalizację i jej konsekwencje, czy skupiając się na szansach czy raczej na zagrożeniach, Dziamski stwierdza, że:

dla większości ludzi jednak globalizacja to świat, w którym przyszło im żyć, to proces, który zmusza do zmiany spojrzenia na kulturę, chociaż nie wiemy dokładnie, na czym ta zmiana miałaby polegać. Nie istnieje bowiem, jak dotąd, jedna, spójna teoria kultury globalnej⁴³.

W kontekście dyskusji na temat kultury w znaczeniu światowym przytacza koncepcję Michaela Hardta i Antonio Negri'ego. Ich *Imperium*⁴⁴ ma stanowić propozycję będącą kontrapunktem dla dotychczasowych projektów. Tytułowe imperium stanowić ma nowy system władzy wyłaniający się z procesów globalizacyjnych. Imperium jest wszędzie, nakierowane jest na mieszanie się tożsamości, płynność i pluralizm. Imperium Hardta i Negriego jest więc transnarodową siecią ponadnarodowych organizacji i instytucji, obejmujących cały świat. Kształtowanie się imperium ma odbywać się jednak nie na drodze konfliktów i dominacji, ale poprzez umiejętność przekonywania, że służy ono prawu i pokojowi i utrzymywania całego systemu w równowadze⁴⁵. Imperium obejmuje więc wszystko – i wszystko produkuje: zarówno swoje struktury, jak i swoich opozycjonistów, którymi ma być wielość, mająca potencjał wywrotowy (ruchy anty- i alterglobalistyczne), ale jednocześnie wpisana w reguły zglobalizowanego imperium, podobnie jak kontrkultura wpisana jest kulturę.

⁴⁰ Waldemar Kuligowski, *Globalizacja kulturowa*, Słowniki Społeczne Ignatianum, t. VII: Globalizacja i współczesność.

<https://slovníkispoleczne.ignatianum.edu.pl/>
[Dostęp: 25.05.2024].

⁴¹ Ibidem.

⁴² Grzegorz Dziamski, *Globalizacja: narodziny kultury globalnej* [w:] *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016, s. 257-304.

⁴³ Ibidem, s. 270.

⁴⁴ Michael Hart, Antonio Negri, *Imperium*, przeł. Adam Kołbaniuk, Sergiusz Ślusarski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005.

⁴⁵ Ibidem, s. 256.

Rozpatrując problem globalizacji w kontekście ewentualnej kultury globalnej, ze szczególnym uwzględnieniem świata sztuki, Dziamski zastanawia się, „czy zachodnia cywilizacja nie rości sobie (...) pretensji do bycia swoistą metakulturą potrafiącą objaśniać wszystkie inne kultury”⁴⁶. Pyta także o to, czy modernistyczny neokolonializm i postmodernistyczny relatywizm to jedyne ścieżki, jakie można obrać. Przez zakończenie eseju o kulturze globalnej przebija stanowisko autora: jego zdaniem pojęciem najlepiej ją opisującym nie jest heterogenizacja czy homogenizacja, ale hybrydyzacja, z którą (w mniejszej lub większej skali) mieliśmy do czynienia od zawsze. Trudno jednak o precyzyjną definicję kultury globalnej, zwłaszcza, że w tym obszarze nie można mówić o żadnej liczącej się, dominującej między- czy ponadnarodowej organizacji, analogicznej do np. Banku Światowego czy ONZ. Skłaniając się do rozumienia kultury globalnej jako transnarodowej, kultury w ruchu, Dziamski podkreśla, że to, co być może jest w globalizacji najważniejsze to właśnie to, że zmusza do zmiany myślenia o kulturze⁴⁷.

Dziamski wydaje się mieć rację – procesy globalizacyjne z pewnością stanowią asumpt do zmiany w pojmowaniu rzeczywistości kulturowej. Trudno wyodrębnić namacalne skutki globalizacji. Być może jest to globalna świadomość różnorodności, która nie jest zawsze i wszędzie powszechna, ale nie jest już także subiektywna. To poczucie jedności świata mimo różnych kulturowych manifestacji niejako wymusza zajęcie postawy wobec zmieniającej się, homogenizującej, ale i heterogenizującej się rzeczywistości. Próba objęcia definicją globalizacji z samego jej środka jest karkołomna, ale jednocześnie niezwykle potrzebna: pozwala na świadome uczestniczenie w świecie, a tym samym podejmowanie takich decyzji, które mogą wpływać na jego kształt. Globalizację można próbować opowiadać z perspektywy przeszłości, trudna, ale jednocześnie konieczna jest próba stałego jej redefiniowania w teraźniejszości, obraz przyszłości zaś jest jeszcze popękany i trudny do odczytania. THERE IS NO ALTERNATIVE – brzmiał slogan Margaret Thatcher, głoszący brak innych możliwości niż wolny rynek funkcjonujący w systemie globalnego kapitalizmu. THERE ARE THOUSANDS OF ALTERNATIVES! – głoszą z kolei alterglobaliści. Niezależnie od tego, kto ma rację, globalizacja jest kontekstem, w którym obecnie toczy się życie jednostek i zbiorowości. Jest także nowym tłem dla sporu o prawa człowieka. Jest wreszcie okolicznością, poprzez którą idea praw człowieka zyskuje globalny wymiar: przez globalizację łamanie praw człowieka na drugim końcu świata wywołuje tąpnięcie w innych jego zakątkach, dzięki

⁴⁶ Grzegorz Dziamski, op. cit., s. 291.

⁴⁷ Ibidem, s. 302.

globalizacji jednak prawa człowieka mają szansę stać się tym, czym obiecują być – ideą powszechną i uniwersalną.

1.2. Kultura globalna wobec globalnego ryzyka

Anthony Giddens w kontekście namysłu nad nowoczesnością stawia tezę, że postęp technologiczny daje ludziom znacznie większe możliwości na bezpieczne i satysfakcjonujące życie niż jakiegokolwiek wcześniejsze epoki⁴⁸. Jednocześnie wskazuje na drugą stronę medalu, wymieniając zagrożenia o charakterze ekologicznym, politycznym, militarnym:

Świat, w którym dzisiaj żyjemy, jest niebezpieczny i pełen napięć. Przyczynia się to (...) do osłabienia założenia, że pojawienie się nowoczesności doprowadzi do powstania szczęśliwszego i bardziej bezpiecznego systemu społecznego, czy też zmusza do wyrażenia wobec niego zastrzeżeń⁴⁹.

Giddens pisze o niebezpieczeństwie i ryzyku, rozgraniczając jednak te pojęcia: ryzyko w pewnym sensie wyprzedza niebezpieczeństwo, zakłada jego istnienie. Największym zagrożeniem są środowiska ryzyka mające potencjalny wpływ na każdego mieszkańca Ziemi, a więc katastrofy ekologiczne czy wojna jądrowa⁵⁰. Giddens rozpatruje środowiska ryzyka na przestrzeni dziejów: w przednowoczesności człowiekowi zagrażała przede wszystkim natura (choroby zakaźne, klęski żywiołowe), inni ludzie (przeciągające wojska, zbójcy) oraz (imaginarywnie) utrata łaski religijnej lub szkodliwe działanie magii. W nowoczesności natomiast są to niebezpieczeństwa związane właśnie z uprzemysłowieniem wojny oraz brakiem znaczenia jednostki. Autor wyróżnia siedem cech współczesnego ryzyka: 1. globalizacja ryzyka w znaczeniu natężenia (np. wojna jądrowa zagrażająca ludzkości jako takiej), 2. globalizacja ryzyka jako powiększająca się liczba zdarzeń przypadkowych, 3. socjalizacja natury i ryzyko będące konsekwencją ingerencji w świat przyrody, 4. rozwój instytucjonalnych środowisk ryzyka (np. rynki inwestycyjne), 5. świadomość ryzyka jako ryzyko (a więc samo poczucie, pewien lęk podmiotu odnośnie do potencjalnych niebezpieczeństw), 6. równy rozkład świadomości ryzyka, czyli powszechny dostęp do informacji o zagrożeniach, 7. świadomość ograniczeń wiedzy eksperckiej⁵¹.

Nie jest więc tak, że wcześniejsze epoki były pozbawione zagrożeń. Zmienił się jednak ich charakter, natężenie, świadomość ich istnienia oraz potencjalna skala zniszczeń będących

⁴⁸ Anthony Giddens, op. cit., s. 5.

⁴⁹ Ibidem, s. 7.

⁵⁰ Ibidem, s. 26.

⁵¹ Ibidem, s. 88.

konsekwencją wojny jądrowej, katastrofy ekologicznej, eksplozji populacyjnej, kryzysu gospodarczego spowodowanego konfliktami zbrojnymi, wzrostem cen ropy i energii. Tego rodzaju ryzyko stanowi horyzont dla każdego człowieka, choć oczywiście wiele rodzajów ryzyka rozkłada się nierówno, w zależności od przywilejów, statusu społecznego, wiedzy, majątności itd. Choć więc nowoczesność przynosi ze sobą wysoki poziom bezpieczeństwa osiąganego w wyniku rozwoju technologicznego, to jednocześnie z drugiej strony potencjalne niebezpieczeństwa nie stanowią już tylko lokalnego problemu, a ich urzeczywistnienie może powodować trudne do przewidzenia skutki, których kontrolowanie nie będzie możliwe.

Kolejnym ryzykiem jest według Giddensa swoiste znużenie, znudzenie, zblazowanie wręcz, spowodowane powszechną świadomością niebezpieczeństw. „Wylizywanie stojących przed nami zagrożeń ma skutek otepiałający”⁵², pisze. Współczesne ryzyka osłabiają poczucie bezpieczeństwa, także dlatego, że trudno oszacować realną szansę na urzeczywistnienie się niebezpieczeństw, a więc trudno ryzykiem zarządzać. Ograniczony wpływ na potencjalne zagrożenia mają nie tylko jednostki, ale także wielkie organizacje (państwa, korporacje, wspólnoty międzynarodowe). Jednocześnie człowiek nie jest w stanie żyć w nieustającym poczuciu zagrożenia. Choć więc ma ich świadomość i przepełniają go złe przeczucia, konieczność koncentrowania się na praktycznym wymiarze codzienności osłabia trwogę, którą mógłby odczuwać myśląc wyłącznie o tym, co mu grozi. Dzieje się tak również dlatego, że zagrażające człowiekowi niebezpieczeństwa mimo wszystko wydają się nierealne i abstrakcyjne: „moglibyśmy je zobaczyć tylko, gdyby doszło do katastrof, które są zbyt straszne, by w ogóle o nich myśleć”⁵³. Giddens cytuje Susan Sontag: „Niezmienny scenariusz naszych czasów: apokalipsa zagraża... lecz nie następuje. I zagraża nadal. (...) Apokalipsa jest obecnie wlokącym się w nieskończoność serialem nie *Czas Apokalipsy*, lecz *Apokalipsa od czasu do czasu*”⁵⁴.

Giddens pisze o środowiskach ryzyka. Diagnoza ta przywodzi na myśl koncepcję Becka, traktującą o społeczeństwie ryzyka⁵⁵. Niemiecki socjolog wychodzi od katastrofy w Czarnobylu, która pokazała, że zagrożenia są obecnie demokratyczne. „Można odgrodzić się od biedy – od niebezpieczeństw epoki atomu już nie”⁵⁶, pisze Beck. Autor pochyla się nad niebezpieczeństwami w epoce *rozwiniętej nowoczesności*, skupia się na skutkach *modernizacji*,

⁵² Ibidem, s. 90.

⁵³ Ibidem, s. 94.

⁵⁴ Susan Sontag, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. Jarosław Anders, PIW, Warszawa 1999, s. 174.

⁵⁵ Ulrich Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, op. cit.

⁵⁶ Ibidem, s. 11.

w efekcie której ludzkość stała się społeczeństwem globalnym, a tym, co łączy wszystkich jest właśnie ryzyko, którego zakres jest bezprecedensowy. Beck w swojej pracy wiele miejsca poświęca definiowaniu współczesnych zagrożeń, ale przede wszystkim globalnych konsekwencji ich istnienia. Zdaniem Becka refleksyjna modernizacja społeczeństwa industrialnego pociągnęła za sobą nie tylko produkcję bogactwa, ale także produkcję ryzyka, która obecnie dominuje. To sprawia, że współczesnych zagrożeń nie można już zawęzić do określonej grupy, ponieważ wyprodukowane przez nas samych ryzyko przekracza granice państw oraz klas i ma wyraźne tendencje globalizacyjne. Z jednej więc strony modernizacja była i jest pewnego rodzaju zarządzaniem ryzykiem, z drugiej zaś doprowadziła do utraty nad nim kontroli. Społeczeństwo ryzyka jest kolejną wersją społeczeństwa niedostatku, z tą różnicą, że „wcześniej byt określał świadomość, a obecnie świadomość określa byt”⁵⁷. Beckowi chodzi o to, że współcześnie poczucie realności zagrożeń determinuje to, czym jednostka się staje.

Podobnie jak Giddens, tak i Beck opisuje wyznaczniki współczesnego ryzyka, stawiając 5 tez w tym obszarze: 1. ryzyko przejawia się w wiedzy na jego temat, 2. jest międzynarodowe i demokratyczne, 3. wpisuje się w kapitalistyczną logikę rozwoju, 4. jest cywilizacyjnie przydzielone, 5. społecznie uznane ma potencjał polityczny i zarazem wybuchowy charakter⁵⁸. Jako przykład można podać ryzyko ekologiczne wiążące się z uprawą roli przy użyciu środków chemicznych: wiedza o tym, że pestycydy szkodzą wywołuje świadomość ryzyka, ich popularność jest pewnym trendem służącym maksymalizacji produkcji i zysków, jednocześnie efekt ich stosowania można zaobserwować wszędzie tam, gdzie dostarczane są owoce czy warzywa – rolnik, który ich używa robi to, ponieważ pragnie zachować lub polepszyć swój status ekonomiczny. Biorąc pod uwagę, że jest ubogi, nie ma wyboru, musi stosować maksymalnie tanie i przynoszące korzyści środki, które są dostępne. Regulacje dotyczące ich stosowania są przecież wydawane przez rządy i organizacje międzynarodowe, zaś wiedza z zakresu ekologii i możliwych skutków stosowania środków chemicznych ma charakter polityczny i wywrotowy, czego przykładem mogą być lewicowe „zielone” partie polityczne czy organizacje pozarządowe usiłujące bardziej lub mniej radykalnymi środkami wpłynąć na politykę państw w zakresie np. ekologicznego rolnictwa⁵⁹. Tak pojmowane ryzyko prowadzi do jego nad- i re-produkcji, skutkuje bowiem rozmytą odpowiedzialnością oraz wspólnotą w przestępstwie: „Ukazuje też wyraźnie, na czym polega biograficzne znaczenie idei systemu: można działać bez końca, nie ponosząc osobistej odpowiedzialności. Człowiek działa jak gdyby

⁵⁷ Ibidem, s. 32.

⁵⁸ Ibidem, s. 32-33.

⁵⁹ Ibidem, s. 44.

będąc nieobecny. Działa w sensie fizycznym, nie działając jednocześnie ani moralnie, ani politycznie”⁶⁰.

Badacz ma na myśli nie tylko brak poczucia osobistej odpowiedzialności za kształt rzeczywistości, ale także brak świadomości konsekwencji podejmowania (czy zaniechania) określonych działań. Tymczasem ryzyko, z którego coraz bardziej podmiot zdaje sobie sprawę, umiejscowione jest właśnie w przyszłości: szkody przeniesione są z teraźniejszości, w której chce się je od siebie odsunąć, ku przyszłym latom, dekadom, może stuleciom, wobec czego nie będą miały już mocy dotknąć ani mnie ani moich potomków, przynajmniej tych, których osobiście poznam.

Jednocześnie Beck zwraca uwagę na to, iż rozmyte poczucie odpowiedzialności nie niweluje świadomości ryzyka generalnie. W skali globalnej jednostki żyją z poczuciem nadciągającej lub już dziejącej się katastrofy, nie ponosząc za nią bezpośrednio winy, próbując zniwelować skutki zgubnych działań poprzednich pokoleń. To, co pozostawało nierzeczywiste i abstrakcyjne, dziś urealnia się w postaci zagrożeń, co do których wiemy, że nie damy rady przed nimi uciec. Podejmowane w przeszłości działania wymuszają na wspólnotach ryzyka reakcję tu i teraz, ażeby zniwelować potencjalne przyszłe problemy. „Działamy dzisiaj po to, aby zapobiec problemom jutra lub pojutrze, aby je złagodzić – albo też nie robimy tego”⁶¹, pisze Beck.

Po stronie działań autor wymienia przede wszystkim codzienne wybory jednostek oraz w szczególności ich udział w działaniu w różnego rodzaju ruchach i organizacjach zmierzających do minimalizacji współczesnych zagrożeń. Po stronie zaniechań znajdują się deklaracje państw i organizacji międzynarodowych: „przepisy ochronne i przepisy bezpieczeństwa są niedopracowane i tam gdzie istnieją, nierzadko stanowią makulaturę”⁶². Ryzyko, które ma jednocześnie moc unifikującą (łączy podmioty wobec wspólnych, bezprecedensowych, wielkoskalowych zagrożeń) i różnicującą (udział w zagrożeniach jest nierówny, biedniejsi najczęściej są potencjalnie bardziej poszkodowani) w pewnym sensie powoduje tworzenie się społeczeństwa globalnego.

W obliczu niebezpieczeństw jednostki i zbiorowości pochodzące z różnych wspólnot kulturowych, zamieszkujące różne obszary globu, stają się jednym. Beck podkreśla jednak, że raczej mało prawdopodobnym jest faktyczne zjednoczenie: „Nie oznacza to oczywiście, że

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, s. 45.

⁶² Ibidem, s. 56.

w obliczu rosnącego ryzyka cywilizacyjnego zapanuje wielka harmonia”⁶³. Utopia społeczeństwa światowego zwrócona w stronę minimalizowania zagrożeń przyszłości jest raczej niemożliwa do urzeczywistnienia. Dzieje się tak z dwóch powodów: po pierwsze, z przyczyn klasowych ryzyko nie jest podzielone po równo, po drugie, jest ono wpisane w logikę kapitalizmu – wytwarzanie i nadprodukcja ryzyka, minimalizowanie go, zarządzanie nim, mówienie o nim – wszystko to jest szansą dla rynku, a z konsumpcją przynoszącą niebotyczne zyski, także konsumpcją ryzyka, trudno wygrać. Wobec tego trudno także odróżnić, co rzeczywiście jest rozprzestrzeniającym się zagrożeniem, a co jedynie nie nakierowaną na zyski kulturową czujnością. „Nigdy nie wiadomo, na pewno, czy zwiększyło się ryzyko, czy też nasze spojrzenie uległo wyostreniu”⁶⁴, pisze Beck. Zatem, mimo różnic i konfliktu interesów tworzy się wspólnota ryzyka, jednak niewielkie są szanse na to, aby miała ona realny wpływ na jego zupełne wyrugowanie, zwłaszcza, że sama je wytwarza. Jednocześnie ma ona wywrotowy i rewolucyjny potencjał i jest czynnikiem wskazującym na konieczność porozumienia ponad granicami państw.

Beck konkluduje, iż największym problemem jest nierozpoznanie szans i zagrożeń społeczeństwa ryzyka i podkreśla gospodarcze oraz polityczne tego skutki:

Poza polem widzenia pozostaje zarówno strukturalne zróżnicowanie położenia, przebiegające w poprzek instytucjonalnych granic gospodarki i polityki, jak i różnorodne indywidualne interesy poszczególnych grup i branż. Tak więc nie może być na przykład mowy o jakiejś jedności interesów gospodarczych w odniesieniu do definicji ryzyka⁶⁵.

Podejmuje się też próby predykcji tego, co w może się w tym kontekście wydarzyć: mamy do czynienia z trzema możliwymi scenariuszami rozwoju. Pierwszym miałyby być powrót do społeczeństwa przemysłowego, spowodowany ruchami antymodernistycznymi oraz (przy braku alternatyw i dyrektyw co do postępowania wobec przyszłości) powrót ku temu, co znane i co już raz, z takimi czy innymi skutkami, sprawdziło się. Drugi scenariusz zakłada demokratyzację rozwoju techniczno-ekonomicznego oraz rozszerzenie samodyscyplinowania. Punktem wyjścia dla takiej możliwości jest uzmysłowienie sobie błędu, jaki tkwi w założeniu o tym, że istnieje jakieś polityczne centrum sterowania. Dzięki temu możliwe są nowe, pośrednie formy kontroli, takie jak media i opinia publiczna, ruchy obywatelskie, protesty itd. Przy założeniu, że polityka utraciła swoje granice, tego rodzaju nowego typu inicjatywy miałyby być formą eksperymentalnej demokracji.

⁶³ Ibidem, s. 61.

⁶⁴ Ibidem, s. 72.

⁶⁵ Ibidem, s. 333.

Ostatni scenariusz to polityka zróżnicowana: miałyby to być polityka dopuszczająca do głosu zróżnicowane pod względem wyznawanych wartości podmioty. Taka ścieżka swoje źródło ma w zasadzie podziału władzy oraz w wolności słowa i w zaistnieniu mass mediów⁶⁶. Wszystko to miałyby stanowić samoograniczenie się polityki poprzez działalność różnorodnych form subpolityki (takich jak nauka, gospodarka, ekonomia itd.). Gwarantem sprawnego ich funkcjonowania musiałyby być jednak wewnętrzna krytyka obejmująca poszczególne dziedziny. Beck przyznaje tutaj rację Popperowi, że krytyka oznacza postęp i podkreśla, że tylko taki zabieg mógłby zadziałać prewencyjnie, jako sposób na odkrycie błędu w myśleniu człowieka, zanim błąd ów zdąży zagrozić ludzkości jako takiej. Powszechne prawa, służące „chronieniu, porządkowaniu, dyskusji i symbolizowaniu”⁶⁷ również odgrywałyby tutaj ważną rolę.

Tym, co można zarzucić Beckowi, jest brak jakichkolwiek wskazówek odnośnie do zarządzania ryzykiem w taki sposób, aby je minimalizować. Poza tym, że niemiecki socjolog stwierdza, że ryzyko zagraża życiu na ziemi i uczula na to, aby ryzyko uznawać, nie uwypukla, jakie działania można podjąć, aby przeciwdziałać jego skutkom. Z drugiej jednak strony, Beck niczego nie obiecuje, nie gwarantuje żadnego remedium, a dawanie rad czy wskazówek być może jego zdaniem nie leży wcale w jego gestii. Tym zaś, co można Beckowi wytknąć jest jego mocny język, ton niekiedy uderzający w patos czy arbitralne tezy⁶⁸. Nieco buńczuczny styl nie umniejsza jednak koncepcji jako takiej: bez wątpienia diagnoza o globalnym społeczeństwie ryzyka stanowi ważny głos w debacie o zagrożeniach współczesności i uzmysławia konieczność podjęcia działań wobec tych bezprecedensowych okoliczności. Beck wspomina o konieczności wyłonienia się silnego przewodnika⁶⁹: czyż takim przeciwnikiem nie stają się dziś ponadnarodowe korporacje wymykające się spod kontroli państw narodowych? Być może jednak bardziej potrzeba kooperacji wykraczającej poza granice państw.

Sytuacja ta stanowi kontekst dla debaty o prawach człowieka wobec nowego typu niebezpieczeństw, z jakimi ludzkość, chcąc nie chcąc, musi wspólnie się zmierzyć. Giddens i Beck stawiają diagnozę o globalnym ryzyku, kreśląc różne możliwe scenariusze zagospodarowania zagrożeń, czy może bardziej: świadomości tych zagrożeń. Raczej mało prawdopodobnym jest powrót do społeczeństwa przemysłowego. Paradoksalnie globalna

⁶⁶ Należy przypomnieć, że Beck wydaje swoją książkę pod koniec lat 80., kiedy nie znano jeszcze social mediów, ale z pewnością wpisują się one w tę optykę.

⁶⁷ Ibidem, s. 343.

⁶⁸ Niech będzie mi wolno jako przykład wspomnieć o słowach Becka, jakoby każdy żył w nieustannym poczuciu zagrożenia czy że ryzyko w postaci nowego ubóstwa jest faktem *krytycznym* i *skandalicznym*. Tego typu frazy pojawiają się w całej publikacji.

⁶⁹ Ulrich Beck, op. cit., 335.

świadomość wzajemnych powiązań, tak tych ocenianych pozytywnie, jak i tych potencjalnie niekorzystnych, stwarza szanse dla wyłonienia się może nie tyle powszechnej, ile globalnej solidarności wobec potencjalnych niebezpieczeństw. Być może także, wbrew intuicjom Becka, możliwość spontanicznego jednoczenia się wynikającego z poczucia odpowiedzialności za to, co dopiero może (ale nie musi) się stać.

1.3. Demokracja liberalna jako dominujący model polityczny

Kontekstem dla praw człowieka są nie tylko XX-wieczne konflikty i reżimy, globalizacja czy nowego rodzaju ryzyko. Jest nim także demokracja jako urząd, który, postulując wolność i równość, stwarza możliwości zaistnienia i rozwoju praw powszechnej ważności. I choć sygnatariuszami konwencji, deklaracji i międzynarodowych umów są także państwa niedemokratyczne (takie jak np. Afganistan, Chiny, Irak czy Turcja), to po pierwsze, ich wola przestrzegania porozumień jest nierzadko jedynie pustym sloganem (często też kraje takie mają własne regulacje, odmienne od zachodniego modelu polityki), po drugie, to zachodnie demokracje są inicjatorami praw człowieka w ich współczesnym rozumieniu.

Próba wskazania jednej spójnej definicji demokracji jest zadaniem tyleż karkołomnym, co niekoniecznym. Spotkać można się raczej z wyznacznikami demokracji (tu akcent pada na zjawiska, takie jak pluralizm polityczny, prawa obywatelskie i społeczeństwo obywatelskie czy wolne wybory). Warto próbować odpowiedzieć na pytanie, czym jest, a czym nie jest demokracja, jednak zamknięcie jej w ściśle określonej definicji może być potencjalnie przeciwnie skuteczne i wykluczające. Jak pisze Michael Saward:

Możemy oczekiwać, że [demokracja] będzie oznaczała wiele rzeczy – być może bardzo różnych – dla różnych grup i osób. Możemy stracić wiele z potęgi i bogactwa demokracji jako koncepcji, jeśli zbyt wcześnie spróbujemy ustalić jej znaczenie dla pojedynczej instytucji, zasady albo praktyki⁷⁰.

W tym miejscu chcę zaznaczyć, że z racji charakteru niniejszych rozważań nie zamierzam opisywać szczegółowo różnych rodzajów demokracji ani opowiadać historii ustroju demokratycznego w świecie zachodnim, ponieważ to zostało już zrobione przez badaczki i badaczy z dziedzin filozofii polityki. Moim celem jest wskazanie, dlaczego demokracja stanowi kontekst dla praw człowieka, w jakim sensie jest czynnikiem pomocnym dla ich funkcjonowania i dlaczego nie zawsze odpowiada na potrzeby wszystkich ludzi tak, jak to deklaruje.

⁷⁰ Michael Saward, *Demokracja, Sic!*, przeł. Aleksandra Burek, Warszawa 2008, s. 30.

W zależności od opcji politycznej, demokracja rozumiana jest bardziej lewicowo lub konserwatywnie, występuje model demokracji bezpośredniej i pośredniej, najczęściej jednak mówi się o demokracji liberalnej. Ewa Łętowska krytykuje jednak takie kategoryzowanie:

Jest ono [pojęcie demokracji liberalnej] mylące, sugeruje bowiem związek z XIX-wieczną ideą liberalną. Tymczasem chodzi o *libertas*, czyli po prostu o wolność. Nie ma zatem innej demokracji, niż liberalna. Z kolei demokracja nieliberalna to tyle, co demokracja niewolnościowa. Czyli mamy do czynienia z oksymoronem⁷¹.

Na potrzeby moich rozważań rozumienie proponowane przez Łętowską wydaje się wystarczające. Ważniejsze niż śledzenie niuansów ze strony konserwatywnej czy lewicowej w kontekście praw człowieka wydają się różnice między demokracjami pełnymi i wadliwymi. W tym miejscu warto wspomnieć o narzędziu, jakim jest Wskaźnik Demokracji, indeks opracowany przez Economist Intelligence Unit, od roku 2006 badający stan demokracji na świecie⁷². Opiera się on na pięciu głównych kryteriach, wśród których znajdują się: pluralizm polityczny i proces wyborczy, funkcjonowanie rządu, partycypacja polityczna, swobody obywatelskie oraz kultura polityczna. Na podstawie tych pięciu komponentów i sześćdziesięciu pomniejszych wskaźników ustroje polityczne na świecie co roku klasyfikowane są jako demokracje pełne, demokracje wadliwe, systemy hybrydowe oraz systemy autorytarne. Wskaźnik Demokracji proponowany przez Economist Intelligence Unit jest cennym narzędziem choćby dlatego, że większość krajów świata to obecnie państwa demokratyczne (przynajmniej deklaratywnie).

Jak jednak doszło do tego, że demokrację jako swój ustrój przyjęła większa część świata? Zdaniem Rolanda Ingleharta miał na to wpływ miks wielu czynników, przede wszystkim jednak rozwój techniczno-użytkowy, dostęp do edukacji oraz wzrost dobrobytu. Poprawa warunków bytowych sprawiła, że wysiłki człowieka nie są już kierowane przede wszystkim ku podtrzymywaniu życia – wydaje się ono czymś danym i oczywistym. Wobec tego należy raczej zwrócić się w stronę jego ochrony i stworzenia jak najlepszych okoliczności dla wzrostu jakości życia oraz stworzenia podłoża dla indywidualnej ekspresji jednostek⁷³. Demokracja ma być ustrojem, który to właśnie umożliwia.

⁷¹ O wygaszaniu państwa prawa
<https://palestra.pl/pl/aktualnosci/artukul/o-wygaszaniu-panstwa-prawa-wywiad-z-prof.-ewa-letowska-i-prof.-jerzym-zajadlo-rafala-kalukina>
[Dostęp: 20.01.2023]

⁷² <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/>
[Dostęp: 20.01.2023]

⁷³ Ronald Inglehart, Christian Welzel, *Christian Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Jako jeden z czynników rozwoju demokracji wskazywane jest społeczeństwo obywatelskie. Robi to m.in. Alexis de Tocqueville w klasycznym tekście *O demokracji w Ameryce*⁷⁴. Autor wskazuje nie tylko na powody sukcesu, jaki ustrój demokratyczny odnosi w Stanach Zjednoczonych, ale także na szanse i zagrożenia dla demokracji płynące z samego jej wnętrza (m.in. z tego właśnie powodu traktuję Tocqueville'a jako autora, którego diagnoza jest nadal aktualna). *O demokracji w Ameryce* jest tekstem ważnym także dlatego, że w Stanach Zjednoczonych ustrój ten od początku stał się fundamentem istnienia państwa, podczas gdy historia starego kontynentu bogata jest w wielowiekowe doświadczenie monarchii.

De Tocqueville definiuje demokrację zarówno jako formę rządów, jak i jako społeczeństwo obywatelskie mające na nią wpływ⁷⁵. Jego zdaniem powstanie demokracji w społeczeństwach zachodnich jest wypadkową wielowiekowych obyczajów i tradycji, sumą procesów koniecznych i nieodwracalnych, niosących ze sobą zarówno szanse, jak i niebezpieczeństwa. Dążenie do wolności ma stanowić *clou* ustroju demokratycznego, problem pojawia się zaś w związku z kategorią równości, która uwydatnia różnice między ludźmi i może przez to stać się źródłem konfliktów i zagrożeniem dla wolności jako takiej. Jak uważa de Tocqueville, równość skutkować może uśrednianiem czy wręcz średniactwem większości. Stąd już prosta droga do słynnej diagnozy o demokracji jako tyranii większości.

Z drugiej zaś strony, indywidualizm jednostki skutkować może jej osamotnieniem czy egoizmem, a to z kolei zagraża aktywnemu społeczeństwu obywatelskiemu, które jest gwarantem demokracji. Spadek zaangażowania we wspólny cel, uśrednienie ambicji oraz marginalizowanie interesu mniejszości kosztem równościowych postulatów większości – na te trzy zagrożenia wskazuje de Tocqueville, jako remedium proponując kooperację obywateli: tylko połączone siły wszystkich mogą zapewnić utrzymanie wolności⁷⁶. Kluczowa jest także możliwość istnienia wolnej prasy czy, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, wolnych mass i social mediów.

Demokracja nie jest tylko ideą, w którą człowiek Zachodu chciał uwierzyć, którą traktuje jako dobro samo w sobie i na rzecz której chce pracować. Jest systemem politycznym, w którym ścierają się rozmaite grupy interesów. De Tocqueville przedstawia istotę sporów toczących się pod koniec XIX wieku, należy więc mieć na uwadze, że kontekst społeczno-

⁷⁴ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. Barbara Janicka, Marcin Król, Kraków 1996.

⁷⁵ „Myśląc o demokracji wyobrażam sobie społeczeństwo, w którym wszyscy, uważając prawo za swe własne dzieło, kochaliby je i szanowali, w którym władza rządu byłaby szanowana jako niezbędna, lecz nie jako boska, głowa państwa zaś darzona nie ślepa, lecz rozumną i umiarkowaną miłością”.

Alexis de Tocqueville, op. cit., s. 11.

⁷⁶ Ibidem, s. 56.

polityczny uległ zmianie (ważne jest choćby to, że zniesiono niewolnictwo oraz przyznano pełnię praw wyborczych grupom dotąd wykluczonym, w tym także kobietom). Nie zmienia się natomiast dychotomia między posiadaczami a robotnikami, co w Ameryce jest widoczne szczególnie: ubodzy mieszkają w przyczepach campingowych dojeżdżając godzinami do wielkich miast, aby świadczyć usługi dla lepiej sytuowanych⁷⁷. Poza tymi dwiema grupami jest jeszcze klasa średnia, od której zależy wiele.

Poglądy Tocquevilla na ten temat przedstawia Andrzej Radkowski wyjaśniając, co wspólnego ma ideologia potocznego utylitaryzmu z doktryną dobrze pojętego interesu⁷⁸. To właśnie interes, zdaniem Tocqueville'a, jest główną siłą napędową demokracji, jednak do głosu dochodzą także namiętności czy nawyki. Z tego właśnie powodu to nie tyle sama idea demokracji cieszy się poparciem, ile chęć użycia jej jako środka do maksymalizacji własnej korzyści. Wyborca, przez wzgląd na dostęp do niepełnej informacji, niski poziom wykształcenia czy generalnie pojętej orientacji politycznej oraz brak czasu potrzebnego do nabycia tych kompetencji dokonuje połowicznie racjonalnych wyborów, determinowanych własną wiedzą ogólną, własnym interesem oraz brakiem szerszej perspektywy uwzględniającej przyszłość. Podobnie wybrani politycy kierują się interesem, którym jest reelekcja, wobec czego dążą do zrealizowania obietnic wyborczych w taki sposób, aby umożliwić ich konsumpcję *dziś* i w efekcie tego zostać wybranymi *jutro*. Dalsza przyszłość leży poza ich horyzontem. Do tego dochodzi brak zaangażowania przeciętnego wyborcy w świat polityki: pojmuje on rzeczywistość polityczną jako odrębną od własnego życia, wobec czego nie widzi ani potrzeby zaangażowania się, ani nie czuje własnego wpływu na świat wykraczający poza jego przestrzeń prywatną.

Według Radkowskiego na podstawie refleksji Tocqueville'a o szansach i zagrożeniach demokracji można zbudować dwa odmienne scenariusze. W wariacie optymistycznym zwiększanie własności oraz polityczna aktywizacja szerokich kręgów społecznych może mieć pozytywne skutki, ponieważ własność ma zbawienny wpływ na poziom moralny i intelektualny. Dzieje się tak po pierwsze dlatego, że ludzie wykazują tendencję do większego dbania o coś, co posiadają, a po drugie posiadanie ogranicza ich chęć do pozbawienia własności

⁷⁷ Wątek ten przedstawia Jessica Bruder w swoim reportażu *Nomadland*, gdzie przedstawia problem polityki mieszkaniowej w Stanach Zjednoczonych XX wieku. Jessica Bruder, *Nomadland: Surviving America in the Twenty-First Century*, W.W. Norton & Company, New York City, 2017.

⁷⁸ Andrzej Radkowski, *Co Tocqueville mówi nam o demokracji – spojrzenie z perspektywy ekonomicznej teorii polityki*, „Societas et Ius”, IV 2018, nr 6, s. 157–176.

posiadających⁷⁹. Rosnące podatki *versus* redystrybucja praw socjalnych stanowi óś antagonizmu, na który remedium miałyby być zaangażowanie wyborców medianowych, a więc klasy średniej, w życie polityczne na szczeblu lokalnym (np. stowarzyszenia). W scenariuszu pesymistycznym jednak jest inaczej: interes wspólny przegrywa z indywidualnymi namiętnościami, więc choć pozbawianie posiadaczy ich własności leży wbrew długofalowym interesom danej społeczności i tak będzie ona do tego dążyć, powodowana raczej resentymentem niż wolą działania na rzecz wspólnego dobra. De Tocqueville, mimo świadomości wad i zagrożeń ustroju, nie skreśla demokracji, przykazując wzbudzanie poczucia wzajemnej zależności i okazji do jak najczęstszego działania we wspólnej sprawie. Swobodne zrzeszanie się byłoby odpowiedzią na zcentralizowaną demokrację, a tym samym sposobem na zaangażowanie obywateli w rzeczywistość polityczną. Stowarzyszenia miałyby być tego przykładem.

Jednak przejście od koncentracji na własnym interesie do szerszego spojrzenia uwzględniającego wspólny interes długofalowy wymaga perspektywy najczęściej przesłoniętej przez taki czy inny partykularyzm. Ilustruje to teoria Hubberta⁸⁰, opracowana niemal wiek po najsłynniejszym dziele de Tocquevilla, obrazująca m.in. zależność stabilności politycznej od wydobycia ropy naftowej. *Peak oil* czyli szczytowy moment wydobycia ropy naftowej może wywołać ogólnoświatowy kryzys gospodarczy, ale także ogromne tąpnięcie dla demokracji jako dominującego ustroju. Teoria Hubberta przewidywała szczyt wydobycia ropy w Stanach Zjednoczonych około roku 1970, w skali globu zaś około roku 2000. Skutkować miało to najpierw importem ropy z krajów Dalekiego Wschodu, okupionym udziałem w tamtejszych konfliktach zbrojnych. Zmniejszenie złóż ropy, zwiększenie cen za baryłkę oraz uzależnienie ludzkości od ropy naftowej jako najważniejszego źródła energii miałyby wywołać kryzys w pierwszej połowie XXI wieku, załamanie się gospodarki czy wybuch wojen, w których oprócz osiągania celów politycznych będzie chodziło także o monopol w dyktowaniu cen surowców i uzależnieniu od siebie państw, które będą ich potrzebować. W efekcie tego miałyby dochodzić do sytuacji, w których kraje Zachodu w sposób dyplomatyczny potępią niedemokratycznych potentatów dysponujących surowcami niezbędnymi do tego, aby zapewnić Europie i Stanom Zjednoczonym energię, jednocześnie pozostając z nimi

⁷⁹ „Proletariusze to ci, którzy nie mają żadnej własności oprócz swoich rąk. Ale od kiedy posiadają małą piędź ziemi, nawet bardzo małą, czyż nie zauważysz jak zmieniają się ich idee i zwyczaje? Czyż to nie jest oczywiste, że wraz z własnością nabierają oni nadziei na przyszłość?”, pisze de Tocqueville.

Alexis de Tocqueville, op. cit., s. 1835.

⁸⁰ <https://www.investopedia.com/terms/h/hubbert-peak-theory.asp>
[Dostęp: 21.01.2023].

w gospodarczej zależności. Pogłębianie się takiego kryzysu miałyby doprowadzić do tąpnięcia światowej demokracji i dochodzenia do głosu radykalnych ideologicznie i niebezpiecznych alternatyw dla tego ustroju⁸¹.

Nie sposób nie przyznać, że wpływ partykularnego interesu danego państwa na stabilność polityczną jest ogromny. Jako przykład niech posłuży Norwegia, która dysponuje ogromnym funduszem zgromadzonym dzięki nadwyżkom ze sprzedaży ropy naftowej⁸². Na stronie norweskiego banku widnieje licznik, który w przeciwieństwie do warszawskiego licznika długu, jaki ma Polska, przedstawia kwotę funduszu, mającego zabezpieczać Norwegię na wypadek kryzysu i będącego długofalową inwestycją dla przyszłych pokoleń.

Kontekst ekonomiczny jest więc niezwykle ważny. Choć klasowość nie jest już czynnikiem tak różnicującym, jak w czasach Marksa, wciąż jednak rozgrywa się walka różnych grup interesów, a te stają się najczęściej ważniejsze niż dobro wspólne. Antagonizmy są kwintesencją samej demokracji i z założenia jest to ustrój, w którym różne grupy nie będą w pełni zadowolone: mniejszość z powodu dominującej większości, a większość z powodu niepełnej jednak dominacji. Zagrożeniem dla demokracji jest z pewnością populizm, w którym interesy większości reprezentowane są w pełni, a mniejszości w ogóle.

Populizm, będący tyranią większości, przed którą przestrzegał de Tocqueville, nie jest jednak jedynym, co zagraża demokracji „od wewnątrz”. Temat ten porusza Leszek Kołakowski w eseju *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*⁸³. Kołakowski nawiązuje do Karla Poppera, który społeczeństwo otwarte utożsamiał z pluralizmem, liberalizmem i demokracją, z „duchem krytycyzmu i antydogmatyzmu, gotowością do otwartej dyskusji, poddaniem się autorytetowi rozumu, rezygnacją z irracjonalnych tabu, zaufaniem do metod naukowych, wiarą w braterstwo powszechne”⁸⁴. Taki zbiór wartości miałyby definiować modelowe społeczeństwo otwarte, Kołakowski jednak stawia tezę, że pełna i konsekwentna realizacja tych wartości jest niemożliwa lub też wykluczająca to, co zakłada: otwartość społeczeństwa. Polski filozof w tym kontekście rozpatruje kilka czynników: władzę, wolność i opiekuńczą rolę państwa, równość

⁸¹ Military Study Warns of a Potentially Drastic Oil Crisis”. Spiegel Online. 1 września 2010 r.
<https://www.iea.org/reports/oil-market-report-december-2022>
<https://peakoil.com/>
[Dostęp: 21.01.2023].

⁸² <https://www.nbim.no/en/>
[Dostęp: 21.01.2023].

⁸³ Leszek Kołakowski, *Samozatrucie otwartego społeczeństwa* [w:] *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990, s. 155-177.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 157.

szans oraz tradycję i obecność autorytetów, od których społeczeństwo pluralistyczne Poppera się odżegnuje.

Po pierwsze, stwierdza Kołakowski, idea wolności oraz instytucje polityczne są ściśle związane z rozkwitem handlu i siłą rynkową: rynek determinuje wolność polityczną, ale jednocześnie „rosnąca rola ekonomiczna państwa w krajach demokratycznych niesie znaczny potencjał totalitarny”, podobnie jak rozrastające się biurokratyczne prawodawstwo⁸⁵. Kłóci się z tym idea państwa opiekuńczego, mającego chronić słabszych przed silniejszymi. Pełna jej realizacja musiałaby doprowadzić do zniesienia rynku, który zakłada pełną formę walki i raczej nagradza silniejszych. „(...) liberalna reguła żądająca, by państwo troszczyło się o bezpieczeństwo i broniło słabszych przed silniejszymi, gdy ją rozwinąć do ostatecznych granic, sprzyja porządkom totalitarnym”⁸⁶, pisze Kołakowski, wskazując przy tym, że państwo totalitarne także nie broni słabszych, a dąży jedynie do umocnienia maszyny państwowej.

Po drugie, niemożliwa jest pełna realizacja idei równości, ponieważ różnice są nie do wyrugowania choćby w kontekście warunków rodzinnych, a „każda nierówność obecna jest źródłem nierówności w następnych pokoleniach”⁸⁷. Zniesienie nierówności również mogłoby być potencjalnie totalitarne, np. poprzez wychowywanie wszystkich w takich samych warunkach. Trzecim czynnikiem, który analizuje Kołakowski jest wolność duchowa w znaczeniu niezależności od autorytetów i tradycji. Polski filozof zauważa, że nie sposób sobie wyobrazić funkcjonowania społeczeństwa bez przynajmniej dwóch autorytetów: szkoły i rodziny. Ponadto zwraca uwagę, że pewna doza tradycji, autorytetów czy nawet dogmatów jest konieczna, jeżeli chcemy budować deklarowane powszechne braterstwo, nie jest to bowiem możliwe bez odwołania się do wartości pozarozumowych. „Nie istnieją żadne racjonalne, czyli wystarczająco przez doświadczenie i logikę ugruntowane kryteria dobra i zła w moralnym sensie”, a „racjonalnie ugruntowane braterstwo nie istnieje”⁸⁸. Wobec tego edukacja w duchu tolerancji, solidarności i braterstwa wymaga pewnych odwołań do tradycji. Totalna wolność od niej może grozić nieobecnością prawa i odpowiedzialności, a to stoi w sprzeczności z ideą społeczeństwa otwartego. Doprowadza też do swoistego wypaczenia tego postulatu: zrzucając z siebie odpowiedzialność człowiek rości pretensje do państwa, które obarcza ciężarem za uszczęśliwianie go, a przecież powodzenie społeczeństw pluralistycznych, demokratycznych, otwartych zależy w ogromnym stopniu od woli zaangażowania się w jego kształtowanie.

⁸⁵ Ibidem, s. 161.

⁸⁶ Ibidem, s. 166-167.

⁸⁷ Ibidem, s. 168.

⁸⁸ Ibidem, s. 171, 172.

„Ta skłonność nasza, by coraz mniej odpowiedzialności ponosić za własne życie, sprzyja zagrożeniu totalitarnemu i wzmacnia gotowość naszą, by mu się bez oporu poddać”⁸⁹.

A zatem, Kołakowski wskazuje, że trudno jest bronić demokracji demokratycznymi środkami, ponieważ ich pełna realizacja może doprowadzić do zagrożenia, jakim jest osłabienie psychologicznej gotowości do obrony porządku, którego jest się częścią. „Sprawa społeczeństwa otwartego nie jest stracona, póki nie przeobraża ono swojej otwartości we własną chorobę i bezsiłę”⁹⁰, konkluduje Kołakowski. Zarzuty te nie oznaczają bynajmniej, że należy zrezygnować z modelu społeczeństwa otwartego, pluralistycznego, demokratycznego – należy jednak zdawać sobie sprawę z potencjalnych zagrożeń i pozostawać czujnym.

Podsumowaniem rozważań na temat demokracji może być diagnoza Erica Hobsbawma: po pierwsze, demokracja wymaga jednostki politycznej, a więc takich uczestników, którzy posiadają odpowiednie kompetencje oraz wolę do tego, aby podejmować decyzje w swoim własnym imieniu. Po drugie, choć utarło się, że demokracja jest w porównaniu z systemami totalitarnymi czymś pozytywnym, należy pamiętać, że w jej imię również toczono są krwawe wojny. Po trzecie wreszcie, argument na rzecz demokracji jest raczej argumentem negatywnym: jak powiedział Winston Churchill – jest to najlepszy z najgorszych możliwych ustrojów⁹¹. Należy wobec tego zachować czujność oraz pielęgnować krytyczną na temat ustroju demokratycznego refleksję⁹².

Demokracja jest kontekstem dla praw człowieka, ponieważ prawa te są uważane za pewnego rodzaju standard właśnie przez świat zachodni, a więc społeczeństwa demokratyczne, inne państwa są sygnatariuszami umów i konwencji, w tworzeniu których to Stany Zjednoczone oraz Europa Zachodnia wiodły i wiodą prym. Jednak na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat (począwszy od II wojny światowej, kiedy to prawa aspirujące do miana powszechnej ważności stały się ważnym tematem poruszonym na politycznej arenie międzynarodowej) przed demokracją stanęły nowe wyzwania. Wobec globalizacji oraz nowego typu niebezpieczeństw nasuwają się przynajmniej dwa pytania: po pierwsze, czy demokracja może rozwinąć się w społeczeństwach nie-zachodnich, odmiennych kulturowo, a jeśli tak, to w jaki sposób? Po drugie zaś, czy model demokratycznych państw narodowych jest wystarczający dla współpracy międzynarodowej w zakresie praw człowieka, a jeżeli nie, to czy jest możliwość

⁸⁹ Ibidem, s. 174.

⁹⁰ Ibidem, s. 177.

⁹¹ Michael Saward, op. cit., s. 44.

⁹² Eric Hobsbawm, *Democracy can be bad for you*, „New Statesman”, 5.03.2001.

zaprowadzenia demokratycznego porządku ponad krajami lub wprowadzenie innego wzorca międzynarodowej współpracy?

Demokracja w XXI wieku nie przestała budzić wątpliwości podobnych do tych, które dwa stulecia wcześniej miał de Tocqueville: czy rządy większości nie zagrażają interesom mniejszości, czy przy nikłym zaangażowaniu obywateli i niskiej frekwencji nadal można mówić o rządach większości, jak w praktyce wyważyć reprezentowanie głosu wszystkich i co zrobić, aby uniknąć populizmu lub prymatu elit z tendencją do oligarchii, czy wyborca nie wykazuje irracjonalnych tendencji uniemożliwiających mu decydowanie w swojej własnej sprawie. Wszystkie te pytania pozostają aktualne, a niniejsze rozważania jedynie sygnalizują problem.

Moim celem nie jest jednak analiza demokracji, a nakreślenie złożoności wyzwań będących tłem dla praw człowieka. Historia idei demokracji niesie ze sobą także wiele ujęć krytycznych, jak odczytania marksistowskie czy feministyczne, podważające kapitalistyczny model demokracji liberalnej⁹³. Bywa ona pewnego rodzaju dogmatem, świecką religią, jak pisał Kołakowski, wymagającą racjonalnego oglądu i weryfikacji. W tym miejscu chcę wskazać na dwie istotne sprawy: demokracja jest zawsze demokracją gdzieś, systemem funkcjonującym autonomicznie w określonym czasie, stawiając na pierwszym miejscu nie równość, a raczej różnorodność. Wreszcie, wobec bezprecedensowych wyzwań przed demokracją stoją dziś nowe zadania, wśród których z pewnością można wymienić globalizację czy rosnące znaczenie ekologii. „Jeśli demokracja chce się rozszerzać, to musi przystosować się do nowych warunków globalnych, ale też do lokalnych kontekstów kulturowych”⁹⁴, pisze Micheal Saward. Jeśli wraz z nią iść ma deklarowana przez kraje demokratyczne wolność i równość, owo przystosowywanie się do globalnych warunków oraz lokalnych kontekstów musi uwzględnić także prawa człowieka.

1.4. Prawa człowieka – moralne standardy 2.0.

Niemal 75 lat po zakończeniu II wojny światowej temat praw człowieka jest powszechnie rozpoznany: na arenie międzynarodowej praw tych strzegą organizacje zrzeszające niemal wszystkie kraje świata, prawa człowieka są znaczącym argumentem w polityce, państwa oraz ponadnarodowe korporacje realizują swoje cele pod czujnym okiem licznych fundacji i stowarzyszeń. Wydaje się więc, że powinniśmy czuć się chronieni.

⁹³ W tym miejscu odsyłam do Micheala Sawarda, który przytacza te właśnie ujęcia.

Michael Saward. op. cit.

⁹⁴ Ibidem, s. 113.

Jednocześnie świadomość rozgrywających się przecież stale konfliktów zbrojnych i cierpienia ofiar cywilnych stanowi sporą, trudną do przełknięcia łyżkę dziegciu. Podobnie z prawami człowieka kłóci się rasizm, nacjonalizm, ksenofobia, dyskryminacja różnych jednostek i grup społecznych, z którymi w warunkach globalizującej się rzeczywistości stykamy się w znacznym stopniu. Zarówno więc globalizacja (tak ekonomiczna, jak i kulturowa) powodująca częsty (bezpośredni lub zapośredniczony przez nowe technologie) kontakt z innymi (ludźmi, ideami, trendami, modelami), jak też nowego rodzaju zagrożenia, o jakich w kontekście ryzyka pisali Giddens czy Beck, stanowią tło dla rozwoju idei praw człowieka. Druga połowa XX i początek XXI wieku to czas, kiedy idea praw ludzkich została sformułowana, spisana w dokumentach ratyfikowanych przez większość państw świata, przekuta w instytucje i uobecniona w dyskursie nauk społecznych i humanistycznych oraz w świadomości zwyczajnych ludzi. Dlatego, że w założeniu chronić ma ludzką podmiotowość jest kwestią, która dotyczy wszystkich. Temat praw człowieka jest jednak niezwykle szeroki i wieloaspektowy, dlatego kłopoty pojawiają się już przy próbie definicji, czym owe prawa właściwie są, kogo chronią, przed kim bądź przed czym oraz dlaczego nie wszędzie i nie zawsze.

Na potrzeby rozważań najważniejsze jest zastanowienie się nad następującymi kwestiami: czym są prawa człowieka, jakie spełniają funkcje, czy są uniwersalne oraz co stoi na przeszkodzie realizacji teorii praw człowieka w praktyce. Jako że ten rozdział ma charakter wprowadzający i jego celem jest nakreślenie kontekstu dla dalszych dociekań, jest to miejsce właściwie dla prześledzenia definicji praw człowieka oraz zasygnalizowania problemów, które zostaną rozwinięte na dalszych kartach rozprawy. Jest to także moment na to, aby wyrazić zaniepokojenie odnośnie do uchybień dotyczących funkcjonowania praw człowieka: to, że poszczególne państwa oraz korporacje nie mogą bądź nie chcą osiągnąć zadeklarowanego przez siebie uprzednio standardu (czy to z powodu priorytetyzowania własnego interesu czy w wyniku braku zasobów, realnych możliwości bądź wsparcia) budzi opór, ale jednocześnie nie dziwi, nie jest bowiem niczym nowym. Samo jednak poczucie powszechnej zgody co do tego, że prawa człowieka są wrodzone, uniwersalne, spisane w odpowiednich dokumentach i kontrolowane przez powołane w tym celu do tego instytucje może wprowadzać w błąd na poziomie codziennego życia, co więcej, może skutkować opieszałością czy brakiem zaangażowania i rozmytym poczuciem odpowiedzialności za sprawę, co do której zgodziliśmy się, że jest wspólna.

Definicja praw człowieka, jaką proponuję brzmi: są to umowne zasady *quasiprawne* o charakterze moralnym, mające gwarantować ochronę godności ludzkiej i bezpieczeństwa,

przysługujące jednostkom i zbiorowościom bez względu na pochodzenie, rasę, płeć, orientację seksualną i wyznawane wartości, na straży których to praw stoi docelowo zarówno państwo, jak i wspólnota międzynarodowa. Prawa człowieka są raczej pewnymi standardami postępowania niż zasadami prawnymi w sensie faktycznej mocy obowiązania, egzekwowania oraz karania sankcjami. Jako gałąź prawa międzynarodowego należą do grupy *soft law*, a więc takich reguł, które nie mają mocy wiążącej lub ich moc wiążąca jest słabsza niż twarde prawo, wciąż jednak posiada prawną doniosłość. Dzięki temu prawa człowieka mają bardziej lub mniej wiążącą moc prawną (np. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku jest raczej, jak sama nazwa wskazuje, jedynie deklaracją, ale przez wzgląd na swoją doniosłość odgrywa rolę w prawie międzynarodowym, w czym pomaga obudowanie jej innymi traktatami, np. Międzynarodowymi Paktami Praw Człowieka z roku 1966, których moc obowiązania jest wiążąca w sensie prawnym). Rolą *soft law* jest rzucanie nowego światła na sprawy dotąd pomijane w prawie międzynarodowym, dostarczanie wskazówek interpretacyjnych i wyznaczanie standardów, a obszary negocjowane w jego obrębie z czasem mogą ulegać stopniowemu „twardnieniu”⁹⁵.

Moralny charakter praw człowieka oznacza, że prawa te dotyczą właściwego (w sensie dobrego, etycznego) traktowania ludzi, natomiast to, co jest dobre w takim znaczeniu bada nauka o moralności, określając pochodzenie i sens etycznych zasad. Prawa ludzkie są takimi właśnie zasadami, sformułowanymi w odpowiedzi na kataklizm II wojny światowej, który – jak głosi preambuła Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – wstrząsnął *sumieniem* ludzkości. To, czy prawa te mają chronić tylko jednostki, czy także zbiorowości jest kwestią sporną: wielu badaczy przyjmuje, że dotyczą jednostek, jednakże niektórzy, m.in. Michael Freeman rozszerzają prawa te na całe grupy społeczne, podobnie zresztą czynią organizacje pozarządowe apelując do wspólnoty międzynarodowej o przestrzeganie praw np. mniejszości etnicznych⁹⁶.

⁹⁵ W pewnym sensie tak też się stało z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka: jej deklaracyjny, nieprawny charakter z czasem nabrał większego znaczenia, tak, że dziś dyskutuje się o tym, czy poprzez umocnienie się standardów praw człowieka nie wykracza ona już ponad *soft law* w stronę prawa twardego, choć oczywiście narzędzia, jakimi dysponuje prawo międzynarodowe na ten moment nie pozwalają jej umieścić jeszcze jednoznacznie po stronie *hard law*.

Temat prawa międzynarodowego jako instrumentów *soft law* wyjaśnia Malcolm N. Shaw, który pisze: „Choć powszechnie w stosunkach międzynarodowych akceptuje się znaczenie praw człowieka, są duże problemy z określeniem ich precyzyjnego charakteru oraz roli w prawie międzynarodowym. (...) Np. niektóre prawa zostały pomyślane jako natychmiast wykonywalne wiążące zobowiązania, a inne po prostu jako określające możliwy przyszły wzór postępowania”.

Malcolm N. Shaw, *Prawo międzynarodowe*, Książka i Wiedza, Warszawa 2006, s. 177-213.

⁹⁶ Michael Freeman, *Prawa człowieka*, przeł. Marcin Fronia, Sic!, Warszawa 2007, s. 79.

Zasady, o których mowa, mają gwarantować (teoria niestety wciąż rozmija się z praktyką) ochronę godności ludzkiej i bezpieczeństwa, ponieważ to właśnie kategoria godności została wyłoniona przez twórców Deklaracji jako fundament praw człowieka. Sformułowanie praw ludzkich i wyrażenie woli ich przestrzegania i egzekwowania ma zapewnić poczucie bezpieczeństwa człowiekowi: i chodzi tu oczywiście o bezpieczeństwo bardziej ontologiczne (w znaczeniu ochrony życia, podmiotowości, zagwarantowania minimalnych warunków koniecznych do utrzymania dobrostanu jednostki) niż subiektywne poczucie bezpieczeństwa w sferze prywatnej. Według Deklaracji ludzie powinni być objęci prawami niezależnie od wieku, rasy, płci, koloru skóry, wyznania itd. Strażnikiem praw człowieka docelowo (tu znów pojawia się problem implementacji teorii) ma być państwo, (ponieważ to państwa narodowe zadeklarowały przestrzeganie tych praw podpisując tak Deklarację, jak i późniejsze akty prawne) oraz wspólnota międzynarodowa (ponieważ w przypadku niezapewnienia bądź łamania praw człowieka przez dany kraj, jego obywatele mogą zwrócić się do odpowiednich organów międzynarodowych w celu dochodzenia swoich praw).

Jest to lapidarne przedstawienie składowych zaproponowanej przeze mnie definicji – niemal każdy komponent mógłby być tematem osobnej rozprawy, co wymusza pewną skrótowość. Wątki takie, jak prawo, moralność, godność czy kultura w kontekście praw człowieka zostaną jednak rozwinięte w kolejnych częściach rozprawy. Jeśliby natomiast pokusić się o wskazanie na *clou* praw człowieka, można zaryzykować tezę, że jest to narzędzie ochrony słabszych przed silniejszymi.

W dyskursie na temat praw człowieka przedmiotem sporów jest podział praw człowieka na III generacje: I generacja obejmuje prawa obywatelskie i polityczne, II generacja dotyczy praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych, III generacja to prawa solidarnościowe (prawo do pokoju, prawo do rozwoju, prawo do bezpiecznego środowiska, prawo do korzystania ze wspólnego dziedzictwa ludzkości). Pierwsze dwie generacje zostały uprawomocnione przez wspomniane już wcześniej Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka, III generacja jest natomiast przedmiotem dyskusji wymuszonej przez czynniki globalizacyjne i jak dotąd nie została włączona w poczet Paktów, jednak Organizacja Narodów Zjednoczonych zgodziła się co do ich sformułowania i potrzeby ochrony⁹⁷. Na temat poszczególnych generacji praw człowieka i ich znaczenia powstało wiele opracowań⁹⁸, wobec czego pozwolę sobie

⁹⁷ <https://www.unic.un.org.pl/prawa-czlowieka/trzecia-generacja-praw-czlowieka/3205>
[Dostęp: 5.02.2023].

⁹⁸ W swoich rozprawach doktorskich scharakteryzowały je Sławomira Ruchała i Magdalena Gawin

poprzestać na odesłaniu do źródeł. Dla porządku rozważań należy natomiast przywołać dwie ważne funkcje praw człowieka oraz możliwość ujęcia koncepcji tych praw w sposób statyczny bądź dynamiczny.

Wypracowanie porozumienia na gruncie praw człowieka (zarówno przez badaczy, jak i wspólnotę międzynarodową) ma dwie funkcje. Pierwsza z nich, funkcja pozytywna, to tworzenie pola do dialogu. Druga to funkcja negatywna: porozumienie pozwala utrzymać *status quo* i zapobiegać konfliktom, pozwalając odmiennym kulturowo jednostkom i zbiorowościom funkcjonować bezkolizyjnie we wspólnej przestrzeni, którą w warunkach globalizacji jest właściwie cały świat.

Ujęcie statyczne praw człowieka to takie ich pojmowanie, jak gdyby były standardami odkrytymi, sformułowanymi, zadeklarowanymi i leżącymi w gestii odpowiedzialnych instytucji międzynarodowych. Ujęcie dynamiczne zaś zakłada, że prawa człowieka są nie tyle zbiorem gotowych zasad, ile raczej procesem, za którego powodzenie są odpowiedzialne podmioty takie jak państwa, ale także wielkie korporacje, firmy, wspólnoty oraz jednostki we wzajemnych codziennych relacjach. Możliwe jest ujmowanie praw człowieka na oba sposoby, niemniej jednak, ujęcie statyczne może doprowadzić do pewnego rozleniwienia oraz braku odpowiedzialności, jest też na dłuższą metę mniej skuteczne jeżeli chodzi o implementację i egzekwowanie praw człowieka, zwłaszcza wobec dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. Pokazuje to choćby zgoda Narodów Zjednoczonych co do wyłonienia praw III generacji, będących odpowiedzią na warunki tworzone przez globalizację czy katastrofę klimatyczną. Ujęcie dynamiczne jest też wynikiem przeniesienia debaty o prawach człowieka z pola prawniczego na grunt nauk humanistycznych i społecznych. Zwraca na to uwagę Freeman, pisząc, że

badania akademickie nad prawami człowieka zostały zdominowane przez prawników. Może to wyjaśniać fakt, że obszar praw człowieka został w dużym stopniu rozwinięty przez krajowe i międzynarodowe prawo. Tematyka praw człowieka stała się technicznym i prawniczym dyskursem, a prawnicy zdominowali go dlatego, że to oni są 'technicznymi' ekspertami. Prawo wydaje się dostarczać *obiektywnych* standardów, które *chronią* prawa człowieka przed moralnymi kontrowersjami⁹⁹.

Ten swojego rodzaju imperializm prawniczy doprowadził do ujmowania praw człowieka w sposób statyczny. Od strony prawnej sprawa wydaje się bowiem zrealizowana, istnieją

Sławomira Ruchała, *Współczesne filozoficzne spory o ugruntowanie praw człowieka* - rozprawa doktorska.

Magdalena Gawin, *Nowoczesny paradygmat filozofii a prawa człowieka* - rozprawa doktorska.

⁹⁹ Michael Freeman, op. cit., s.13.

przecież odpowiednie instytucje i właściwe kodyfikacje. Punkt widzenia prawników przejmują niekiedy przedstawicielki i przedstawiciele innych nauk, pojmując prawa człowieka jako „rzecz”, którą można mieć lub nie i traktując ich funkcjonowanie zerojedynkowo. Freeman przywołuje w tym kontekście argument Alasdaira MacIntyre’a mówiący o tym, że skoro wiele kultur nie posiada pojęcia ludzi mających jakieś prawa oznacza to, że prawa człowieka nie istnieją. „Błąd MacIntyre’a polega na tym, że rozumie on *prawa człowieka* jako *rzeczy*, które możemy *mieć*, podobnie jak mamy ramiona czy nogi”¹⁰⁰.

Ważną kwestią dla pojmowania praw człowieka w sposób statyczny bądź dynamiczny pełni przyjęta perspektywa: realistyczna bądź idealistyczna. Ta pierwsza odnosi się do roli interesu państwa i racji stanu, druga zaś uwzględnia idee jako znaczące determinanty np. polityki międzynarodowej. Pogodzenie obu tych perspektyw jest ogromnym wyzwaniem z prostego powodu: mimo procesów globalizacyjnych rola państw narodowych oraz racja stanu wciąż ma znaczenie, a im większe ryzyko kryzysu, tym bardziej państwa się zamykają¹⁰¹.

Najważniejsza dla realizacji idei praw człowieka jest nie teoria, a praktyka, bez wprowadzania standardów w życie teoria byłaby jedynie pustym sloganem. Udokumentowane przypadki łamania praw człowieka podważają teorię, jednakże nie oznacza to, że prawa człowieka nie ma, ponieważ wcale nie ma gwarancji, że będą one działały zawsze i wszędzie oraz, że nie posiadamy ich w taki sposób, w jaki posiadamy rzeczy. Prześledzenie zawłości teoretycznych w temacie praw człowieka wydaje się konieczne dla zrozumienia mankamentów tych praw. Jak celnie zauważa Freeman:

idealna teoria kieruje nas w stronę *realnych możliwości*, które są *warte realizacji*. Dlatego też jest ona bardzo praktyczna. Potwierdza standardy oceny praktycznej strony rzeczywistości i prowadzenia naszych działań. Rzeczywistość może w dobry sposób ograniczać wyłączone dążenie do ideału, ale nie będziemy mogli zrozumieć, jak to się dzieje, jeśli nie mamy żadnej koncepcji tego, czym ma być ten ideał¹⁰².

Na gruncie teoretycznym trwają spory o prawa człowieka, ponieważ nie ma zgody co do tego, co stanowi ich uzasadnienie oraz dlaczego właściwie jako ludzie mielibyśmy mieć jakieś

¹⁰⁰ Ibidem., s. 12.

¹⁰¹ Ibidem., s. 14.

Szczegółowo spór realistów oraz idealistów w tym kontekście przedstawia opracowanie pt. *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*. W pewnych obszarach spór ten pokrywa się z polemiką naturalistów (tendencje idealistyczne) oraz pozytywistów prawniczych (argument racji stanu), która zajmuje ważne miejsce w rozdziale II, wobec czego osobna rekonstrukcja debaty idealistów i realistów nie wydaje się w tym miejscu konieczna.

Magdalena Gawin, Barbara Markiewicz, Agnieszka Nogał, Rafał Wonicki, *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 51-148.

¹⁰² Michael Freeman, op. cit., s. 72.

prawa, czy istniały one od zawsze i dopiero niedawno zostały odkryte, a może są sukcesywnie tworzone przez samych ludzi, z różnych powodów i dla różnych celów.

1.5. Pomiedzy uniwersalizmem a relatywizmem. Kultura a prawa człowieka

Tym jednak, co przysparza prawdopodobnie najwięcej wątpliwości i tematów do dyskusji jest uniwersalizm praw człowieka. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, pierwszy najważniejszy dokument będący punktem odniesienia dla następnych aktów i porozumień dotyczących praw ludzkich głosi, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach. Czy tak rzeczywiście jest? Zarówno pojęcie godności, jak i wolności czy równości nastroczają wielu pytań. O ile godność można pojmować jako przymiot właściwy wszystkim ludziom przez sam fakt bycia człowiekiem, a wolność jako np. wolność wewnętrzną, wolność wyboru, sumienia, o tyle równość budzi więcej kontrowersji. Czy faktycznie bowiem wszyscy ludzie rodzą się równi w swoich prawach? Co z osobami i grupami dyskryminowanymi, różnego rodzaju mniejszościami etnicznymi, wyznaniowymi, społecznością LGBT+ czy kobietami? Wreszcie: czym owa uniwersalność praw człowieka ma być, kto ją potwierdza i czy rzeczywiście można prawa człowieka rozpiąć niczym ochronny parasol nad wszystkimi ludźmi, bez względu na różnice kulturowe?

Badaczki i badacze nauk humanistycznych i społecznych w odmienny sposób rozkładają akcenty, jednak temat uniwersalności praw człowieka jest przedmiotem rozważań niemal wszystkich przedstawicielek i przedstawicieli tych dyscyplin. Dzieje się tak dlatego, że problem uniwersalności praw ludzkich leży u podstaw ich ugruntowania, a to właśnie odnośnie do uzasadnienia teorii praw człowieka niezmiennie toczą się spory. Według krytyków założenie o uniwersalności praw człowieka ignoruje różnorodność wśród ludzi¹⁰³, a rzekoma uniwersalność tych praw ma być imperialistycznym konstruktem narzuconym przez Zachód innym kulturom. Pewnym paradoksem jest w tym kontekście rozstrzał pomiędzy dyktatem państw euroatlantyckich w kontekście praw człowieka, a postmodernistycznym zwrotem w kulturze, akcentującym różnicę, pozbawionym presji wielkich narracji¹⁰⁴.

Praktyka praw człowieka jest jednak dużo bardziej skomplikowana: świat zachodni jest o ile nie twórcą, to z pewnością inicjatorem koncepcji praw człowieka, jest też ich strażnikiem, czyniącym jednak dla samego siebie wyjątki. Przypadki łamania praw człowieka w imię

¹⁰³ Michael Freeman, op. cit., s. 123.

¹⁰⁴ Norani Othman, *Grounding human rights arguments in nonWest-ern culture: Shari;a and the citizenship rights of women in a modern Islamic state* [w:] J.A. Bauer, D.A. Bell (red:), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

demokratyzacji czy zysku wciąż mają miejsce. Jednakże nie tylko Zachód traktuje prawa człowieka instrumentalnie. Problem leży także po stronie państw, którym w duchu rzekomego imperializmu Zachód prawa te narzucił. Część krajów, które wyzwoliły się spod imperialnych i kolonialnych wpływów zachodnich to, mimo symbolicznych deklaracji popierania praw człowieka, systemy autorytarne. Inne zaś przez wzgląd na krótką historię suwerenności nie posiadają odpowiednich narzędzi do wdrażania praw człowieka w życie, jeszcze innym brak zasobów, wobec czego akcentują wagę przede wszystkim praw socjalnych i ekonomicznych, licząc na wsparcie finansowe świata zachodniego. Odpowiedź na pytanie o to, czy taka roszczeniowa postawa jest historycznie uzasadniona nie jest przedmiotem tych rozważań, nie sposób jednak pominąć kontekstu wieloletniej faktycznej dominacji Zachodu nad gospodarkami wschodzącymi. Wobec tego idee propagowane przez państwa euroatlantyckie spotykają się z nieufnością i ambiwalentnym przyjęciem, co jest zrozumiałe, tym bardziej, że długiej historii kolonializmu i niewolnictwa oraz ich skutków nie sposób zaleczyć w tak krótkim czasie, zwłaszcza jeśli pełne wycofanie z praktyk wyzysku wciąż jeszcze się nie skończyło¹⁰⁵.

Przeciwnicy koncepcji praw człowieka aspirujących do powszechnej ważności opowiadają się najczęściej za relatywizmem, który uwzględnia różnice kulturowe, lokalne konteksty i pozwala na interpretację standardów w zależności od uwarunkowań, w których dana jednostka czy zbiorowość się znajduje. Jest to oczywiście sytuacja idealna, bowiem także relatywizm kulturowy niesie ze sobą pewne ryzyko. Jako odpowiedź na etnocentryzm, a więc postrzeganie własnej kultury jako dominującej, uprzywilejowanej i bardziej wartościowej niż inne, relatywizm kulturowy był doktryną spopularyzowaną przez Mellville'a Herskovitsa¹⁰⁶, mającą wskazywać na postawę bardziej życzliwą, otwartą i nie wartościującą innych kultur, ewentualne oceny poprzedzającą próbą zrozumienia kontekstu. Problemem jest jednak granica relatywizmu: do jakiego stopnia można powstrzymać się od oceny kultur, których tradycje stoją w sprzeczności z ideą praw człowieka. W kontekście tych praw rodzi się pytanie o to, czy

¹⁰⁵ Mowa tu o taniej sile roboczej wykorzystywanej przez wielkie zachodnie korporacje mające filie w krajach o gospodarkach wschodzących. I ta sytuacja ma jednak drugą stronę medalu: niekiedy społeczności zatrudnione w dyskusyjnych warunkach wcale nie czują się uciemiężone, nie oczekują i wręcz nie chcą pomocy. Przykładem może być działalność grupy aktywistów i aktywistek z Berlina, którzy nagrywali filmy pornograficzne celem zarobienia pieniędzy dla plemion w Amazonii, które miały stracić swoją ziemię na rzecz zachodnich korporacji. Kiedy cel został osiągnięty i aktywiści oraz aktywistki pojawili się w Amazonii, wodzowie nie chcieli przyjąć ich pomocy, bo nie czuli się w żaden sposób pokrzywdzeni. Historię tę opowiada dokument *Fuck for forest* w reżyserii Michała Marczaka.

Fuck for forest (2012), reż. Michał Marczak.

¹⁰⁶ Na polskim gruncie przedstawia ją Zbigniew Gierszewski.

Zbigniew Gierszewski, *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego Mellville'a Herskovitsa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000.

szacunek do osoby powinien zakładać także szacunek do kultury, z której pochodzi, a która to kultura w jakimś stopniu kształtuje jej tożsamość. O ile jednak respektowanie godności danej osoby jest podstawową zasadą przestrzegania ludzkich praw, o tyle nie zakłada ono bezsprzecznego szacunku do danej kultury, jeśli koliduje ona z ideą praw człowieka. Co więcej, Freeman stwierdza, że

zasada polegająca na tym, że powinniśmy szanować *wszystkie* kultury, jest wewnętrznie sprzeczna, ponieważ istnieją kultury, które nie darzą szacunkiem wszystkich innych kultur. (...) Kultury, których nie daje się pogodzić z uniwersalnymi prawami człowieka, pod niektórymi względami mogą mieć jakąś wartość, ale relatywizm kulturowy zawodzi w dostarczaniu argumentów dla powszechnego sprzeciwu wobec uniwersalizmu praw człowieka¹⁰⁷.

Konstatuje on, że przestrzeganie praw człowieka jest prawdopodobnie najlepszym sposobem ochrony mniejszości oraz poszanowania kultur odmiennych niż własna.

Zawieszając chwilowo sąd o tym, czy prawa człowieka są szczerą i szczytną ideą czy standardem stosunków międzynarodowych narzucanym przez Zachód, uniwersalizm wydaje się być perspektywą, która uzasadnia je w sposób najbardziej egalitarny i skuteczny. Pojawiają się argumenty, że prawa człowieka są uniwersalne przez wzgląd na okoliczności, w jakich powstały, a o których była mowa wcześniej (demokracja, kapitalizm, państwo narodowe), ponieważ te właśnie zachodnie projekty zostały zglobalizowane, w wielu częściach świata choćby instytucje zorganizowane są na zachodni wzór¹⁰⁸.

Tym, co sprawia, że uniwersalizm praw człowieka jest przedmiotem dyskusji jest kultura: to właśnie ze względu na kulturową różnorodność świata, który niemal jednogłośnie zadeklarował wiarę w ideę praw ludzkich oraz wolę ich przestrzegania, rodzi się wiele wątpliwości. W kulturze właśnie poszukuje się tego, co łączy wszystkich ludzi i mogłoby stać się uzasadnieniem dla praw człowieka. Kultura także jest obszarem, w którym obecne są różnice czyniące to zadanie jednocześnie trudnym, lecz koniecznym. Freeman przywołuje myśli Jacquesa Maritaina, jednego z twórców Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, który miał sugerować, że istnieje powszechna potrzeba dostarczenia uzasadnienia dla koncepcji praw człowieka, natomiast zgoda co do uzasadnienia jest niemożliwa właśnie z powodu różnorodności kulturowej na świecie¹⁰⁹. Kultura jest więc tym, co unifikuje i różnicuje zarówno przedstawicieli nauk prawnych, humanistycznych i społecznych, polityków, przedstawicieli organizacji międzynarodowych i pozarządowych oraz zwyczajnych ludzi na poziomie

¹⁰⁷ Michael Freeman, op. cit., s. 131.

¹⁰⁸ John Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, NY: Cornell University Press, Itaha 1989.

¹⁰⁹ Michael Freeman, op. cit., 73.

codziennego życia. Kultura przyczynia się do propagowania idei praw człowieka, z drugiej zaś strony, jest także nośnikiem postaw stojących w sprzeczności z tymi prawami¹¹⁰. Obszar kultury może więc być zarówno pomocny dla wprowadzania idei praw człowieka, jak i problematyczny i pełen wyzwań.

Prawa aspirujące do miana powszechnej ważności muszą być na tyle abstrakcyjne i ogólne, aby można było wyjść od nich do interpretacji szczegółowych sytuacji. Jak pisze Freeman:

Ze względu na to, że zasady praw człowieka są bardzo ogólne, muszą być one interpretowane w odniesieniu do ich zastosowania, zaś interpretacja jest procesem kulturowym. Z braku wiarygodnego globalnego interpretatora praw człowieka, ten proces interpretacyjny musi różnić się nieco od siebie w różnych kontekstach kulturowych. Wywołuje to trudną do rozstrzygnięcia kwestię różnicy pomiędzy *interpretowaniem* praw człowieka we właściwy kulturowo sposób a osłabianiem ich uniwersalnej stosowalności. Tworzenie równowagi pomiędzy uniwersalnością a kulturową różnorodnością prawa jest wspomagane przez wyraźne argumenty na rzecz uniwersalnych zasad oraz lokalnej interpretacji¹¹¹.

W kreowaniu postulowanej przez niego równowagi przeszkadza jednak zarówno problem teorii i licznych sporów na jej gruncie, jak i przede wszystkim praktyki, a więc prób wcielania koncepcji praw człowieka w życie – często niedoskonałych i wybiórczych. Aby lepiej zrozumieć obie te płaszczyzny niezbędne wydaje się przedstawienie, choćby skrótowe, historii praw człowieka oraz ich uzasadnienia od strony zarówno prawnej, jak i filozoficznej. Te właśnie zagadnienia stanowią przedmiot rozważań kolejnych rozdziałów. Jednak zanim to nastąpi niezbędne wydaje się przedstawienie założeń metodologicznych oraz instrumentarium pojęciowego.

1.6. Założenia metodologiczne oraz instrumentarium pojęciowe. Podsumowanie

Niezależnie od tego, czy podmioty wykazują wolę do wypracowania i przestrzegania praw człowieka czy jedynie taką potrzebę, temat praw ludzkich jest ważki i wymagający namysłu. Uzasadnić można to na dwa sposoby. Po pierwsze, (zgadzając się z przeciwnikami globalizacji) ze względu na wskazany przez Giddensa i Becka czynnik ryzyka, wobec nowych ogólnoświatowych zagrożeń mającego dotyczyć wszystkich ludzi. W czasach konfliktów zbrojnych o potencjalnie globalnym zasięgu, zagrożenia spowodowanego aktami terroryzmu,

¹¹⁰ Ibidem, s. 191.

¹¹¹ Michael Freeman, op. cit., s. 128/129.

odradzaniu się państw narodowych z silnymi tendencjami nacjonalistycznymi, ale także wobec katastrofy klimatycznej, z którą mamy do czynienia, wspólny, wzmożony namysł nad regulacjami, jakimi są prawa człowieka, wydaje się konieczny. Po drugie zaś, (przyjmując stanowisko zwolenników globalizacji), przez wzgląd na szanse, jakie daje nam obecna rzeczywistość: prawa człowieka nigdy nie były tak ważne jak teraz, nigdy wcześniej ludzkość nie miała takich jak teraz możliwości, żeby się poznawać, komunikować i negocjować prawa uwzględniając lokalne konteksty. Innymi słowy, podejmować działanie nie będące rezultatem zbrodni przeciwko ludzkości i nie zainicjowane strachem, ale wynikające z chęci stworzenia środka prewencyjnego, który może pozwolić zapobiec okrucieństwom.

Rola nauk humanistycznych i społecznych w tym względzie wydaje się doniosła, a swoje miejsce odnajduje tu także refleksja kulturoznawcza, która przez pryzmat różnicującej i unifikującej roli kultury pokazuje przeszkody i możliwości wzajemnego porozumienia się w obszarze praw człowieka. Pozwala odróżnić normatywną uniwersalność tych praw jako standardu od filozoficznej uniwersalności przekonań, wartości i światopoglądów¹¹². Można bowiem nie wierzyć w filozofię praw człowieka i nie zgadzać się z samą ich ideą, jednak nieprzestrzeganie owych praw w krajach będących sygnatariuszami międzynarodowych umów może skutkować sankcjami. W tym sensie prawa człowieka są powszechne, przynajmniej deklaratywnie, nawet jeśli nie jest powszechna ich filozofia¹¹³.

Próba spojrzenia na problematykę praw człowieka z punktu widzenia refleksji kulturoznawczej, w której to kultura jest obszarem determinującym ludzkie zachowania i postawy, pozwala rozważyć ten temat w świetle na pewno odmiennym od statycznego ujęcia proponowanego przez prawo. Prawa człowieka jako wspólne przedsięwzięcie ludzkości zapobiegające konfliktom oraz umożliwiające fuzję zróżnicowanych społeczności stają się czymś w rodzaju obosiecznego miecza: występuje potrzeba stworzenia regulacji, które pomogą nam chronić kulturową odmiennność, z drugiej jednak strony, właśnie przez wzgląd na czynnik różnicy nie mogą stać się czymś uniwersalnym. Okazuje się więc, że być może idei praw ludzkich nie sposób realizować powszechnie i kompleksowo. Nie oznacza to jednak, że należy zaniechać takich prób, przeciwnie: prawa człowieka są potrzebne, tak lokalnie, jak i w warunkach globalnych. Brak obietnicy powodzenia całego projektu nie uniemożliwia przecież czy wręcz nie zwalnia z obowiązku podejmowania wysiłków ku urzeczywistnieniu ich choćby tylko po części.

¹¹² Wiktor Osiatyński, op. cit., s 230.

¹¹³ Ibidem.

Zgodnie z diagnozą Freemana o odejściu od prawniczego imperializmu, nauki humanistyczne i społeczne zaczęły odgrywać ważną rolę w dyskusji na temat praw człowieka. Obecnie o prawach tych dyskutuje się już nie tylko z perspektywy prawnej, religijnej czy filozoficznej, ale także kulturowej. To właśnie stanowi asumpt do podjęcia rozważań na temat praw aspirujących do powszechnej ważności. Pierwszy, wprowadzający rozdział jest właściwym miejscem na deklaracje metodologiczne. Kluczowe jest tu sformułowanie problemu oraz określenie horyzontu badań.

Rozpocznę od sprecyzowania problemu badawczego. Są nim prawa człowieka w perspektywie kulturoznawczej, a dokładniej im^{pas}, w jakim prawa te, będące częścią prawa międzynarodowego (*soft law*) oraz moralnymi standardami, znalazły się w dotychczasowym, statycznym ujęciu prezentowanym przez prawników i filozofów prawa. Podejmę próbę uwzględnienia czynnika kultury oraz perspektyw, jakie może dać włączenie tego komponentu. Moim celem jest sprowadzenie namysłu nad prawami człowieka w stronę ujęcia dynamicznego, w którym prawa człowieka są nie tyle odkrywane, ile wspólnie projektowane.

Jako, że praca ta jest próbą zdiagnozowania problemu, ważne jest szczególnie uwzględnienie przeszłości oraz jej skutków obserwowanych obecnie. Ewentualny walor projektowy również ma znaczenie, jednak w rozważaniach tych nie roszczę sobie pretensji do przewidywania przyszłości. Podsumowując, praca skupia się na sytuacji obecnej praw człowieka, uwzględniając kontekst historyczny, a także koncentrując się na możliwym zastosowaniu proponowanych tu postulatów.

Określając teren badań, należałoby zwrócić uwagę nie tylko na zasięg w rozumieniu geograficznym, ale także historycznym. W tym drugim przypadku akcent pada przede wszystkim na zjawiska współczesne, niemniej jednak, rozważania obejmują także analizę historyczną (przede wszystkim rekonstrukcję dziejów praw człowieka począwszy od drugiej połowy XX wieku, choć także wcześniejsze intuicje dotyczące ochrony Innego). W świetle tego, że ważne miejsce w tychże rozważaniach zajmuje perspektywa filozoficzna, bez której prawa człowieka nie powstałyby, opowiem o ich początkach zakorzenionych w greckim antyku, przytoczę myśl filozofów Oświecenia oraz kontraktualistów. Warto jednak zaznaczyć, iż odtworzenie historii praw człowieka nie jest tu najważniejsze, jest to istotne jedynie o tyle, o ile intuicje filozofów doprowadziły do namysłu nad ochroną godności ludzkiej. Moją intencją nie jest wikłanie się w historyczną opowieść o prawach człowieka i zjawiskach prowadzących do ich powstania, a jedynie odtworzenie związku pomiędzy przeszłością, a teraźniejszością.

Pewien problem stanowi natomiast określenie terenu badań w sensie geograficznym. Prawa człowieka są konsekwencją XX-wiecznych kataklizmów, jakie spotkały świat podczas

II wojny światowej. Są projektem społeczeństw zachodnich, a wykroczenie poza tę perspektywę zdaje się niemożliwe. Wobec ograniczonej dostępności perspektyw odmiennych kulturowo społeczności i ich pojmowania praw człowieka, oczywistym jest, że w ramach moich rozważań przyjmuję perspektywę europocentryczną, nie rezygnując jednak z krytycznego na nią spojrzenia.

Niezbędne jest także określenie paradygmatu, a więc podstawowego zestawu przekonań, który kieruje działaniem¹¹⁴. Niniejsze rozważania wpisują się w konstruktywizm kulturowy, którego istotę wyraża stwierdzenie, iż „całokształt kultury, czyniący z danej zbiorowości specyficzną wspólnotę, konstytuuje pojmowanie świata przeżywanego w owej zbiorowości jako realny czy rzeczywisty”¹¹⁵. Jak podkreśla Anna Pałubicka, nastąpił zwrot świadomości filozoficznej w zakresie opisywania rzeczywistości. Nawiązując do sformułowanego przez Immanuela Kanta pytania o to, jak mamy myśleć o świecie, Pałubicka stwierdza, że współcześnie myślenie przybiera postać konstruowania i „pytamy już nie jak mamy myśleć o świecie z towarzyszącą pytaniu świadomością konstruowania tego myślenia, lecz *jak mamy myśleć o naszym (wytworzonym) myśleniu*”¹¹⁶. Wobec tego stwierdzenia, myślenie staje się wzorem, konstrukcją i komponentem konstruowanej przez podmiot rzeczywistości.

Pałubicka definiuje sposoby myślenia jako mniej lub bardziej świadome konstrukcje¹¹⁷. Jej zdaniem, wzór kulturowy to składnik określonego obrazu rzeczywistości, wypracowany przez określoną kulturę. Podmioty przyjmują tu podwójną rolę: zarówno autorów wzoru, jak i aktorów mu podlegających, co czyni taki poziom samoświadomości filozoficznej kulturowym¹¹⁸. Autorka *Gramatyki kultury europejskiej* zauważa także zmianę perspektywy w refleksji epistemologicznej: znaczącą rolę zaczyna odgrywać wspólnota, która w równym stopniu oddziałuje na kulturowy wymiar poznania jak pojedynczy podmiot.

W odróżnieniu jednak od konstruktywizmu epistemologicznego, według którego wiedza o rzeczywistości jest efektem nie tyle odkrywania świata, co konstruowania go, konstruktywizm kulturowy zakłada wytwarzanie nie tylko rzeczywistości, ale i jej

¹¹⁴ Egon G. Guba, *The alternative paradigm dialog* [in:] E. G. Guba (red.), *The paradigm dialog*, Newbury Park, CA: Sage 1990.

¹¹⁵ Anna Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006, s. 119.

¹¹⁶ Anna Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013, s. 103.

¹¹⁷ Ibidem, s. 200.

¹¹⁸ Ibidem, s. 200.

pojmowanie¹¹⁹. Uczestnicząc w kulturze podmioty wytwarzają rzeczywistość, w której żyją. Jak pisze Pałubicka:

Jedną z konsekwencji, którą można wyprowadzić z obydwu pojęć konstruktywizmu (...) jest taka, iż przedmiotem poznania może być jedynie świat przez nas (ludzi, społeczeństwo, wspólnotę) skonstruowany wedle przyjętych wzorów. Poznajemy świat, zjawiska, procesy udostępnione przez kulturę¹²⁰.

Wobec tego, poznawana rzeczywistość jest wytworem konstruowanym według wzorów określonej kultury i tak też jest poznawana.

Idąc za Yvonną S. Lincoln i Egonem G. Guba, „konstruktywizm łączy działanie z *praxis* i buduje na antyfundacjonalistycznych argumentach, sprzyjając jednocześnie tekstom eksperymentalnym i wielogłosowym¹²¹”. Guba definiuje paradygmat jako konstrukcję ludzką, która określa światopogląd badacza-jako-interpretującego-brikolera, zawierającą cztery elementy: aksjologię, epistemologię, ontologię oraz metodologię, a więc kolejno odpowiedzi na pytania: 1. Jak być osobą moralną w świecie? 2. Jak poznaje się świat? 3. Jaka jest natura rzeczywistości? 4. Jakie są najlepsze sposoby uzyskiwania wiedzy o świecie?¹²². A zatem podstawowe przekonania na gruncie teorii poznania w obrębie paradygmatu konstruktywistycznego są następujące: epistemologia jest tu transakcyjna/subiektywistyczna, ontologia obejmuje relatywizm, a więc lokalne i określone konstruowane i rekonstruowanie rzeczywistości, metodologię można określić jako hermeneutyczną/dialektyczną, a na gruncie aksjologii poznanie jest instrumentalnie wartościowane jako środek emancypacji społecznej, która jest celem samym w sobie¹²³. Taka optyka, zaproponowana przez Lincoln i Guba oraz Pałubicką wpisuje się w naturę niniejszych rozważań.

Podsumowując wywód na temat konstruktywizmu, Pałubicka stawia postulat odpowiedzialności za konstruowany świat i jego zrównoważony rozwój:

wytwarzajmy zatem poznanie i świat, uzależniając się tylko od wynegocjowanych potrzeb i wartości życiowych, nie zapominając o odpowiedzialności za ich realizację. Odwróćmy dominującą sytuację, rozpoczynajmy badania od krytyki etycznej, społecznej, wskazujmy zagrożenia, formułujmy oczekiwania wobec badań naukowych przed przystąpieniem do nich,

¹¹⁹ Ibidem, s. 201.

¹²⁰ Ibidem, s. 201.

¹²¹ Norman Denzin, Yvonna Lincoln, *Metody badań jakościowych*, Krzysztof Podemski (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 273.

¹²² Ibidem, s. 274.

¹²³ Ibidem, s. 283-288.

a nie po wdrożeniu już pewnych technologii i łagodzenia czy eliminowania skutków powstałych zagrożeń¹²⁴.

Część metodologiczna służy jako rama, w obrębie której konstruowane są rozważania. Nie obędzie się zatem bez sformułowania koncepcji kultury. Analizując problematykę praw człowieka właśnie poprzez pryzmat kultury ujęciem, które w tym przypadku będzie nie tylko najbardziej poręczne, ale także najbliższe tematyce praw człowieka jest to proponowane przez przedstawicieli brytyjskich studiów kulturowych. Swój wybór uzasadniam ich koncentracją na problematyce powiązań i stosunków między ludźmi¹²⁵ przez pryzmat kategorii, takich jak tożsamość, władza czy polityka. Przedstawiciele studiów kulturowych piszą:

Na poziomie codziennego życia kwestia interesów, dążeń i tożsamości kulturowych nigdy nie była tak istotna jak obecnie. Ten fakt należy, rzecz jasna, traktować w kategoriach odczuwania przez jednostki i grupy zwiększonej odpowiedzialności za tworzenie siebie samych oraz parcia do wyjścia poza stan pasywnej czy nieświadomej akceptacji tożsamości przypisanych im w wyniku uwarunkowań historycznych i społecznych¹²⁶.

Jest to oczywiście pewna generalizacja, natomiast nie można odmówić temu nurtowi zaangażowania, także politycznego¹²⁷, co wydaje się użyteczne w rozpatrywaniu problematyki praw człowieka. Dużym atutem ujęcia proponowanego przez studia kulturowe jest także swoisty eklektyzm oraz interdyscyplinarność (tudzież jak określają niektórzy badacze: postdyscyplinarność) przybliżająca je do podejścia brikolerskiego¹²⁸.

Stuart Hall, jeden z przedstawicieli studiów kulturowych, definiuje je jako zbiór idei, obrazów, ale także praktyk, które dostarczają sposobów opowiadania o danym temacie czy działaniu, ale także związanych z nimi praktykami postępowania¹²⁹. To, co stanowiło przełom w początkach studiów kulturowych to przeniesienie akcentu z badań nad kulturą wysoką na kulturę robotniczą i popularną. Oparte w dużej mierze na badaniu kultur zorganizowanych kapitalistycznie oraz na pewnej formie materializmu kulturowego¹³⁰, antyesencjalizmie

¹²⁴ Anna Pałubicka, op. cit., s. 202-203.

¹²⁵ Chris Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. Agata Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. XIX.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem, s. 5.

¹²⁸ „Pojęcie teorii jako zestawu narzędzi oznacza, że: (i) konstruowana teoria nie jest systemem, lecz instrumentem, logiką swoistości stosunków władzy i toczącej się wokół nich walki”.

Michael Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Vintage, New York City 1980, s. 26.

¹²⁹ Stuart Hall, *The Work of Representation [w:] Representations*, London i Thousand Oaks, CA: Sage, London 1997, s. 6.

¹³⁰ Związki studiów kulturowych z materializmem historycznym doskonale tłumaczy Chris Barker:

i antyredukcjonizmie, studia kulturowe traktują kulturę jako zbiór praktyk znaczących, „rzeczywisty, ugruntowany teren praktyk, reprezentacji, języków i zwyczajów dowolnego społeczeństwa”¹³¹. Przesunięcie zainteresowania z kultury wysokiej na kulturę *zwyczajną* uzasadnione jest przekonaniem, że podmioty wykazują się aktywną rolą w tworzeniu wspólnych znaczeń w danym miejscu i czasie. Studia kulturowe to więc nie tylko teoria bazująca na określonej koncepcji kultury: proponowane ujęcie jest raczej miękkie, możliwie szerokie, akcentujące przeżywane przez jednostki i zbiorowości doświadczenia i próby ich interpretacji, nieograniczające się jedynie do kategorii kultury *wysokiej*.

Interdyscyplinarność, znaczenie praktyk kulturowych raczej tworzone na podstawie zwyczajnych doświadczeń w określonym kontekście historycznym niż odkrywane, uwzględnienie kontekstu politycznego oraz brak twardych podstaw teoretycznych to argumenty stojące za wyborem takiego ujęcia kultury w moich rozważaniach. Oczywiście, studiom kulturowym można zarzucić brak solidnych podstaw i postmodernistyczne, szerokie pojmowanie kultury – przedstawiciele nurtu są tego świadomi¹³². Akcentowana fragmentaryczność, niejednoznaczność i niepewność współczesnego świata wraz z jego zagrożeniami stanowi jednak kontekst dla rozważań na temat praw człowieka. Konieczny wydaje się także nacisk na odmiennność i różnicę – wszystko to zdaje się umożliwiać namysł nad problematyką praw ludzkich z uwzględnieniem niestabilności i kontekstowości perspektyw poszczególnych społeczności. Branie pod uwagę potencjalnej odmienności w pojmowaniu rzeczywistości tak społecznej, jak i politycznej i kulturowej stanowi jedyną drogę do osiągnięcia porozumienia bez tendencji opresyjnych.

W kontekście praw człowieka warte podkreślenia jest zaangażowanie polityczne studiów kulturowych. Namysł odnośnie do powodów, dla których prawa aspirujące do miana powszechnej ważności napotykały liczne przeszkody na drodze realizacji teorii w praktyce nie jest możliwy bez uwzględnienia wydarzeń politycznych, które wpływają na pojmowanie samego konstruktów praw człowieka. Tak jak pamiętać należy, że prawa ludzkie to reakcja na okrucieństwa II wojny światowej, tak nie wolno zapominać o trwającej jeszcze długo historii kolonializmu i czynienia przez świat zachodni wyjątków w przestrzeganiu praw człowieka.

„Studia kulturowe nie są odmianą marksizmu, jednak czerpią z jego założeń, poddając je jednocześnie energicznej krytyce. Nie ulega wątpliwości, że formacje społeczne, w których żyjemy, są zorganizowane wzdłuż linii rozwoju kapitalizmu, czego następstwem są głębokie podziały klasowe w kwestii pracy, płacy, mieszkalnictwa, edukacji i opieki zdrowotnej. Co więcej, praktyki kulturowe ulegają utowarowieniu przez wielkie, korporacyjne przemysły kultury”.

Chris Barker, op. cit., s. 15.

¹³¹ Stuart Hall, *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity* [w:] D. Morley i D.K. Chen (red.), *Stuart Hall*, Routledge, London 1996, s. 439.

¹³² Chris Barker, op. cit., s. 27, 28,

Jest to kontekst, którego nie można pomijać. Apolityczność refleksji nad kulturą może skutkowaćubożeniem perspektywy i jej ograniczoną użytecznością. Problem ten porusza Arkadiusz Nyzio, analizując powody, dla których studia kulturowe nie cieszyły się dużą popularnością na gruncie polskiego kulturoznawstwa, wskazując na utożsamianie kultury z kulturą wysoką oraz trudnej politycznej historii Polski¹³³. Nie sposób jednak pominąć realiów politycznych w refleksji nad prawami człowieka. Podsumowując, kulturę definiuję w ujęciu proponowanym przez studia kulturowe, wobec czego jest ona przedstawiana jako potencjalne pole konfliktów i antagonizmów, praktyk dominacji i oporu, pojęcie kultury jest tu więc narzędziem służącym do opisu i interpretacji rzeczywistości¹³⁴.

A zatem, na gruncie konstruktywizmu kulturowego, stosując teorie narratywizmu, interpretacji oraz analizy historycznej, posługując się ujęciem kultury jako pola konfliktu proponowanym przez przedstawicieli studiów kulturowych rozważaniom poddane zostają prawa człowieka. Są one rozumiane jako zbiór specyficznych reguł *quasiprawnych*, w obrębie których występuje problem z zastosowaniem teorii w praktyce, wobec czego stwierdza się niewystarczalność dotychczasowych ustaleń w ich ujęciu statycznym.

Głos nauk społecznych i humanistycznych przez długi czas ledwie wybrzmiewał w dyskusji na temat praw człowieka, jednak od lat 80. XX wieku zaczęło się to zmieniać. Celem podkreślenia roli tych nauk i ich odpowiedzialności w kontekście praw człowieka oraz jako podsumowanie rozdziału wprowadzającego pozwolę sobie zacytować Freemana:

Nietzsche nazwał etycznych idealistów *emigrantami z rzeczywistości*. Zadaniem społecznych nauk praw człowieka jest przywrócić owych zwolenników praw człowieka z powrotem do rzeczywistości. Rzeczywistość składa się zarówno z obiektywnych procesów i struktur, jak i z subiektywnych znaczeń i wartości. Społeczne nauki dotyczące praw człowieka potrzebują zarówno sympatii, jak i naukowego rygoru. Koncepcja praw człowieka dotyczy dziedziny, w której spotykają się filozofia normatywna, prawo i nauki społeczne. Same nauki społeczne nie wystarczą, gdyż nie potrafią one kierować naszym życiem. Filozofia może proponować, że to zrobi, ale jest zbyt słaba, aby mogła motywować do działania. Filozofia i nauki społeczne powinny rozjaśniać naszą wiedzę na temat praw człowieka, ale nie jest konieczne, aby wskazywały właściwe rozwiązania¹³⁵.

¹³³ Arkadiusz Nyzio, *Brytyjskie studia kulturowe a polski strach przed polityką*, „Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39), s. 54-67.

¹³⁴ Chris Barker, op. cit. s. 65.

¹³⁵ Michael Freeman, op. cit. s. 120.

Rozdział 2

Od praw jednostek do praw człowieka

Nawet, by walczyć o prawa jednostki, trzeba zbić się w gromadę

Tadeusz Kotarbiński

Wprowadzenie

Niniejszy rozdział pełni funkcję sprawozdawczą. Ma na celu ukazanie zmagania prawników oraz filozofów prawa z ustalaniem podstaw ważnościowych dla praw człowieka. Choć historia tych praw rekonstruowana jest od czasów antycznych, warto zaznaczyć, że akcent pada tu przede wszystkim na wydarzenia XX wieku, które są kamieniem milowym w formowaniu się owych praw. Oczywiście całość zjawisk mających wpływ na obecny kształt praw człowieka wymagałaby odrębnej analizy. Pierwsze intuicje dotyczące ochrony Innego, argumenty, dla których ludzi należy chronić, dysputy nad kategorią godności, źródłami praw człowieka i sposobami ich przestrzegania, a także granicami praw wyznaczanych przez prawodawców, egzekwowanych przez odpowiednie organy – wszystkie te aspekty to temat na osobne badania. Z racji określonego tematu rozprawy, stanowiącego ograniczenie dla moich rozważań oraz własnych, ograniczonych w tym wypadku kompetencji, badań takich nie podejmuję się.

Ten oto sprawozdawczy rozdział to w pierwszej kolejności skrótowe odtworzenie historii praw człowieka, rekonstrukcja kluczowego dla rozprawy sporu zwolenników prawa natury oraz, w kontrze do nich, pozytywistów prawnych. Wreszcie przedstawione zostają konsekwencje wielkich XX-wiecznych konfliktów dla kształtowania się praw człowieka – to w tym miejscu można mówić o uchybieniach prawa pozytywnego przywołując zjawisko zbrodni przeciwko ludzkości na bezprecedensową wcześniej skalę, co niezwykle precyzyjnie tłumaczy Arendt na przykładzie procesu Adolfa Eichmanna w Jerozolimie. Rozdział zamyka uchwalenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, co daje nadzieję na ochronę praw jednostek – tym razem wszystkich.

2.1. Rys historyczny

Rekonstruując skrótowo historię praw człowieka od antyku po współczesność w dużej mierze korzystam z opracowań dwóch ekspertów w tej dziedzinie, którzy wykonali tytaniczną pracę, aby chronologicznie uporządkować wydarzenia mające wpływ na rozwój praw człowieka w kształcie, w jakim znamy je współcześnie. Przewodnikami po tej historii są Osiatyński oraz Shaw, brytyjski prawnik, specjalista w zakresie prawa międzynarodowego.

Wybór ten podyktowany jest odmiennym rozłożeniem akcentów przez obu badaczy: Osiatyński skupia się na prawach człowieka *sensu stricto*, Shaw zaś tłumaczy ich przynależność do prawa międzynarodowego. Obie te perspektywy wzajemnie się dopełniają. Biorąc pod uwagę, że prawa człowieka¹³⁶ zawierają się w prawie międzynarodowym, nasuwa się pytanie o to, w jaki sposób opowiedzieć ich historię – czy od ogółu do szczegółu, a więc zaczynając od prawa międzynarodowego i umieszczając w nich prawa człowieka czy też odwrotnie – prawa człowieka najpierw, a następnie włączenie ich w obręb prawa międzynarodowego. Zważywszy na fakt, że tematem rozprawy są prawa człowieka (nie zaś prawo międzynarodowe) i że to one są głównym bohaterem tej opowieści, wybieram drugą opcję.

Osiatyński¹³⁷, dopatrując się korzeni praw człowieka, odtwarza spory autorami o pochodzenie praw człowieka toczące się między różnymi autorami, a właściwie praw jednostki. Zdania są podzielone: niektórzy badacze szukają źródeł praw w starożytności¹³⁸, inni stawiają na średniowiecze¹³⁹, często wskazywane jest oświecenie¹⁴⁰, pojawiają się także głosy opowiadające się za nowoczesnością¹⁴¹. Rozważywszy poszczególne stanowiska, Osiatyński znajduje w antyku pierwsze intuicje dotyczące praw ludzkich, w średniowieczu zaś ich korzenie¹⁴². Wieki średnie to czas, w którym na Zachodzie pojawia się zainteresowanie tożsamością jednostki i jej interesami¹⁴³. Nie dotyczy to jednak wszystkich ludzi, a jedynie warstw uprzywilejowanych, przez co prawa nadawane w średniowieczu przez monarchów przypominają raczej przywileje¹⁴⁴.

W roku 1215, pojawił się pierwszy znaczący dokument, w którym liczni badacze dopatrują się genezy praw człowieka. Mowa o Wielkiej Karcie Swobód (*Magna Carta*

¹³⁶ Chodzi tu o prawa człowieka w dzisiejszym rozumieniu. Rozdział ten, poświęcony kształtowaniu się idei praw człowieka na gruncie prawnym właśnie ukazuje, że to wiek XX jest momentem, w którym prawa człowieka stają się prawami aspirującymi do powszechnej ważności i zostają umiędzynarodowione. Wcześniejsze intuicje dotyczyły raczej, jak sugeruje tytuł podrozdziału, praw jednostek, przywilejów.

¹³⁷ Wiktor Osiatyński, op. cit. s. 25.

¹³⁸ Ishay Micheline R., *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Berkeley 2004, s. 16-69.

Lauren Paul Gordon, *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, The University of Pennsylvania Press, 1998., s. 4-36

¹³⁹ Helmholz R.H., *Fundamental Human Rights in Medieval Law*, The University of Chicago, 2001 s. 2.

¹⁴⁰ Hunt Lynn, *Inventing Human Rights. A History*, W.W. Norton & Company, New York-London, 2007.

¹⁴¹ Pochodzenia praw człowieka w czasach ery przemysłowej upatruje np. Brian Tierney Brian Tierney, *Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts 1150-1250*, „History of Political Thought”, vol. 10., No. 4., 1989, s. 617.

¹⁴² Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 25

¹⁴³ Brian Tierney op. cit., s. 637

¹⁴⁴ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 26.

Libertatum), wydanej w Anglii przez króla Jana bez Ziemi. Akt ten jest zbiorem przywilejów nadanych przez króla swoim wasalom, w dużym stopniu ogranicza władzę monarszą, w szczególności w kwestii sądownictwa i podatków. Warto zaznaczyć, że Wielka Karta Swobód wynika z nacisków możnowładztwa, pragnącego ograniczyć samowolę panującego. Wydanie aktu zawęży obszar władzy króla, obdarzonym przywilejami daje możliwość oporu wobec monarchy w przypadku nadużywania przezeń uprawnień¹⁴⁵. Właśnie z tego powodu *Magna Carta Libertatum* pojawia się w historii praw człowieka jako dokument ograniczający władzę rządzącego, będący umową władcy z rządzonymi, dający im przywileje oraz prawo do sprzeciwu w razie nadużyć ze strony monarchy.

Oświecenie rozwija średniowieczne idee dotyczące praw człowieka. John Locke pisze *Dwa traktaty o rządzie*¹⁴⁶, gdzie porusza kwestię niezbywalności praw oraz umowy, zgodnie z którą jednostki przekazują panującym część swoich uprawnień pozwalających jedynie na ochronę obywateli i wymierzanie sprawiedliwości¹⁴⁷. Skutkuje to brakiem możliwości roszczeń państwa w obszarach, w których jednostki ograniczają ingerencję rządzących przez swoje niezbywalne prawa, a tak zawarta umowa może być unieważniona w sytuacji, w której władcy naruszali jej warunki. Układ ten w praktyce funkcjonował odmiennie w różnych częściach zachodniego świata: rewolucja w Anglii doprowadziła do ustąpienia władcy na rzecz parlamentu, ograniczonego jednak m.in. przez Kartę Praw¹⁴⁸, ale także organy i instytucje takie jak wolna prasa czy niezależne sądownictwo. Stany Zjednoczone jako podstawę amerykańskiej państwowości obierają oświeceniowy projekt umowy przekazania niezbywalnych praw przez jednostki na rzecz ochrony obywateli i w 1776 roku uchwalają Deklarację Niepodległości¹⁴⁹. We Francji zaś ma miejsce Wielka Rewolucja, której następstwem jest uchwalenie w roku 1789 Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Michał Szczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

¹⁴⁶ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie. Traktat drugi*, przeł. Zbigniew Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, paragraf 135.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Bill of rights (1689).

The Bill of Rights: A Transcription | National Archives

[Dostęp: 9.06.2019]

¹⁴⁹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 28.

¹⁵⁰ Francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela jest kamieniem milowym w rozwoju praw człowieka. Dotychczasowa władza monarchy, w osobie którego widziano państwo sensu stricto, została przekazana obywatelom, którzy stali się suwerenem. Dokument regulował nie tylko zasady funkcjonowania państwa, ale także obowiązki i wolności obywateli. Deklaracja porusza też kwestie praw kobiet, które ostatecznie nie zostały uznane. Niemniej jednak, stanowi triumf filozofii oświeceniowej, trafia również do preambuły francuskiej konstytucji z 1791 roku – Francja staje się republiką.

Jak widać, koniec wieku XVII i przede wszystkim wiek XVIII odgrywają ważną rolę w rozwoju praw człowieka. Osiatyński twierdzi jednak, że dopiero początek wieku XIX stanowi punkt zwrotny – wcześniej bowiem istnieją dwie tradycje praw, które Osiatyński nazywa zwycięskim i pokonanym absolutyzmem. W pierwszej akcent pada na przyrodzone prawa jednostki oraz takie „naturalne” grupy społeczne, jak np. rodziny czy wspólnoty wyznaniowe. Tradycja ta zwana jest anglo-amerykańską, dotyczyła bowiem XVII-wiecznej Anglii oraz amerykańskich kolonii. Absolutyzm pokonany dominował zaś na Starym Kontynencie, gdzie państwo wypełnia zobowiązania wobec obywateli darując im tym samym prawa, jak w drugiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1793 roku¹⁵¹. Tu, oprócz wartości takich jak wolność i równość (grających pierwsze skrzypce w tradycji anglo-amerykańskiej), pojawia się także aspekt wspólnotowy, co rozszerza rozumienie prawa – nie chodzi już tylko o gwarancję bezpieczeństwa i wolności, ale także o zabezpieczanie oraz zaspokajanie elementarnych potrzeb ludzi¹⁵².

Wiek XIX nie jest jednak dobrym okresem dla rozwoju praw człowieka. Poza wprowadzeniem praw drugiej generacji, a więc praw socjalno-ekonomicznych¹⁵³, w myśl tradycji anglo-amerykańskiej, niewiele zmienia się *in plus* w kwestii praw człowieka – nadal są to raczej przywileje grup posiadaczy, wykluczające ubogich, kolorowych, niewolników, dzieci i kobiety¹⁵⁴. W gruncie rzeczy Zachód mierzy się z eskalującą walką klas, rozwijającym się kapitalizmem oraz szczytem rozwoju imperiów kolonialnych – kontekst ten w żaden sposób nie da się pogodzić z ideą praw człowieka. Nie pomaga tu także dyskurs, zgodnie z którym

Jan Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat: mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993.

Simon Schama, *Citizens: A chronicle of the French Revolution*, New York: 1989.

¹⁵¹ Deklaracji z 1789 roku bliżej bowiem do tradycji anglo-amerykańskiej.

Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 30.

¹⁵² Ibidem.

Ostatecznie rozwinęły się systemy prawa: civil law, system wywodzący się z prawa rzymskiego, obowiązujący w przeważającej części Europy (skodyfikowane normy prawne są podstawą) oraz common law nie wywodzący się z prawa rzymskiego, obowiązujący w Wielkiej Brytanii, niemal całej Kanadzie i niemal całych Stanach Zjednoczonych (najważniejsze jest rozpatrywanie poszczególnych przypadków).

¹⁵³ Chodzi o gwarancje zabezpieczenia podstawowych potrzeb: rząd zobowiązuje się chronić robotników przed wyczerpaniem i przekraczaniem uprawnień przez posiadaczy, państwo wprowadza także regulacje rynku oraz stosunków pracy.

¹⁵⁴ Prawa kobiet były dość istotną kwestią Wielkiej Rewolucji Francuskiej: na skutek pominięcia kobiet wybuchły protesty, w roku 1791 powstała Deklaracja praw kobiet stworzona przez Olimpie de Gouges, rok później w Anglii Mary Wollstonecraft publikuje *A Vindication of the Rights of Women*. Na trudną sytuację kobiet zwraca uwagę Hunt, pisząc, że „Dzieci, słudzy, nieposiadający, a nawet niewolnicy mogli liczyć na samostanowienie w przyszłości – kiedy dorosną, porzucą służbę, nabędą własność bądź wykupią się z niewoli. Kobiety jako jedyna grupa są pozbawione takiej możliwości; uważano bowiem, że z przyrodzenia podlegają swoim ojcom i mężom”. Lynn Hunt, op. cit., s. 28.

podbijający są na wyższym stopniu zaawansowania cywilizacyjnego, wobec czego mają prawo wyprowadzać podbitych z niedojrzałości¹⁵⁵. Wprawdzie traktat paryski z 1814 roku potępił niewolnictwo¹⁵⁶, nie wpływa jednak na zahamowanie eksterminacji tubylczych społeczności Afryki, obu Ameryk czy Australii.

Co ciekawe, kolonializm rozwijał się w tym samym czasie co doktryna liberalizmu. Wydawać by się mogło, że liberalizm kładący akcent na wolność jednostki nie będzie szedł w parze z kolonializmem, niewolnictwem i rasizmem, dzieje się jednak inaczej. Co więcej, wielu myślicieli liberalnych (np. John Locke) usprawiedliwia niewolnictwo¹⁵⁷. Także John Stuart Mill w traktacie *O wolności* pisze:

Zbyteczną rzeczą jest może mówić, że ta doktryna może się stosować tylko do ludzi dojrzałych. [...] Ci, którzy potrzebują jeszcze opieki, muszą być chronieni przed swoimi własnymi czynami tak samo, jak przed zewnętrznym obrażeniem. Z tego samego powodu możemy pominąć te zacofane w rozwoju społeczeństwa, w których całą rasę można uważać za niepełnoletnią¹⁵⁸.

Warto też zaznaczyć, że inaczej do sprawy podchodzono w Europie, gdzie kolonializm wzmacniał wiarę w wyższość białej rasy, a inaczej w Stanach Zjednoczonych, gdzie rasistowskie poglądy wynikały przede wszystkim z lęku przed imigracją. Niewolnictwo kolorowych, usprawiedliwiane przez rasizm i darwinizm zdominowało punkt widzenia społeczeństwa przedkładającego interes i dobrobyt państwa nad postulat lepszego życia ludów podbitych.

Paradoksalnie jednak, kryzys imperiów kolonialnych w XIX wieku doprowadził do zainteresowania losami mniejszości, zaczęto przeprowadzać interwencje humanitarne celem zatrzymania prześladowań mniejszości na Bałkanach czy Bliskim Wschodzie przez imperium osmańskie¹⁵⁹. W 1863 roku powstaje zaś pierwsza organizacja niosąca pomoc humanitarną – Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża. Głównym jej celem było i jest niesienie

¹⁵⁵ John Locke, op. cit., paragraf 85.

¹⁵⁶ Handlu ludźmi zakazano w Anglii w roku 1807, w brytyjskich koloniach niewolnictwo zniesiono w roku 1833. W latach 1884-1885 miała miejsce konferencja berlińska, podczas której Afryka podzielona została między państwa kolonialne. Rok 1926 to Konwencja w sprawie niewolnictwa uchwalona przez Ligę Narodów. Oficjalnie więc zrobiono wiele na rzecz zniesienia niewolnictwa, mimo to w wielu krajach nadal ono kwitnie (np. Mauretania), czasem będąc wynikiem braku wyboru (praca na plantacjach – kawa, kakao, banany, pomarańcza etc. , przy wydobywaniu surowców np. tantal w Kongo czy produkcji w Chinach; jest to czasem, mimo fatalnych warunków i ewidentnego łamania praw człowieka, jedyna szansa dla mieszkańców na przeżycie.

¹⁵⁷ Thomas F. Gosset, *Race. The History of an Idea in America*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1963., s. 33-174..

¹⁵⁸ John Stuart Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. Amelia Kurlandzka, Maria Ossowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2006. s. 105.

¹⁵⁹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s 34.

pomocy humanitarnej osobom poszkodowanym w konfliktach. W drugiej połowie XIX wieku ratyfikowano także liczne konwencje międzynarodowe, których celem było ograniczenie użycia sił podczas konfliktów zbrojnych¹⁶⁰.

Początek kolejnego stulecia przynosi ze sobą Wielką Wojnę – pierwszy w dziejach konflikt totalny, skutek którego ucierpiała ludność cywilna. Rezultatem czteroletnich walk jest m.in. rozpad lub poważne nadwyżenie wielkich mocarstw: Austro-Węgier, Rosji i Niemiec. Wiele rodzin mierzyło się z nieobecnością żywiciela rodziny, który walczy na froncie, wobec czego do pracy masowo ruszają kobiety. Rosnąca odpowiedzialność za los swój i dzieci sprawia, że głos kobiet zaczyna się liczyć – na gruncie tych wydarzeń emancypują się i zaczynają uzyskiwać prawa wyborcze. W Europie dochodzi do szeregu przekształceń: zmieniają się granice mocarstw, powstają (lub odzyskują niepodległość) mniejsze państwa, do głosu dochodzą komunizm, socjalizm i faszyzm. Cesarstwo niemieckie źródeł swojej klęski upatruje w zdrajcach i sabotażystach w osobach Żydów i komunistów, co nieuchronnie prowadzi do wzrostu narodowego socjalizmu.

Rzeczywistość po Wielkiej Wojnie przynosi wzrost zainteresowania prawami mniejszości, rozpad cesarstwa niemieckiego i austro-węgierskiego prowadzi do masowych przesiedleń oraz migracji różnych grup etnicznych osiedlających się w granicach nowo powstałych państw. Traktat wersalski zawarty podczas paryskiej konferencji pokojowej zobowiązuje nowe kraje środkowoeuropejskie do zagwarantowania mniejszościom praw gwarantujących ich ochronę, równe prawa obywatelskie i polityczne (tak dla mniejszości, jak i wszystkich mieszkańców).¹⁶¹ Na mocy porozumienia paryskiego z 1919 roku powstaje również Liga Narodów – organizacja międzynarodowa, której celem jest utrzymanie pokoju na świecie¹⁶². Tymczasem konflikt lat 1914-1918 pokazuje coś niezwykle istotnego z punktu widzenia praw człowieka: wojna z udziałem ludności cywilnej oraz przesiedlenia i pogromy powojenne (głównie na terenie Rosji) doprowadzają do sytuacji, w której w złym położeniu znajdują się nie tylko grupy dotychczas wykluczane, dołączają bowiem do nich także pozostali, którzy bez względu na swoją pozycję, wykształcenie, majątność, pochodzenie czy wpływy także stają się ofiarami wielkiego konfliktu.

¹⁶⁰ Zaczęło się od Deklaracji w przedmiocie prawa wojny morskiej z roku 1856, później zaś rozszerzono ochronę na ludność cywilną, której prawa gwarantują konwencje genewskie ratyfikowane w roku 1864, następnie zaś w roku 1906, 1929 oraz 1949.

¹⁶¹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 34.

¹⁶² Liga Narodów działa w latach 1920-1946, powstała wskutek okrutnej Wielkiej Wojny, z inicjatywy Woodrowa Wilsona, ówczesnego prezydenta USA. Do roku 1937 do organizacji dołączyło większość państw świata.

W tym kontekście Osiatyński przytacza historię Andre Mandelstama¹⁶³, rosyjskiego prawnika związanego z MSZ Rosji, który po zwycięstwie bolszewików emigrował do Paryża. Mandelstam w 1928 roku przy wsparciu Międzynarodowej Akademii Dyplomacji pracuje nad klauzulami mniejszościowymi, co w roku 1929 skutkuje powstaniem *Deklaracji międzynarodowych praw człowieka*. Dokument stanowiący niejako apel o uznanie praw człowieka wobec zbrodni popełnianych przez Związek Radziecki, zyskuje ogromną popularność w latach trzydziestych. Jednak mimo poparcia uniwersytetów, kościołów protestanckich oraz oczywiście organizacji pozarządowych Deklaracja Mandelstama nie zdołała uchronić Europy przed kolejnym nadciągającym kataklizmem.

Potrzebę stworzenia regulacji, które chroniłyby ludzi jako takich na gruncie międzynarodowym dobitnie pokazują wydarzenia rozgrywające się w latach trzydziestych w III Rzeszy (oraz oczywiście ich późniejsze konsekwencje dla świata). W roku 1933 do władzy w Niemczech dochodzi Adolf Hitler. Jest to początek nowej, bardzo niepomysłnej dla raczkujących praw człowieka epoki. Naziści nie brali pod uwagę rządów prawa, a władzę oparli na niemieckiej tradycji *Volksseele*, której fundamentem była ideologia *Blut und Boden*¹⁶⁴, czyli krwi i ziemi. Ma ona swoje źródło już w XIX wieku, kiedy do głosu dochodził romantyzm niemiecki. Znalazła także odzwierciedlenie w konstruowaniu pierwszych rasistowskich teorii. Według *Blut und Boden* chłopstwo ma wyższość nad mieszczaństwem, chłopcy są zaś przedstawicielami czystej rasy nordyckiej. Sam termin *Blut und Boden* ukuty został w 1901 roku przez niemieckiego pisarza z kręgu naturalistów, Georga Conrada. Ideologię spopularyzował jeden z polityków i teoretyków kwestii rasowych NSDAP Richard Walter Darré. Dzięki akcentowi położonemu na znaczącą rolę chłopów, w czasie rządów III Rzeszy NSDAP mogło liczyć na poparcie wśród obywateli zamieszkujących wsie. Ideologia krwi i ziemi stała się jednym z argumentów polityki eksterminacyjnej, zapoczątkowanej w latach 30., która swoje apogeum osiągnęła podczas II wojny światowej.

Naziści postulowany przez siebie porządek prawny wprowadzili na mocy ustaw wyjątkowych tuż po podpaleniu Reichstagu 27 lutego 1933 roku. Kilka dni później, w marcu 1933 roku, NSDAP uzyskała największe poparcie w wyborach powszechnych. Początkowo nie mogła cieszyć się władzą absolutną, do utworzenia rządu konieczna była koalicja z Niemiecką Narodową Partią Ludową. Jednak już dwa tygodnie później Reichstag przegłosował ustawę o nadzwyczajnych pełnomocnictwach, stanowiących podstawę prawną totalitarnego reżimu.

¹⁶³ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 35.

¹⁶⁴ Ideologia *Blut und Boden* nadal znajduje poparcie wśród niemieckiej skrajnej prawicy. Rose Sala Rosa, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, Sic! Warszawa 2003, s. 129-135.

Dzięki temu rząd III Rzeszy mógł przez cztery lata wydawać rozporządzenia bez kontroli parlamentarnej, również zmieniające postanowienia konstytucji weimarskiej i całkowicie z nią sprzeczne¹⁶⁵.

Stopniowo środowiska niemieckie „oczyszczały się”, a Żydzi tracili swoje prawa, stając się mniejszością dyskryminowaną, następnie jawnie prześladowaną, aż wreszcie eksterminowaną. Pomimo apeli wystosowywanych do Ligi Narodów na początku dyktatury Hitlera, społeczność międzynarodowa nie zareagowała skutecznie. Apele i petycje wysyłali obywatele Niemiec żydowskiego pochodzenia, najczęściej przebywający już poza granicami III Rzeszy. Chodziło np. o zwolnienia rzekomo z powodu źle wykonywanych obowiązków¹⁶⁶. Rada Ligi Narodów poczyniła pewne kroki, które kończyły się jednak na działaniach jedynie dyplomatycznych. Aby sprawę umorzyć wystarczyło zapewnienie ze strony delegata Niemiec, że „niemieckie regulacje wewnętrzne nie mogą w żadnym wypadku wpływać na wywiązywanie się Niemiec ze zobowiązań międzynarodowych i że wszelkie decyzje niższych instancji władzy niezgodne z konwencją z 1922 roku zostaną zweryfikowane”¹⁶⁷. W świetle tego okazuje się, iż mechanizmy ochrony mniejszości oraz umowy bilateralne proponowane przez Ligę Narodów nie są wystarczające – regulacje te mogą zostać podważone w imię suwerenności.

Zaostrzające się nastroje społeczne w Europie pogrążonej w depresji po Wielkim Kryzysie oraz powstanie drugiego totalitarnego mocarstwa sprawiają, że prawa człowieka stają się tematem licznych debat. Jesienią 1933 roku podczas Zgromadzenia Ligi Narodów dyskutowana jest sprawa pozbawianych zatrudnienia Żydów, przedstawiane są także projekty ochrony mniejszości w wymiarze uniwersalnym. Pojawiają się także głosy o uniwersalizacji nie tyle praw mniejszości, ile praw człowieka przysługujących wszystkim ludziom, niezależnie od pochodzenia. Delegat Haiti Antoine Frangulis wzywa do opracowania takiej konwencji, większość zgromadzenia (poza Grecją i Irlandią) ignoruje jednak jego postulat. Debata nie kończy się niczym nowym, potwierdzone zostają zasady rezolucji z 1922 roku. Trzy dni po zakończeniu zgromadzenia Niemcy opuszczają Ligę Narodów i zrywają rozmowy rozbrojeniowe. Sytuacja w Europie napawa grozą.

¹⁶⁵ Schleunes Karl A., *From Civil Rights to Civil Death. Dismantling Rights in Nazi Germany*, Cambridge University Press, Washington 2002., s. 88.

¹⁶⁶ Osiatyński przytacza historię pozbawionego z pracy niemieckiego Żyda Franza Bernheima, który jako jeden z pierwszych podniósł alarm i skierował petycję do Ligi Narodów z prośbą o przywrócenie Żydom ich praw.

¹⁶⁷ Burgess Jan Hermann, *The Road to San Francisco. The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century*, „Human Rights Quarterly”. vol. 14., 1992, s. 456.

Również jesienią 1933 roku w Madrycie odbywa się V Konferencja na rzecz Ujednoczenia Prawa Karnego. Wówczas prokurator oraz wykładowca Wolnej Wszechnicy Polskiej Rafał Lemkin przedstawia projekt multilateralnej konwencji, której ważną część zajmuje definicja nowego typu zbrodni międzynarodowej. Lemkin, ustawivszy zbrodnię międzynarodową w szeregu z piractwem, handlem ludźmi czy niewolnictwem, nazywa ją „zbrodnią przeciw prawu narodów”¹⁶⁸. Jej definicja obejmuje „akty eksterminacji grup etnicznych, religijnych i społecznych bez względu na motyw (polityczne, religijne itd.), na przykład masakry, pogromy, działania obliczone na zrujnowanie ekonomiczne członków pewnych zbiorowości. Należy do tej kategorii wszelkiego rodzaju okrucieństwo zagrażające godności jednostki w sytuacji, gdy upokarzające ją czyny są elementem kampanii dyskryminacji skierowanej przeciw zbiorowości, której ofiara jest członkiem”¹⁶⁹. Lemkin nie pisze wprost o III Rzeszy, oczywistym jest jednak, że do stworzenia owej konwencji „zainspirowała” go sytuacja w Niemczech.

Międzywojnie to czas, w którym kodyfikacja praw człowieka wydaje się konieczna. Krajobraz powojenny lat dwudziestych, rosnący w siłę radziecki bolszewizm oraz lata trzydzieste w III Rzeszy to nawet nie sygnały ostrzegawcze, ile wręcz syrena alarmowa. Liga Narodów, międzynarodowa społeczność oraz liczne projekty konwencji apelujących o uniwersalizację praw wszystkich ludzi, już nie tylko uprzywilejowanych i już nie tylko praw mniejszości to jednak za mało. Perspektywa kolejnego konfliktu oraz przeczucia co do wiszących nad Europą „zbrodni przeciwko narodom” okazują się zagrożeniami niedocenionymi. Trudno wytłumaczyć dlaczego mimo coraz głośniejszych sygnałów, nie następuje reakcja w postaci uniwersalizacji praw, mogąca ograniczyć działania rosnących w siłę zbrodniczych reżimów. Być może problemem jest brak woli politycznej, być może nie potraktowanie niebezpieczeństwa odpowiednio poważnie.

Jest jesień roku 1933, od wybuchu wojny dzieli Europę jeszcze sześć lat, podczas których jest czas na zjednoczenie sił, podwojenie trudów i reakcję celem ochrony praw ludzkich. Zegar tyka, a prawa człowieka wciąż nie okazują się ideą wartą debaty i kodyfikacji.

¹⁶⁸ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 40.

Zbrodnia przeciw prawu narodów w 1943 roku zyskuje nowe określenie – ludobójstwo.

¹⁶⁹ Raphael Lemkin, *Acts Constituting a General (Transnational) Danger Considered as Offence Against The Law of Nations*, 1933.

<http://www.preventgenocide.org/lemkin/madrid1933-english.htm>

<http://www.preventgenocide.org/lemkin/freeworld1945.htm>

[Dostęp: 9.06.2019]

Wreszcie nadchodzi rok 1939, konflikt jest już nieunikniony. Hitler podbija Europę, zwycięża niemiecka racja stanu, pozytywizm prawniczy odnosi niechlubny tryumf.

2.2. Prawo naturalne *versus* pozytywizm prawniczy

Historia praw człowieka na razie urywa się w latach trzydziestych XX wieku. Wybuch i przebieg II wojny światowej nie należą do tematu rozważań, podobnie jak w przypadku wojny z lat 1914-18 omówione zostaną skutki konfliktu w kontekście praw człowieka. Nastąpi to jednak na dalszych stronach rozprawy. Tymczasem należy pochylić się nad bodaj najważniejszym sporem w tradycji prawa – polemiką między zwolennikami prawa naturalnego a pozytywistami prawniczymi.

Aby pokrótce przedstawić stanowiska obu stron, warto wspomnieć, iż zwolennicy prawa naturalnego opowiadają się za tzw. przyrodzonymi prawami jednostek. Prawo naturalne, ich zdaniem, wspólne jest wszystkim kulturom, dzięki czemu nawet pomimo występujących różnic łączy wszystkich ludzi, a tym samym wyznacza również pewne powszechne zasady postępowania. Zwolennicy tak rozumianego prawa są zdania, iż występują uniwersalne przesłanki, pozwalające wyprowadzić prawo, a ich źródłem może być natura *per se*, boska wola, rozum czy wrodzone poczucie sprawiedliwości i moralności. Jako podstawę ważności norm prawnonaturalnych wskazuje się m.in. konieczności ontologiczne czy powszechnie przyjmowane wartości. Prawo naturalne jest nośnikiem autonomicznych, uniwersalnych wartości i przede wszystkim – jest nadrzędne wobec wszelkiego prawa stanowionego. Nie znaczy to oczywiście, iż prawo stanowione należy lekceważyć, lecz wobec sprzeczności z prawem naturalnym można się tego dopuścić. Tu odróżnia się jurydyczne i filozoficzne koncepcje prawa naturalnego. Wersja pierwsza zakłada obowiązywanie norm prawa naturalnego w formułowaniu prawa, nadrzędnie wobec prawa pozytywnego. W wersji filozoficznej z kolei prawo naturalne jest jedynie wzorcem dla prawa pozytywnego. W tym ujęciu, jak pisze Zygmunt Ziemiński, normy prawa pozytywnego niezgodne z prawem natury są złe, ale nadal pozostają normami prawa¹⁷⁰.

Z drugiej strony sporu występują pozytywiści prawni, podważający istnienie prawa naturalnego, przyznający natomiast prymat i moc obowiązywania prawu stanowionemu, opartemu o normy, występującemu bez koniecznego związku z moralnością i dotyczącemu określonego jedynie miejsca i czasu, w jakich ustanowione przez odpowiednie autorytety prawo

¹⁷⁰ Zygmunt Ziemiński, op. cit.

W wersji radykalnej prawo pozytywne niezgodne z naturalnym nie obowiązuje prawnie.

obowiązuje. Jest to więc dzieło danego społeczeństwa pojmowane jako zależne od czasu i miejsca. Tym, co jest najważniejsze w formułowaniu i stosowaniu takiego prawa jest racja stanu. Chodzi tu przede wszystkim o prawo wewnętrzne poszczególnych organizacji państwowych. Warto przy tym zaznaczyć, że choć pozytywizm prawniczy opiera się na pewnych założeniach filozoficznych, jest w zasadzie nastawiony afilozoficznie¹⁷¹.

Nim nastąpi bardziej szczegółowe omówienie sporu, przedstawienie argumentów każdej ze stron, prób wypracowania kompromisu oraz podsumowanie mocnych i słabych stron obu nurtów, zaznaczyć należy pewną trudność zarówno w rekonstruowaniu sporu, jak i w wyborze przedstawicieli każdej z opcji. Problem stanowi czas dzielący pierwsze twierdzenia zwolenników prawa naturalnego od narodzin prawa pozytywnego. Wszak tych pierwszych można znaleźć już wśród myślicieli starożytnych, następnie w średniowieczu i kolejno do czasów współczesnych¹⁷². O prawie pozytywnym można zaś mówić dopiero od XIX wieku. W jaki więc sposób oddać pole do dyskusji obu stronom, skoro głos zwolenników prawa naturalnego jest starszy? Tu z pomocą przychodzi podział na filozofię prawa oraz teorię prawa.

Filozofia prawa to refleksja filozoficzna nad prawem, której korzeni szukać można w antyku. Jest abstrakcyjna, ogólna i normatywna, szuka odpowiedzi na pytanie o to, jak być powinno. Podchodzi do kwestii prawa przez pryzmat ontologii, epistemologii, aksjologii. Teoria prawa jest dużo młodsza, powstaje w wieku XIX, wraz z rozwojem pozytywizmu prawniczego¹⁷³. Akcent pada na konkretną rzeczywistość prawną: prawo ustanowione przez prawodawcę w konkretnym czasie i miejscu. I choć o korelacje między filozofią prawa i teorią prawa również toczą się polemiki (np. o to, czy są to nauki odrębne, bliskie sobie lub może

¹⁷¹ Ibidem, s. 34.

¹⁷² Za zwolenników prawa naturalnego uważa się m.in. sofistów przypisujących prawu naturalnemu wieczność, zaś stanowionemu przygodność; stoików odwołujących się do konieczności prawa natury powodowanej kategorią fatum; Arystotelesa, u którego prawo naturalne zyskiwało prymat przez wzgląd na cel – eudajmonię. W tej grupie osadza się również myślicieli chrześcijańskich: Pawła z Tarsu, Orygenes, świętego Augustyna czy świętego Tomasza. Ci ostatni uważali, prawo naturalne za odzwierciedlenie odpowiednio idei będących przejawem Boga oraz prawa wiecznego będącego wyrazem boskiego porządku świata. Świecką koncepcję proponuje natomiast Grocjusz uważający prawo naturalne za nakaz prawnego rozumu. Nie sposób tu nie wymienić także Immanuela Kanta wiążącego prawo naturalne z moralnym, którego jednostka jest podmiotem.

¹⁷³ Jerzy Zajadło, *Teoria prawa [w:] Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa*, Jerzy Zajadło (red.). Warszawa: C.H. Beck, 2007, s. 337.

Ciekawą kwestią jest wyraźny podział na filozofię prawa i teorię prawa w krajach dotkniętych reżimem komunistycznym. W czasach tryumfu komunizmu filozofia prawa odrzucana była jako burżuazyjna i pozbawiona charakteru naukowego na rzecz teorii państwa i prawa, inspirowanej marksizmem. Akcent padał na związek prawa z państwem, a konkretniej władzą państwową. Teoria państwa i prawa odchodzi w zapomnienie po roku 1989, a uniwersytety przywracają lub zmieniają nazwy katedr, na katedry teorii prawa i/lub filozofii prawa. Patrz: Zbigniew Pulka, *Pojęcie władzy państwowej w prawoznawstwie PRL*, Wrocław 1993, s. 7.

tożsame, czy w filozofii prawa zawiera się teoria prawa)¹⁷⁴, to owo rozgałęzienie refleksji prawnej pomaga osadzić w czasie spór zwolenników prawa naturalnego i pozytywistów prawnych. Na potrzeby rozprawy polemika toczy się od wieku XIX, kiedy to rodzi się teoria prawa. Dzieje się tak z trzech powodów: po pierwsze, jednym z założeń pracy jest rozważenie zjawisk współczesnych przy jedynie nakreśleniu tła historycznego – ze względu na obszerność tematu analiza historyczna sama w sobie mogłaby stanowić odrębny przedmiot badań. Po drugie, rekonstruowanie sporu przy jednoczesnym referowaniu w tym miejscu argumentów starożytnych naruszyłoby strukturę pracy¹⁷⁵, zwłaszcza, że nie wydaje się to tutaj konieczne. Po trzecie i najważniejsze, pozytywizm prawniczy i teoria prawa to zjawiska, których początków upatruje się w wieku XIX, wobec czego głos oddać należy właśnie badaczom współczesnym, myślicieli wcześniejszych umieścić zaś na dalszym planie, traktując ich stanowiska bardziej jako pierwsze intuicje dostarczające inspiracji eksploratorom nowej daty.

2.2.1. Koncepcje jusnaturalistyczne a pozytywistyczne

Ziemiński zwraca uwagę na liczne, różnorodne koncepcje w obrębie obu nurtów oraz na rozbieżne klasyfikowanie koncepcji filozofów prawa, podkreślając wagę kontekstu, w którym poszczególne stanowiska są przywoływane. Jak stwierdza:

Łatwo będzie zauważyć, że spór prawników deklarujących akceptację stanowiska pozytywizmu albo jusnaturalizmu jest w pewnych przypadkach sporem merytorycznym, a w innych sporem werbalnym. (...) W każdym razie semiotyka łagodzi obyczaje, bo skłania do ograniczenia antagonizmów do spraw o charakterze istotnie spornym oraz ograniczenia różnego rodzaju gromkich oskarżeń, z jednej strony o popieranie zbrodniczych totalitaryzmów, z drugiej – o niewolenie umysłów¹⁷⁶

I choć jednak nie sposób oddzielić obu nurtów od wymienionych tu zarzutów, faktycznie należy przyznać rację autorowi, że sprawa nie jest czarno-biała, zwłaszcza w kontekście praw człowieka.

Za Ziemińskim stwierdzić należy również, że referowanie różnorodnych koncepcji prawa naturalnego oraz pozytywnego jest trudne bez „specjalistycznych studiów nad aparaturą pojęciową stosowaną przez danego autora”¹⁷⁷. Nie jest to zresztą potrzebne, szczególnie

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ W pewnym stopniu wątki te pojawiają się w rozdziale trzecim, poświęconym filozofii w kontekście praw człowieka. Zgodnie z obranym kierunkiem rozważań pierwsze intuicje myślicieli starożytnych winny bowiem zostać osadzone w kontekście refleksji filozoficznej.

¹⁷⁶ Zygmunt Ziemiński, op. cit., s. 7-8.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 10.

opracowania owych koncepcji zostały przecież przygotowane przez ich autorów, wobec czego nie wydaje się konieczne referowanie ich tutaj, a jedynie odesłanie zainteresowanych do odpowiedniej, specjalistycznej, jak powiedziałby Ziemiński, literatury.

Nim Ziemiński ostatecznie przechodzi do omawiania zawłości jusnaturalizmu i pozytywizmu prawniczego, wyjaśnia aparaturę pojęciową: tak na przykład terminu *jusnaturalizm* używa „na wzór literatury zachodniej dla skrótowego określenia koncepcji prawa natury”¹⁷⁸. Podkreśla również trudności dotyczące terminu *natura*, stawiając pytania o to, czy rzecz tyczy się natury człowieka, elementu kultury bądź czegoś, co jest od kultury niezależne czy też zespołu cech konstytutywnej danej instytucji¹⁷⁹. Według Ziemińskiego termin *prawo* zaś odnosi się do kilku zjawisk: do pewnego zespołu norm, do zdań opisujących pewne prawidłowości, do porządku społecznego określanego przez owe normy oraz do instytucji¹⁸⁰. W kontekście niniejszych rozważań wskazane wydaje się rozumienie prawa jako pewnego zespołu norm. Wreszcie wskazuje na kłopoty z terminem *pozytywizm*, odzegnując się od potocznego rozumienia tego słowa, na rzecz pozytywizmu w nauce, zaznaczając jednak, że pozytywizm filozoficzny nie całkiem wiąże się z pozytywizmem prawniczym pojmowanym jako zbiór norm prawnych ustanowionych przez prawodawcę – państwo. Następnie wyróżnia obszary, na których prawo może funkcjonować, wymieniając tu kolejno organizacje państwowe, społeczności przedpaństwowe, organizacje niepaństwowe (prawo kanoniczne) oraz wreszcie ponadpaństwowe instytucje¹⁸¹.

Ziemiński wyjaśnia też termin *norma*, którą określa jako wypowiedź wskazującą na ramy postępowania. Zaznacza przy tym, że chodzi o postępowanie przyszłe – czas miniony można bowiem jedynie poddawać ocenie, siłą rzeczy nie można żądać określonego postępowania w przeszłości. Prawnicy najczęściej koncentrują się na normach generalnych (zbiorczo określając adresatów) oraz abstrakcyjnych (wyznaczając sposób postępowania w danej sytuacji)¹⁸². Wskazuje także na charakter dyrektywalny wypowiedzi uznawanych za normy. Jednocześnie stwierdza, że norma sama przez się to tylko fakt językowy – decydujące

¹⁷⁸ Ibidem, s. 7.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 9.

¹⁸⁰ Ibidem, s. 8.

Ciekawe ujęcie prawa proponuje Leon Petrażycki. Jego koncepcja nazywana jest psychologiczną teorią prawa, w której prawo wywoływane jest przez pewnego rodzaju emocje, stany psychiczne, a służyć ma aktualizowaniu się dobra tak, aby dążyć do ideału miłości.

Leon Petrażycki, *O nauce, prawie i moralności*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

¹⁸¹ Zygmunt Ziemiński, op. cit., s. 8-9.

¹⁸² W ramach tych norm występują jednak także normy indywidualne (osobno określając adresata i okoliczności) oraz normy konkretne (wyznaczające jednorazowo drogę postępowania).

i wpływowe jest uznanie jej za normę obowiązującą. Aby to się zadziało, możliwe jest obranie jednej z trzech ścieżek: po pierwsze, odwołanie się do jakiejś ontologicznej konieczności postępowania i zachowania określonego porządku świata, po drugie, odwołanie się do aksjologicznego uzasadnienia danej normy w oparciu o jakiś system wartości lub odpowiedni autorytet, po trzecie wreszcie, powszechne obowiązywanie owej normy¹⁸³. Na koniec Ziemiński zauważa, że trudno jednoznacznie ocenić, jaki charakter ma dana norma, czy prawny czy też może religijny, moralny, obyczajowy itd., podając za przykład normę zakazującą kradzieży, która może wpisywać się we wszystkie te obszary¹⁸⁴.

W tworzeniu norm, poza ocenami, problematyczne są także wartości oraz sposoby ich pojmowania przez określone środowiska. Tu zaczynają się metaetyczne spory o ontologiczny charakter wartości oraz epistemologiczne sposoby ich poznania. Ten ostatni toczy się między kognitywistami, którzy sądzą, że wartości, takie jak np. dobro są poznawalne czy intuicjonistami opowiadającymi się za intuicją moralną a nonkognitywistami czy emotywistami, którzy są przeciwnego zdania, a sądy o tym, że coś jest dobre bądź złe uważają jedynie za środek słowny wyrażania przeżyć emocjonalnych. Można jednak podjąć krytykę tych stanowisk, wszak emotywizm nie zapewnia żadnych instrukcji postępowania, a w skrajnej wersji jest niczym innym, jak relatywizmem, kognitywizm uznaje wartości za cechy obiektywne, gdy w rzeczywistości, na gruncie koncepcji prawnonaturalnych dochodzi do subiektywnych wyborów co do naturalnych, wartościowych stanów rzeczy, intuicjonizm zaś operuje niejasnym pojęciem intuicji, ale Ziemiński nie odrzuca go zupełnie, stwierdzając, że doprowadziłoby to do wyparcia często miarodajnego dla ludzi czynnika, jakim jest sumienie, rozumiane jako cecha ukształtowana przez kulturę, właściwa ludziom dobrej woli¹⁸⁵.

Dalej Ziemiński poddaje analizie sam termin prawo jako zespół norm. Zastanawia się, co było pierwsze: czy prawo jest prawem, bo już zachodzą pewne prawidłowości i wokół nich formułowane jest prawo czy też odwrotnie: jest to nakaz dążenia do pewnego określonego porządku. Biorąc pod uwagę fakt, że do XVI wieku prawo kształtowało się w oparciu o zwyczaje społeczne, a prawo stanowione uznawano za coś gorszego od prawa zwyczajowego można zaryzykować twierdzenie, że mowa tu raczej o pierwszej ewentualności. „Na taki stan rzeczy pozwalało przez setki lat stosunkowo powolne tempo przemian społecznych, stwarzając warunki sprzyjające swoistej sakralizacji istniejącego porządku społecznego oraz powstawania

¹⁸³ Ibidem, s. 14.

¹⁸⁴ Ibidem, s.15.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 23.

lęku, by tego porządku nie naruszyć”¹⁸⁶. Dziś jednak prawo pojmowane jest jako zespół norm ustanowionych w obrębie danego państwa. Z biegiem czasu stopniowo zacierają się różnice między normami moralnymi, prawnymi, obyczajowymi itd. Współcześnie jest to już wyraźnie rozgraniczone.

Istotne jest także zdefiniowanie zasady prawa, używanej przez prawników zarówno w sensie opisowym, jak też dyrektywalnym, gdzie

zasada prawa pojmowana jest jako wypowiedź wyznaczająca określony sposób postępowania, chociażby było to określenie bardzo ramowe co do jego treści, czy też jako wypowiedź formułująca postulat lub życzenie, by jacyś jego adresaci w określony sposób postępowali, czy nawet jako ogólnikowe zalecenie, by dawać pierwszeństwo jakimś wartościom przed innymi¹⁸⁷.

Oczywiście, jusnaturaliści i pozytywiści prawni nieco inaczej podchodzą do zasad prawa. Ci ostatni przyjmują, że konieczne jest istnienie pewnych skodyfikowanych norm i reguł, które pozwalają na odpowiednie funkcjonowanie systemu prawnego. Tym, co decyduje o zasadach prawa jest ich społeczna efektywność, to, czy są przyjmowane powszechnie. Natomiast zwolennicy prawa naturalnego za zasady prawa przyjmują zasady moralne wyznaczające postępowanie człowieka (wersja filozoficzna) plus zasady te są nadrzędne wobec prawa stanowionego, służą do jego moderacji, confirmacji lub uchylania (wersja jurydyczna). Tu następuje pewnego rodzaju odwrócenie dominandy – za efektywne przyjmuje się takie zasady, które wyznaczane są przez rozumną naturę człowieka, naturę społeczeństwa czy wartości absolutne.

Prawo, pojmowane jako zespół norm obowiązujących w danej społeczności¹⁸⁸, ma swoje podstawy. Ziemiński wymienia ich pięć: 1) założenia o charakterze transcendentnym, np. o istnieniu Boga czy ładu świata, któremu należy się podporządkować, 2) założenia o powszechnie uznawanym rozumie praktycznym, 3) założenie o istnieniu norm, których należy przestrzegać instrumentalnie celem osiągnięcia jakiegoś rezultatu, 4) założenie o istnieniu norm opierających się na relatywnych wartościach, 5) założenie o istnieniu norm ustanowionych przez określony podmiot, np. państwowy¹⁸⁹. Na gruncie tych założeń powstają koncepcje prawa natury lub prawa pozytywnego.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 26-27.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 80

więcej: Jerzy Wróblewski, *Prawo obowiązujące, a „ogólne zasady prawa”*, „Zeszyty Naukowe UŁ”, seria I, zesz. 42, Łódź 1965, s. 18-20.

¹⁸⁸ Zygmunt Ziemiński, op. cit., s. 26.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 30.

2.2.2. Sedno sporu

Jeżeli chodzi o koncepcje prawnonaturalne, także one różnią się od siebie w zależności od sposobu rozumienia natury. „W każdym jednak sposobie pojmowania natury kryją się *implicite* jakieś założenia ontologiczne, aksjologiczne, gnozeologiczne, czy nawet eschatologiczne”¹⁹⁰. Rozumienie natury wykracza więc poza empiryczny kontakt z nią, gdyż zawiera także pewne założenia filozoficzne, uznawane niekiedy za oczywiste. Tyczy się to też pojmowania natury człowieka, tu jednak sprawy komplikują się jeszcze bardziej, bo dochodzą pytania o kontekst kulturowy, zmienność postaw i wartości oraz o to, jaka jest człowieka cecha konstytutywna, wyróżniająca go spośród innych istot, a więc o to, jaki człowiek jest „naprawdę”, poza kulturą¹⁹¹. Równie wiele trudności następuje pytanie o to, jaka jest natura społeczeństwa czy też państwa. Do tego dochodzą kłopoty z rozróżnieniem natury obserwowanej z naturą postulowaną¹⁹².

Nie ma w tym miejscu potrzeby, by aż tak się wikłać w niuanse, chodzi o to, by zaprezentować wielość i zawłość kryjące się pod hasłem *prawo naturalne*. Na potrzeby tych rozważań wystarczy jednak pewna generalizacja, a zatem prawo naturalne¹⁹³, jak zostało to wcześniej wspomniane, obejmuje normy postępowania uznawane za powszechnie obowiązujące, niezależnie od tego, czy ustanowione i uznane są przez państwo. Podstawą ważnościową w tym przypadku są wartości absolutne lub wartości uznawane w danej społeczności za powszechne, a więc konieczne. Takie prawo nie musi być podporządkowane prawu pozytywnemu – przeciwnie, prawo pozytywne winno w jakimś zakresie odzwierciedlać prawo natury. Jednak zakładanie istnienia jakiegoś obiektywnego dobra moralnego powoduje problemy epistemologiczne – bo czy owo dobro jest poznawalne i w jaki sposób¹⁹⁴?

¹⁹⁰ Ibidem, s. 43.

¹⁹¹ Ibidem, s. 45.

¹⁹² Ziemiński podaje przykład zwierząt, gdzie w większości przypadków osobniki słabe lub chore są eliminowane (co umożliwia korzystną ewolucję), podczas gdy tymczasem w świecie ludzi są otaczane opieką. Dążeniem zwierząt jest walka o byt, nie zaś miłosierdzie i troska. Wobec tego postawić można pytanie o to, czy nadmiar miłosierdzia nie jest przeciwko naturze i czy długoterminowo nie jest raczej zagrożeniem. Ibidem, s. 47.

¹⁹³ Ziemiński używa określenia *prawo natury*. Natomiast wielu autorów termin *prawo natury* utożsamia z terminem *prawo naturalne* i używa zamiennie, np. Rudolf Stammler używający zarówno zwrotu *das Naturrecht*, co i *das natuerliche Recht*. Jak jednak stwierdza Ryszard Wójtowicz (który za Stammlerem stosuje zamiennie oba określenia), częstokroć różnice w używaniu obu terminów zależą od tego, czy prawo uzasadnia się od strony metafizycznej, społeczno-kulturowej, religijnej etc.

Patr: Ryszard Wójtowicz, *Prawo natury-naturalne w świecie historii i kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2016, s. 15.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 21.

Tu pomocne jest pojęcie Absolutu, które pozwala ukrócić spory metaetyczne. Oczywiście, uciekanie się do wszechmogącego i wszechwiedzącego boga pozwala zyskać pewność w kwestii sądów moralnych, a także uchronić się przed mankamentami relatywizmu etycznego. Tu jednak pojawiają się dwa problemy. Po pierwsze,

uznanie autorytetu Boga nie rozstrzyga jeszcze o poznaniu absolutnych wartości. Jest to sprawa należytej interpretacji Objawienia, które dokonało się w określonym środowisku kulturowym i epoce, a wymaga odpowiedniego pojmowania *secundum temporis*. Jest to także sprawa rozumowego poznania woli Boga poprzez jego dzieła. Z pokorą uznać należy zawodność rozumu ludzkiego również i w tej dziedzinie¹⁹⁵.

Ograniczenia podmiotu w pojmowaniu boskiego objawienia to jednak kłopot mniejszy niż kwestia wiary. Ażeby zwrócić się ku rozwiązaniu, w którym standardy moralne wyznacza bóg, należy najpierw w boga (u)wierzyć. To jest oczywiście możliwe, ale z całą pewnością nie jest powszechne. Człowiek wierzący w boga, zasady przezeń wyznaczane, księgi objawione, traktujący te kwestie jako drogowskaz we własnym postępowaniu moralnym, nie może i nie powinien zakładać, że jest to zjawisko powszechne i że jego bliźni pojmują to tak samo lub że można ich do tego przekonać. Kierując się boskimi przykazaniami i tłumacząc sobie i innym, że bóg tak chce/każe, może zderzyć się ze ścianą w postaci odpowiedzi *Ale ja nie wierzę w twój boga. Ani w żadnego innego*.

Istnienia Absolutu, jak też powszechnego kodeksu moralnego czy innych wskaźników, na które powołują się zwolennicy prawa naturalnego nie sposób udowodnić, zadekretować czy przekonać do nich innych. Na tym w ogromnej mierze polega słabość koncepcji prawnonaturalnych. Nie oznacza to, że wszystkie intuicje myślicieli prawnonaturalnych są przez to nieprzydatne. Temat jest bardzo rozległy, istnieje bowiem wiele koncepcji, zarówno bardziej, jak i mniej radykalnych¹⁹⁶.

Warto zwrócić uwagę na to, iż normy postępowania bardzo często są wyznaczane na podstawie dyrektyw celowościowych na zasadzie *jeżeli chcesz..., to powinieneś....* Wiele koncepcji prawa naturalnego wywodzi się z założenia o powszechności celów do osiągnięcia, np. milcząco przyjmuje się, że wszyscy ludzie chcą bezpieczeństwa, stabilności czy sprawnych instytucji, co z kolei wyznacza od razu normy postępowania¹⁹⁷. Widać więc wyraźnie, że normy prawa naturalnego są nie tyle twierdzeniami, ile postulatami, gdyż z tego, jak być powinno nie

¹⁹⁵ Ibidem, s. 24.

¹⁹⁶ Ziemiński, op. cit. s. 34.

¹⁹⁷ Ibidem, s. 49-50.

wynika, że tak faktycznie jest. Wskazując na słabość takiego rozumowania, Ziemiński podkreśla jednak, iż jest ono konieczne, a przynajmniej wskazane, ponieważ służy utrzymaniu czy też bardziej projektowaniu ładu społecznego (np. z norm na temat ochrony życia czy ochrony własności nie wynika rzeczywistość, w której jest to gwarantem, ale normy te tworzą pewnego rodzaju ramy, w obrębie których projektuje się pożądaný stan faktyczny)¹⁹⁸.

Jako że normy określają przyszły stan rzeczy, a ich dyrektywalny charakter wskazuje na to, jaką czynność należy podjąć, żeby osiągnąć określony cel, można mówić o dyrektywach celowościowych. To właśnie takie dyrektywy stają się podstawą prac prawodawców. W tym miejscu Ziemiński wskazuje na kolejną słabość prawa naturalnego: normodawca musiałby odwoływać się do jakichś określonych teorii życia społecznego, będących raczej przejawem ideologii określonych środowisk społecznych aniżeli systematyczną obserwacją zjawisk i faktów¹⁹⁹. Inaczej rzecz ujmując, normy prawne mają za zadanie budować obraz pożądanego stanu rzeczy jeżeli chodzi o życie społeczne (Ziemiński nazywa to teorią życia społecznego). Jeżeli więc byłyby normami wyznaczanymi przez prawo naturalne, to, wobec różnorodności w obrębie koncepcji prawnonaturalnych, byłyby postulatem określonych grup społecznych i odzwierciedleniem ich wartości, na zasadzie *wierzę, że powinno być tak a tak, dlatego takie musi być prawo, prawo winno być konstruowane w oparciu o moje wartości, gdyż to one są słuszne*. W gruncie rzeczy takie podejście wyraża jedynie czyjeś niespełniające funkcji opisowej oceny, którym nie sposób przypisywać prawdziwości czy fałszywości²⁰⁰, nie zaś fakty. Ziemiński podkreśla doniosłość tego zjawiska w analizie wielu koncepcji jusnaturalistycznych.

Oceny aprobujące czy dezaprobuujące określony stan rzeczy (w szczególności dotyczące dokonania przez kogoś określonego czynu lub przewidywanych skutków czynu) mogą być dokonywane w sposób jednoaspektowy, z jakiegoś jednego tylko punktu widzenia, np. biologicznego przetrwania społeczeństwa, zapewnienia zdrowia, zapewnienia poczucia bezpieczeństwa, stabilizacji struktur społecznych, usunięcia krzywdzącej nierówności, z punktu widzenia interesów ekonomicznych pewnej części społeczeństwa, maksymalizacji

¹⁹⁸ Ziemiński odtwarza również argument „z natury rzeczy”, zgodnie z którym projektuje się normy zgodne z naturą rzeczy (a więc uznawane powszechnie za bezsporne). Prawodawca ustanawiający normy niezgodne z naturą rzeczy albo nie utrzyma się przy władzy długo albo z powodu niefunkcjonalności tworzonych norm konieczne będzie zastosowanie silnego aparatu przymusu. Dokonując przeglądu pozycji opisujących argumenty *z natury rzeczy*, Ziemiński decyduje się „na poetyckie określenie W. Meihofera, iż *Natur der Sache* jest *mostem pomiędzy bytem a powinnością*”.

Ibidem. s. 52-53.

¹⁹⁹ Ibidem, s. 16.

²⁰⁰ Ibidem, s. 17.

przyjemności, minimalizacji cierpień, itp. Lecz to, że dany czyn jest „dobry” z jednego punktu widzenia, nie zawsze wystarcza do przyjęcia aksjologicznego uzasadnienia normy, zważywszy, iż z innego punktu widzenia dany czyn może być „zły” w takim stopniu, że jego złe cechy przeważają lub chociażby równoważą cechy uznawane za dobre²⁰¹.

Tymczasem, jak stwierdza Ziemiński, najważniejsze przy uzasadnieniu aksjologicznym normy są oceny globalne, które uwzględniają różnorakie aspekty i dokonują niełatwej syntezy. Ta bywa trudna, bowiem niekiedy niemal niemożliwym staje się wyznaczenie granicy między oceną zdecydowaną lub umiarkowaną dezaprobującą, indyferentną, umiarkowaną lub zdecydowaną aprobującą. Przy tworzeniu oceny globalnej bierze się pod uwagę wartość norm, ale także trud, który będzie trzeba włożyć w ich realizację, jak również czynniki takie, jak pewność, szybkość oraz trwałość oczekiwanego efektu, ale też możliwe skutki uboczne, pożądane czy też nie, odwracalność lub nieodwracalność projektowanych rozwiązań. Zwykle bardzo trudno dokonać tak złożonej, zsyntetyzowanej oceny, wobec czego decyduje się np. na działania tanie, ale dające rezultat dopiero po czasie bądź kosztowne, ale skuteczne natychmiast, czy też ryzykowne, ale stwarzające duże szanse na sukces bądź obciążone mniejszym ryzykiem, ale dające mniejsze korzyści²⁰². Dlatego też, jak ostrzega Ziemiński, należy unikać demagogicznych rozwiązań, które wprawdzie gwarantują natychmiastowe sukcesy, ale najczęściej są katastrofalne w dalszej perspektywie i oderwane od określonej teorii życia społecznego, a więc kultury danej społeczności²⁰³. Wobec tego normy tworzone w społeczeństwach pluralistycznych powinny być tworzone w oparciu o kompromisowe podejście, uwzględniające możliwie szerokie spektrum czynników oraz różne, także antagonistyczne punkty widzenia.

Istnieje jeszcze inna słabość prawa naturalnego: skupiając się na ogólnych normach, nie oferuje szczegółowych rozwiązań. A więc przykładowo: norma brzmić może *każdy ma prawo do wolności słowa*, a więc *Obywatel X ma prawo do wolności słowa*. W przypadku jednak, kiedy okazuje się to jedynie pustosłowiem i X tej wolności jednak nie ma, nie wie, co konkretnie może zrobić, aby dochodzić swoich praw. W szczegółowej, konkretnej sytuacji prawo naturalne nie ma przełożenia na życie X, pozostaje dla niego abstraktem. W ten sposób dochodzimy do największego paradoksu samych praw człowieka – ich treść wywodzi się z prawa naturalnego, natomiast środki do ich realizacji dostarcza prawo pozytywne, w postaci stanowionych norm. Nie jest to rozwiązanie idealne, gdyż, jak postaram się wykazać, prawa

²⁰¹ Ibidem, s. 18.

²⁰² Ibidem, s. 19.

²⁰³ Ibidem.

człowieka często funkcjonują w sposób jedynie deklaracyjny. W tym jednak miejscu rozpatrywane są dwie koncepcje, na przecięciu których prawa człowieka się znajdują, a więc prawo naturalne i prawo pozytywne. Justanaturalizm został już pokrótce omówiony, pora więc wziąć pod lupę pozytywizm prawniczy²⁰⁴.

Spór zwolenników prawa naturalnego oraz pozytywistów prawnych toczy się przede wszystkim o sposób pojmowania prawa oraz tworzenia podstaw ważnościowych. Ziemiński dokonuje przeglądu koncepcji prawa pozytywnego, w których prawo to jest różnie rozumiane, rekonstruuje też, w jaki sposób prawo pozytywne zmieniało się w różnych okresach dziejowych. Na potrzeby tych rozważań prawo pozytywne rozumiane jest jako zbiór norm stanowionych w danym czasie przez prawodawcę, najczęściej państwo, stojące w kontrze do prawa naturalnego. Warto jednak pamiętać o tym, iż prawo pozytywne to nie tylko spisane normy (jest to stanowisko skrajnych pozytywistów), ale także reguły egzekucji tekstów prawnych, normy wyznaczające kompetencje prawodawcze oraz szereg innych norm, zgodnie z którymi prawo może być tworzone.

Należy przy tym zaznaczyć, że prawodawca nie jest jednym określonym człowiekiem czy nawet zespołem ludzi, ale raczej pewnym abstraktem, „konstruktem myślenia prawniczego, pojmowanym idealizująco jako podmiot, któremu przypisuje się określoną racjonalność działania na gruncie pewnej przypisywanej wiedzy i przypisywanych mu sposobów oceniania”²⁰⁵. Stanowienie norm jest zaś czynnością konwencjonalną, kulturową. I tu mamy więc do czynienia z pewnymi wartościami danej organizacji, np. państwowej. Prawo pozytywne, stanowione jest bowiem dziełem danego państwa w określonym miejscu i czasie. Tworzone normy nie biorą się znikąd, w jakimś przynajmniej stopniu stanowią odzwierciedlenie głosu społeczności. Podmiot stanowiący także jest wytworem kulturowym, takim jak np. państwo²⁰⁶. Stanowienie prawa obejmuje więc szereg czynności kulturowych – i na to właśnie kładę akcent w tych rozważaniach. Ziemiński zwraca uwagę także na to, iż prawodawca jest podmiotem specyficznym, abstrakcyjnym, w pewnym sensie nieśmiertelnym²⁰⁷.

²⁰⁴ W tym miejscu warto zaznaczyć, że pozytywizm prawniczy i pozytywizm filozoficzny to nie to samo, choć występuje wiele komponentów pokrewnych. Pozytywizm filozoficzny to pewnego rodzaju minimalistyczne nachylenie filozofii, opierające się o scjentyzm, empirię, skierowane ku naukom matematyczno-przyrodniczym. Pozytywizm prawniczy także skupia się na faktach, ale z zakresu prawa, a więc na efektywności norm w danym środowisku społecznym.

Ibidem, s. 75

²⁰⁵ Ibidem, s. 66.

²⁰⁶ Ibidem, s. 67.

²⁰⁷ Ibidem 71.

Ponadto prawodawcy przypisuje się racjonalność prakseologiczną, a więc przyjmuje się, że nie ustanawia on norm sprzecznych, wykluczających się czy znoszących się, ale normy uporządkowane, służące określonym celom. Kolejnym zakładanym przymiotem prawodawcy jest racjonalność semiotyczna, a więc założenie o tym, iż normy formułowane są w języku zrozumiałym dla ich odbiorców. Dalej mowa jest o racjonalności epistemologicznej, gdzie przyjmuje się, że prawodawca jest świadom zasad życia społecznego i wobec tego nie formułuje norm w oderwaniu od nich, a zgodnie z nimi, czyli wykazuje nastawienie sejentystyczne. Wreszcie prawodawcy przypisuje się także racjonalność aksjologiczną, a więc zakłada się, że kieruje się uporządkowanym systemem wartości i przy formułowaniu norm dokonuje ocen globalnych, które są względnie stałe, nie zaś zmieniające się z dużą częstotliwością²⁰⁸.

Na gruncie prawa pozytywnego mówi się o prawie podmiotowym, które rozumiane jest jako zespół wolności i uprawnień danej jednostki. Prawa podmiotowe to podstawowy element treści norm prawnych. Oprócz tego wyróżnia się prawo przedmiotowe, rozumiane bardziej instrumentalnie, służące do zabezpieczania praw podmiotowych, zwłaszcza tych doniosłych – praw człowieka, które plasują się po stronie prawa naturalnego²⁰⁹. Tu z kolei należy wskazać siłę prawa naturalnego: koncepcje prawnonaturalne są niezwykle ważne w czasach kryzysu społeczno-politycznego, w momentach, w których dochodzi do kompromitacji prawa pozytywnego, swoistego wynaturzenia systemu prawnego w kierunku totalitarnym czy autorytarnym. Prawo naturalne jest wówczas swoistym papierkiem lakmusowym, który sprawdza, czy prawa obywateli oraz prawa człowieka są przestrzegane, a jeżeli nie, jest to pierwszy sygnał alarmowy. Milcząco zakłada się jednak, iż prawodawcy przy tworzeniu norm prawnych kierują się podstawowymi zasadami moralności i kultury politycznej oraz względem na dobro ogółu, a prawo pozytywne budowane jest w granicach przyzwoitości a nie w sposób arbitralny²¹⁰.

2.2.3. Przedstawiciele nurtów

Aby nie pozostać gołosłowną, w tym miejscu chcę przyjrzeć się wybranym koncepcjom i reprezentującym je przedstawicielom. Będą to kolejno John Finnis jako przedstawiciel jusnaturalizmu, Herbert Hart, który plasuje się po stronie pozytywistów prawnych oraz Richard Dworkin dokonujący krytyki pozytywizmu prawniczego. Wprawdzie przedstawiciele obu

²⁰⁸ Ibidem, s. 72-73.

²⁰⁹ Ibidem, s. 29.

²¹⁰ Ibidem, s. 36.

nurtów oraz krytyków po obu stronach jest bardzo wielu²¹¹, ale założeniem tychże rozważań nie jest dokonanie przeglądu wszystkich tych propozycji, gdyż po pierwsze, byłoby to zadanie karkołomne, po drugie zaś nie chodzi o nadmierne rozciąganie tematu sporu między jusnaturalistami a pozytywistami, a raczej o próbę przedstawienia sedna owej polemiki. Z pewnością jednak taki pogłębiony przegląd i analiza koncepcji obu stron byłyby ciekawym wyzwaniem dla prawników oraz teoretyków i filozofów prawa.

2.2.3.1. Minimum prawa naturalnego Herberta Harta

Hart nie jest typowym przedstawicielem pozytywizmu prawniczego²¹², choć swoją teorię prawa, przedstawioną w pracy *Pojęcie prawa*²¹³ buduje na gruncie tego nurtu, przyznając mu prymat, dokonując rozgraniczenia między prawem a moralnością²¹⁴. Hart opiera swoją koncepcję na pojęciu reguł pierwotnych oraz reguł wtórnych, które wspólnie stanowią treść prawa. Prawo więc rządzi się jedynie tymi regułami i to je należy brać pod uwagę przy rozstrzyganiu sporów, przy czym dana sprawa może mieć więcej niż jedno rozwiązanie. Teoria prawa Harta zawiera wiele niuansów, których w tym miejscu nie ma konieczności poruszać. Tu istotne jest podkreślenie pewnego *novum* jego koncepcji, która nazywana jest pozytywizmem wyrafinowanym lub miękkim. Hart podejmuje krytykę klasycznego, twardego pozytywizmu w wydaniu np. Johna Austina²¹⁵. Znany jest także z przedstawienia traktującego o przymusie paradoksu bandyty: w przypadku uzbrojonego bandyty przymus jest inny niż przymus wynikający z obowiązywania prawa, gdzie konieczne jest pojmowanie go jako coś więcej niż rozkaz²¹⁶. Groźba użycia siły oraz strach przed sankcją²¹⁷ są czymś odmiennym niż ludzkie przekonanie o przestrzeganiu prawa jako pewnego obowiązku. Stąd, aby było to możliwe, Hart nie odzegnując się od pozytywizmu prawniczego postuluje jednak minimum

²¹¹ Wśród przedstawicieli jusnaturalizmu wymienić można: Rudolfa Stammlera, Gustava Radbrucha, Lona Luvoisa Fullera, pozytywizm prawniczy reprezentują natomiast John Austin, Rudolf von Jhering.

²¹² We wstępie do *Pojęcia prawa* Woleński zaznacza, że Hart określa w przedmowie swoje dzieło jako esej z socjologii deskryptywnej. Dzieło Harta wskazuje na związek z filozofią polityczną, a prawo opisywane jest w sposób, w jaki można byłoby mówić o zjawisku społecznym. Wstęp, s. 11.

²¹³ Herbert Hart, *Pojęcie prawa*, przeł. Jan Woleński, PWN, Warszawa 1998.

²¹⁴ Herbert Hart, *Positivism and the Separation of Law and Morals* [w:] *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford 1988, s. 49-87.

²¹⁵ Paweł Kamela, *Prawo i moralność w koncepcjach H. L. A. Harta*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 65.

Dla Austina prawo stanowione pojmowane jest jako rozkaz, zakaz lub nakaz ustanowiony przez suwerena, a jego nie dopełnienie grozi sankcją. Hart w swojej koncepcji odchodzi od aż tak radykalnego stanowiska.

²¹⁶ Herbert Hart, op. cit., s. 144.

²¹⁷ Hart pomny jest uchybień pozytywizmu prawniczego, który usprawiedliwiał niekiedy zbrodnie i przestępstwa. Więcej w: *Positivism and the Separation of Law and Morals*.

prawa natury, a więc uwzględnienie w systemie prawnym pewnych wartości, dzięki czemu jednostki będą prawa przestrzegać w znaczeniu obowiązku, uzasadnionego jednak ich własnymi przekonaniem.

Reguły (pierwotne, wskazujące określone rodzaje działania i nakładające obowiązki oraz wtórne, określające sposoby, na jakie należy używać tych pierwszych)²¹⁸ są w jakimś sensie podobne do zwyczaju panującego w danej społeczności. Należy jednak odróżnić je od nawyku, dlatego, że po pierwsze, odstępstwo od reguł staje się przedmiotem krytyki, po drugie, krytyka ta ma miejsce, ponieważ reguła jest uznawana za obowiązującą, po trzecie, reguła ma aspekt wewnętrzny, stanowi pewien wzorzec postępowania, zgodnie z którym należy postępować²¹⁹. Ta ostatnia cecha reguł jest szczególnie ważna, ponieważ jej istotą jest „krytyczne, refleksyjne nastawienie”²²⁰, dzięki czemu jednostki są nie tyle zmuszone, ile „zobowiązane do ich przestrzegania”²²¹. Reguły stanowiące treść prawa są, zdaniem Harta, powiązane z akceptowaną moralnością w sposób konieczny²²², ponieważ prawo każdego kraju odzwierciedla przekonania prawodawców²²³. Według hartowskiej teorii na system prawa składają się nie tylko siła i sankcje, ale także przekonanie o moralnym obowiązku. Jednocześnie Hart wskazuje, iż nie wiadomo, czy prawo powinno być zgodne z moralnością społeczną czy krytyczną, świadomy tego, że istniały skuteczne systemy prawne zawierające normy niemoralne, utrzymujące się bardzo długo²²⁴.

Jako pozytywista prawny Hart nie uznawał prawa międzynarodowego za prawo w sensie wiążącym (chyba że w sensie wzorów postępowania), gdyż nie jest ono systemem nakazów za nieprzestrzeganie których grożą sankcje, a nawet jeżeli – są to sankcje nieskuteczne²²⁵. Zarzutem pod adresem prawa międzynarodowego jest także to, że opiera się

²¹⁸ Hart wymienia trzy warunki reguł pierwotnych: 1. obecność reguł zakazujących przemocy, 2. większość ludzi akceptujących reguły, 3. stosunkowo niewielka społeczność żyjąca w stabilnym środowisku. Wyróżnia też trzy rodzaje reguł wtórnych: 1. reguły uznania, 2. reguły zmiany, 3. reguły rozsądzania. Analiza propozycji Harta na temat reguł pierwotnych i wtórnych nie stanowi celu tej pracy, wobec czego nie będzie podejmowana.

Patrz: Herbert Hart, *Pojęcie prawa*, op. cit., s. 131-145.

Paweł Kamela, op. cit., s. 70-72.

²¹⁹ Paweł Kamela, op. cit., s. 67.

Należy pamiętać, że koncepcja Harta powstawała w latach 60. XX wieku. Paweł Kamela podkreśla, że sytuacja nieco się zmieniła, a wobec zmiany natury podmiotów prawa zmieniło się też samo prawo [międzynarodowe]. Pytanie o to, czy sankcje przewidziane na gruncie prawa międzynarodowego są wystarczającym i skutecznym środkiem powroci na dalszych kartach rozprawy.

²²⁰ Ibidem, s. 68.

²²¹ Herbert Hart, op. cit. s. 85.

²²² Ibidem., s. 272.

²²³ Paweł Kamela, op. cit., s. 81.

²²⁴ Ibidem, s. 82.

²²⁵ Herbert Hart, op. cit., s. 292.

ono na moralnych nakazach ludzkich, odwołuje się do pewnych uniwersalnych wartości przypisywanych ludzkiej naturze, natura państwa jest inna niż natura człowieka, a państwa nie mogą być sobie równe²²⁶. Prawu międzynarodowemu brakuje także reguły uznania, właściwej prawu wewnętrznemu²²⁷, zatem mimo, że są to systemy podobne co do pełnionych funkcji, prawo wewnętrzne wywodzi się z innych źródeł i jest bardziej skuteczne.

Postulat minimum treści prawa naturalnego stanowi spójne rozszerzenie Hartowskiej koncepcji. Zdaniem Harta podstawowe normy społeczne są powiązane ze „stałymi cechami człowieka i świata, które znajdują odbicie w naszym sposobie myślenia i mówienia o świecie (w języku) oraz w wartościach akceptowanych przez ludzi”²²⁸ przy jednoczesnym założeniu, że celem człowieka i jego wartością jest przetrwanie i że prawo temu służące ma mieć cechę trwałości²²⁹. Poza tym normy prawne są (a przynajmniej powinny być) w jakimś stopniu odzwierciedleniem natury człowieka, na zasadzie naturalnej konieczności²³⁰. Jeżeli więc tym, co łączy wszystkich ludzi jest pragnienie przetrwania, właściwe naturze człowieka, normy prawa powinny to uwzględniać, aby czynić ludzi zdolnymi do życia. Hart zwraca przy tym uwagę na takie przymioty natury ludzkiej jak wrażliwość (w sensie kruchości życia), przybliżona równość ludzi (w znaczeniu raczej biologicznym), ograniczony altruizm (nawet wśród najbardziej altruistycznych ludzi nie występuje całkowita ofiarność – gdyby tak było, prawo nie byłoby konieczne), ograniczona ilość dóbr (w sensie ochrony własności) oraz ograniczona umiejętność rozumienia i siła woli (a więc nierozumienie prawa lub niechęć do jego przestrzegania). Mając to wszystko na uwadze, Hart krytykuje większość koncepcji pozytywistycznych, które pomijają minimalną treść prawa natury. W swojej koncepcji odżegnuje się jednak od przekonania o niezmiennej ludzkiej naturze, a więc tym samym od niezmienności prawa. Póki przetrwanie jest generalnym priorytetem, normy prawne powinny chronić ludzkie życie, tak, aby przestrzeganie przez jednostki pozostałych norm było w ogóle możliwe. Taka koncepcja moralnie uzasadnia sprzeciw wobec niesprawiedliwemu porządkowi społecznemu, a minimalna treść prawa natury może stanowić kryterium oceny prawa pozytywnego²³¹.

²²⁶ Paweł Kamela, op. cit., s. 84.

²²⁷ Herbert Hart, op. cit., s. 316.

²²⁸ Paweł Kamela, op. cit., s. 136.

²²⁹ Ibidem, s. 136.

²³⁰ Ibidem, s. 139.

Hart spekuluje, co by było, gdyby człowiek miał pancierz chroniący go przed przemocą ze strony innych osób – wówczas normy to regulujące byłyby zbędne. Są jednak konieczne, ponieważ nie istnieje żadna taka ochrona właściwa ludzkiej naturze.

²³¹ Zarzuty wobec teorii Harta obszernie omawia Paweł Kamela.

Paweł Kamela, op. cit. s. 153-168.

Po II wojnie światowej radykalne koncepcje pozytywizmu prawniczego spotykają się z krytyką, wobec czego filozofowie prawa poszukują nowych rozwiązań. Hart jest jednym z takich myślicieli – choć podtrzymuje, że między prawem a moralnością nie musi zachodzić związek konieczny, nie wyklucza go i nie zakłada, że każde prawo jest dobre moralnie. Jego koncepcja minimum treści prawa natury jest propozycją mającą uchronić prawo pozytywne przed podobnymi katastrofami jak te, do których dochodziło w pierwszej połowie XX wieku. Jak pisze Woleński: „idee Harta są zgodne ze współczesnymi uzasadnieniami katalogów praw człowieka”²³².

2.2.3.2. *Principles and policies* Ronalda Dworkina

Krytykiem teorii zaproponowanej przez Harta był m.in. Ronald Dworkin. W swoim dziele *Biorąc prawa poważnie*²³³ zaproponował integralną teorię prawa. Dworkin polemizuje z pozytywistycznym nurtem prawa stwierdzając, że prawo nie może składać się wyłącznie z reguł, ponieważ te nie sprawdzają się w trudnych przypadkach²³⁴. Konieczne są także standardy²³⁵, które od reguł różnią się tym, że mogą być spełnione w mniejszym lub większym stopniu, pod uwagę może być brany także więcej niż jeden standard, a w rozstrzygnięciu przyznaje się prymat jednemu z nich, nie dyskredytując przy tym pozostałych, co nie byłoby możliwe w przypadku reguł. Standardy, zdaniem Dworkina, mają też tę przewagę nad regułami, że biorą pod uwagę kontekst, który ocenia podmiot stosujący prawo.

Standardy (inaczej zasady) mające swoje korzenie w ideałach moralnych²³⁶ w przypadku nieadekwatności ulegają albo stopniowej ewolucji albo powolnemu wyczerpaniu, nie są natychmiast wyrugowywane z systemu prawa. Z racji tego, że swoje źródło mają w historii instytucjonalnej określonej kultury prawnej²³⁷ nie można mówić o rozdzieleniu prawa od moralności (w znaczeniu moralności politycznej). Dworkin w swojej teorii dużo uwagi poświęca sprawom trudnym i kontrowersyjnym, bowiem od precedensów wyroków w takich właśnie sprawach zależy kierunek prawa. Nie zgadza się z Hartem jakoby w takich przypadkach prawdopodobne były różne rozwiązania, jego zdaniem możliwe jest tylko i wyłącznie jedno właściwe rozstrzygnięcie, a sędzia nie jest wcale wolny w orzekaniu²³⁸,

²³² Jan Woleński, *Wstęp* [w:] Herbert Hart *Pojęcie prawa*, op. cit. s. 16.

²³³ Ronald Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. Tomasz Kowalski, PWN, Warszawa 1998.

²³⁴ Ibidem, s. 43-52.

²³⁵ Dworkin nie przypisuje zasadom wyłącznie moralnego charakteru – mogą być to zasady w znaczeniu politycznym, ekonomicznym etc., przez co różni się w swoich poglądach od jusnaturalistów.

²³⁶ Ibidem, s. 43.

²³⁷ Ronald Dworkin, *Imperium prawa*, przeł. Jan Winczorek, Warszawa 2006, s. 100.

²³⁸ Ronald Dworkin, *Biorąc prawa...*, op. cit. s. 52.

zwłaszcza, że takie sprawy są zwykle pretekstem do sporów o znaczenie prawa. Celem wydania sprawiedliwego wyroku należy więc dokonać konstruktywnej interpretacji faktów składających się na daną kulturę prawa²³⁹.

Dworkin, inaczej niż Hart, dokonuje analizy pojęciowej stosowanych przez siebie terminów. Krytykuje zarówno pozytywizm prawniczy (którego Hart jest, zdaniem Dworkina, autorem najbardziej wpływowej wówczas koncepcji²⁴⁰), jak i utilitaryzm, zwracając się w stronę liberalnej tradycji prawa²⁴¹. Zwraca uwagę na to, że przedstawiciele pozytywizmu, który Dworkin nazywa teorią panującą, podnoszą wzajemnie krytykę swoich koncepcji, ale żadna z nich

nie twierdzi [...], że jest ona wadliwa dlatego, iż odrzuca możliwość posiadania przez jednostkę praw względem państwa, które są ważniejsze od praw sformułowanych w toku legislacji. Przeciwnie, opozycja i z lewa i z prawa jednoczy się w potępianiu jej za zbytnią uwagę, jaką według nich poświęca ona losowi jednostek jako takich. Idea praw jednostki w mocnym sensie [...] jest dla nich po prostu ostrzejszym przypadkiem choroby, na którą cierpi także teoria panująca²⁴².

W pozytywizmie prawniczym, zdaniem Dworkina, jednostki tylko wtedy mają prawa, kiedy są one wynikiem wyraźnej decyzji politycznej lub takiejż praktyki społecznej²⁴³. Racja stanu zawsze będzie przeważać nad prawami jednostek i grup²⁴⁴. Tymczasem autor faworyzuje regułę wyprowadzania praw z abstrakcyjnego prawa do równej troski i poszanowania, które traktowane jest jako fundamentalne i aksjologiczne. Jednak, postulując prawa jednostki i utożsamiając je z prawami naturalnymi autor zaznacza, że w przeciwieństwie do starszych koncepcji odżegnuje się on od ich metafizycznego charakteru.

W przedmowie do *Biorąc prawa poważnie* Woleński zarzuca Dworkinowi zbytni optymizm w kwestii jego przekonania o jednym właściwym rozwiązaniu każdej sprawy. Zdaniem Woleńskiego (jak i Harta) trudno wykluczyć wieloznaczność, bardziej można mówić o właściwych rozwiązaniach lokalnych, na gruncie konkretnej kultury prawnej niż prawa generalnie²⁴⁵. Dworkin zarzuca doktrynie pozytywizmu prawniczego sztuczne wyizolowanie prawa ze struktury społecznej i z obowiązywania zasad, a to właśnie te ostatnie pomagają

²³⁹ Ronald Dworkin, *Imperium prawa*, op. cit., s. 46.

²⁴⁰ Ronald Dworkin, *Biorąc...*, op. cit., s. 7.

²⁴¹ Ibidem, s. 3.

²⁴² Ibidem, s. 9.

²⁴³ Ibidem, s. 11.

²⁴⁴ Ibidem, s. 10.

²⁴⁵ Należy, rzecz jasna, pamiętać o tym, że zarówno Hart, jak i Dworkin reprezentowali określone tradycje polityczne z racji swoich narodowości. Mowa o systemie anglosaskim.

sądom w rozstrzyganiu spraw trudnych²⁴⁶. To, że zasady mogą obowiązywać częściowo – a nie jak reguły, wedle których możliwe jest wszystko albo nic – sprawia, iż dla każdej sprawy możliwe jest więcej niż jedno właściwe rozstrzygnięcie. Właściwością zasad jest to, że mają one pozaprawny charakter, istnieją w normatywnej strukturze społecznej, a docieranie do nich przy rozpatrywaniu konkretnych przypadków implikuje twórczy, a nie mechaniczny kierunek prawa²⁴⁷. Woleński rekonstruuje skrótowo krytykę podniesioną w stosunku do koncepcji Dworkina, przytaczając argument, że pozytywista prawny wcale nie musi ignorować zasad. Przywołuje też wątpliwość co do tego, czym *de facto* dworkinowskie zasady są „z jednej strony, zasady nie są elementami prawa i nie obowiązują, a z drugiej strony – odgrywają jednak fundamentalną rolę w praktyce prawniczej”²⁴⁸. Woleński przyznaje prymat koncepcji Harta, którą nazywa uniwersalną, twierdząc jednocześnie, że propozycja Dworkina powiązana jest ściśle z amerykańskim systemem prawnym, w którym orzecznictwo sądów ma ogromne znaczenie²⁴⁹. Należy jednak oddać Dworkinowi słuszość w jego dążeniu do podkreślania roli praw i uprawnień jednostki w normatywnej strukturze społecznej, co stanowi uzasadnienie dla koncepcji praw człowieka. Współczesne prawo jest bowiem tylko o tyle prawem, o ile respektuje *human rights* – przypomina Woleński²⁵⁰.

Polemika Dworkina z Hartem stanowi jedną z ciekawszych w obszarze filozofii prawa. Dworkin przyjmuje uwagi swojego oponenta, Hart zaś nie traktuje obu koncepcji jako przeciwstawnych, ale raczej jako uzupełniające się propozycje. Konsensus znajdują w temacie „zawartości” prawa, stosując metaforę snu, w którym koszmarem prawnika jest prawo puste, a pięknym marzeniem prawo tak bogate, spójne i kompletne, że zawsze pozwala znaleźć właściwe rozstrzygnięcie. Tymczasem

rozsądny prawnik uniknie zarówno koszmaru jak i marzenia i zdecyduje się raczej na spokojny sen, który zapewnia znany, pośredni pogląd, iż istniejące prawo zawiera bardzo wiele reguł będących wytworem ustawodawstwa, precedensu i zwyczaju, jednak nie na tyle licznych, ani na tyle precyzyjnych, aby było to wystarczające do rozstrzygnięcia wszystkich przypadków²⁵¹.

²⁴⁶ Jan Woleński, *Wstęp* [w:] Ronald Dworkin, *Biorąc...*, op. cit., s. 14

²⁴⁷ Ibidem, s. 15

²⁴⁸ Ibidem, s. 17

²⁴⁹ Ibidem, s. 18

²⁵⁰ Ibidem, s. 17.

²⁵¹ Ronald Dworkin, op. cit., s. 519.

2.2.3.3. Moralność prawa Lona Luvoisa Fullera

Polemikę z Hartem prowadzi wielu myślicieli, także po stronie jusnaturalistów. Jego największym krytykiem wśród zwolenników prawa naturalnego jest Lon Luvois Fuller ze swoją koncepcją moralności prawa. Fuller jest jednym z tych autorów, którzy reanimują prawo naturalne w drugiej połowie XX wieku, co jest następstwem kataklizmu II wojny światowej. Fuller, w odróżnieniu od wielu zwolenników jusnaturalizmu uważa, że prawo naturalne nie stoi ponad stanowionym, ale że są one komplementarne i uzupełniają się. Debata Fullera z Hartem przysporzyła popularności także hartowskiej propozycji wyrosłej na gruncie prawa pozytywnego. Fuller protestuje przeciwko rozróżnieniu reguł pierwotnych i wtórnych, ponieważ, jego zdaniem, prawodawca stanowiąc prawo posiada nie tylko uprawnienia, ale i obowiązki, z czego te ostatnie są ważniejsze. Podział Harta na reguły pierwotne dotyczące właśnie obowiązków oraz wtórne nakładające uprawnienia staje się wobec takiego stanowiska nieużyteczny²⁵².

Fuller zarzuca Hartowi nieuwzględnienie celowości prawa – cel ten określa jako regulowanie postępowania ludzi pewnymi zasadami²⁵³. Dążenie do określonego celu zdaniem autora *Moralności prawa* nie jest możliwe bez pewnych wartości, wobec czego nie sposób oddzielać prawa od moralności. Fuller proponuje zwrócenie się w stronę interakcyjnych koncepcji prawa, które badają prawo w użyciu, prawo, które jest zmienne i na którego kształt wpływają wzajemne relacje poszczególnych instytucji, nie zaś propozycji strukturalnych, które postrzegają prawo jako zjawisko statyczne, w oderwaniu od tych czynników²⁵⁴. Wobec tego prawo jest rezultatem wspólnych działań prawodawcy i obywateli, w których obie strony zakładają wzajemną uczciwość – tu właśnie znajduje się fullerowska moralność prawa²⁵⁵. Fuller stwierdza, iż prawo nie zakłada wyłącznie skuteczności, konieczna jest także praworządność, zgodnie z którą prawo musi mieć moralny charakter. Działania władz mogą być przecież skuteczne i niepraworządne, ale takie działanie, nierespektujące moralności prawa, zdaniem Fullera, nie może być w ogóle jako prawo określane²⁵⁶. „Wewnętrzna moralność prawa nie jest jakąś nadbudową nad władzą prawa, lecz istotnym warunkiem jej

²⁵² Lon Luvois Fuller, *Moralność prawa*, przeł. Stefan Amsterdamski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 185-190.

²⁵³ Ibidem, s. 142, 199.

²⁵⁴ Ibidem, s. 309.

²⁵⁵ Ibidem, s. 192.

²⁵⁶ Fuller, s.208

samej”, a więc innymi słowy, wewnętrzna moralność jest warunkiem, który musi zostać spełniony, aby można było mówić o prawie²⁵⁷.

Interpretatorów i krytyków Fullera zastanawia ustanowiony przezeń kanon ośmiu kryteriów, które prawo ma spełniać, aby być prawem moralnym. Według autora *Moralności prawa* prawo musi być: 1. ogólne, 2. jawne, 3. nieretroaktywne, 4. jasne, 5. niesprzeczne, 6. możliwe do realizacji, 7. względnie stabilne, 8. przestrzegane przez państwo. Złamanie choć jednej z tych ośmiu reguł powoduje, że dany system prawa jest wadliwy (niemoralny)²⁵⁸. Zbiór reguł zaproponowany przez Fullera niekoniecznie musi być wyrazem wewnętrznej moralności prawa, równie dobrze może opierać się na zgromadzonej dotychczas przez społeczeństwo wiedzy co do tego, jakie prawo jest najbardziej skuteczne i najmniej szkodliwe dla obywateli²⁵⁹. Fuller dedukuje, że o konieczności istnienia wewnętrznej moralności prawa decyduje to, że o ile można mówić o czynach niemoralnych, nie objętych przepisami prawnymi i sankcjami, o tyle odwrotnie nie jest to możliwe. Z drugiej strony, zachowania spotykające się z rosnącym potępieniem ze strony społeczeństwa często stają się prędzej czy później objęte sankcjami prawnymi.

Postulaty minimalnej treści prawa natury Harta i wewnętrznej moralności prawa Fullera, choć mogą brzmieć podobnie, nie pokrywają się. Ich autorzy różnią się co do sposobu pojmowania prawa oraz związku prawa z moralnością i pozostają zdeklarowanymi oponentami, toczącymi ze sobą wieloletnią polemikę. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć²⁶⁰, co decyduje o tym, czy dana norma jest normą prawną czy normą moralną, choć oczywiście w przypadku tej pierwszej kategorii decydujące może być sformułowanie normy przez odpowiednie instytucje i jej sformalizowanie oraz objęcie sankcją, podczas gdy w przypadku normy moralnej problem jest znacznie bardziej skomplikowany. Fuller skupia się na funkcjonalnym aspekcie prawa i w odpowiedzi na pytanie o to, jaki winien być jego cel odpowiada:

Gdybyśmy zatem mieli wyróżnić jedną główną, niekwestionowaną zasadę tego, co można nazwać materialnym prawem natury [...] sformułowałbym ją następująco: rozszerzaj, utrzymuj i zachowuj integralność kanałów porozumiewania się, za których pośrednictwem człowiek może przekazać bliźniemu to, co postrzega, odczuwa i czego pragnie²⁶¹.

²⁵⁷ Fuller, s. 210.

²⁵⁸ Fuller, s. 83-136.

²⁵⁹ Adam Podgórecki, *Wprowadzenie* [w:] Lon Luvois Fuller, op. cit., s. 17.

²⁶⁰ Próbę taką podejmuje Maria Ossowska w *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963.

²⁶¹ Adam Pogórecki, op. cit.

To stwierdzenie, zdaniem Adama Podgóreckiego, może być przyczynkiem do etyki nowego typu – etyki globalnej będącej czymś więcej niż dotychczasowe systemy, które nie zdołały uchronić świata przed dyskryminacją, brakiem ochrony obywateli ze strony państwa czy ludobójstwem, uwzględniającej sprawiedliwość społeczną i wzajemne powiązania jednostek i społeczności²⁶². Wszystkim tym, co – przynajmniej deklaratorywnie – leży u podstaw koncepcji praw człowieka.

Trudno poddawać ocenie zarówno koncepcje jusnaturalistyczne, jak i pozytywizm prawniczy, oba nurty mają swoje mocne i słabe strony i sprawdzają się lepiej lub gorzej w zależności od kontekstu społeczno-politycznego. Nie sposób jednak nie zgodzić się z Ziemińskim co do mankamentów obu propozycji i ryzyka ich wypaczenia w stronę niewolenia umysłów w przypadku prawa naturalnego oraz usprawiedliwiania totalitaryzmów jeśli chodzi o prawo pozytywne. Najbardziej skuteczne będzie przedstawienie wspomnianych niebezpieczeństw na konkretnym przykładzie.

2.4. Od Norymbergi do Jerozolimy – casus Adolfa Eichmanna

W maju 1960 roku w Izraelu ląduje samolot linii AL EL, przewożący izraelskich dyplomatów. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że na pokładzie znalazł się także Ricardo Klement – obywatel Argentyny, porwany przez Mossad na zlecenie premiera Izraela Dawida Ben Guriona²⁶³. Zarówno premier, jak i agenci Mossadu, a także Szymon Wiesenthal, tropiący nazistów detektyw żydowskiego pochodzenia, który naciskał na weryfikację tożsamości Ricardo Klementa wiedzieli już, że w rzeczywistości porwanym pasażerem samolotu był Adolf Eichmann, były funkcjonariusz SS, odpowiedzialny za śmierć milionów Żydów²⁶⁴. Wieść o odnalezieniu Eichmanna, porwaniu go, osadzeniu w izraelskim więzieniu oraz przygotowaniach do bezprecedensowego procesu²⁶⁵ obiegła świat. Rozpętała się burza,

²⁶² Ibidem, s. 26-27.

²⁶³ Historia opisana jest przez Hannah Arendt (*Eichmann w Jerozolimie*), ale także przez Lorda Russela von Liverpoola (*Proces Eichmanna*) oraz Deborah Lipstadt (*Proces Eichmanna*). Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. Adam Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.

Lord Russel von Liverpool, *Proces Eichmanna*, przeł. Tadeusz Wójcik, Czytelnik, Warszawa 1966.

Deborah Lipstadt, *Proces Eichmanna*, przeł. Maciej Antosiewicz, Wielka Litera, Warszawa 2012.

²⁶⁴ Po kapitulacji Niemiec Eichmann był jeńcem wojennym, podejmował jednak wiele prób ucieczki. Ostatecznie w roku 1950 uciekł do Argentyny, z dużą pomocą kościoła katolickiego. Argentyna wydała 5 tys. wiz umożliwiających wjazd na swoje terytorium byłym funkcjonariuszom NSDAP.

Oliver Schröm, Andrea Röpke, *Cicha Pomoc dla nazistów. Tajna działalność byłych SS-manów i neonazistów*, przeł. Anna Maria Władyska, Replika Zakrzewo 2015, s. 58.

Larry Rohter, *Argentina, a Haven for Nazis, Balks at Opening Its Files*, „New York Times”, 7 marca 2003.

Hannah Arendt, op. cit., s. 305.

²⁶⁵ 121 posiedzeń, 9 miesięcy procesu,

Hannah Arendt, op. cit. s. 118.

którą z niezwykłą przenikliwością opisuje Arendt w książce *Eichmann w Jerozolimie*. To właśnie Arendt jest przewodniczką niniejszego podrozdziału – nikt inny bowiem nie zdał tak szczegółowej relacji z procesu, ukazując zarówno kompromitację prawa pozytywnego, jak też naturalnego oraz międzynarodowego.

Ze względu na obszerność nie tylko samej relacji z procesu, zeznań, aktu oskarżenia, ale także kwestii, które przypadek Eichmanna wyłuszczył w kontekście prawa międzynarodowego oraz praw człowieka zachowanie chronologii nie wydaje się możliwe. Nie jest także konieczne: dla rozważań kluczowe jest przedstawienie kilku najważniejszych problemów, nad którymi pochyla się też sama Arendt. Z tego powodu należy zdecydować się na obranie takiego sposobu narracji, jaki będzie w tym zadaniu najbardziej skuteczny. Dlatego też *casus* Eichmanna przedstawiony jest niejako warstwami: poruszone zostają wątki teatralności samego procesu, argumentacji oskarżonego, zawłości prawne, problem sumienia oraz przewrotność, z jaką naziści realizowali swój „ostateczny cel”. W tym miejscu warto zaznaczyć, że to nie Holocaust *sensu stricto* jest przedmiotem rozważań, niewysławialna powaga tej kwestii została wielokrotnie podnoszona w literaturze naukowej. Podniesiona została także w jerozolimskim gmachu sądowym – co jest pierwszym zarzutem Arendt.

„Akt oskarżenia oparty był bowiem na tym, co przecierpieli Żydzi, nie zaś na tym, co popełnił Eichmann”²⁶⁶ – stwierdza Arendt. Jej krytyczne podejście do całej sprawy jest przez cały czas widoczne. Filozofka zwraca uwagę na teatralność i farsę całego przedsięwzięcia, błędy popełniane zarówno przez oskarżających, jak i obronę oraz sprzeczności i absurdy, zaczynając od podstawowej kwestii tłumaczenia, które w jedynym języku, jakim posługiwał się tak oskarżony, jak jego obrońca, przeprowadzone było fatalnie²⁶⁷, a sędzia przewodniczący nie omieszkął go przerywać swoimi wypowiedziami²⁶⁸. Arendt konstatuje, że wrażenie teatralności procesu potęguje obecność na sali publiczności (przede wszystkim „pozostali przy życiu”, przez co w centrum zamiast sprawcy stanęły ofiary²⁶⁹), a krzyk woźnego rozpoczynający każdą sesję porównuje do podniesienia kurtyny. Mimo, że, jak sama zauważa, sędziowie wykonują swoje obowiązki nienagannie, pokazowość procesu jest tym, na czym zależeć mogło Dawidowi Ben Gurionowi, przywódcy młodego państwa Izrael, nazywając go „niewidocznym reżyserem procesu”²⁷⁰. Przytomnie zauważa, że „przedmiotem rozprawy

²⁶⁶ Ibidem, s. 11.

Z Arendt zgadza się także Deborah Lipstadt.
Deborah Lipstadt, op.cit., s. 20.

²⁶⁷ Ibidem, 7.

²⁶⁸ Ibidem, 8.

²⁶⁹ Ibidem, 14.

²⁷⁰ Ibidem, 9.

sądowej są jego [Eichmanna] czyny, a nie udręki Żydów, naród niemiecki czy ludzkość, nie są nimi nawet antysemityzm i rasizm”²⁷¹. Jest to jednak tylko postulat, w rzeczywistości bowiem w gmachu sądu w Jerozolimie toczy się nie tyle rozprawa przeciwko oskarżonemu i czynom, jakie popełnił, ale opowieść o całej Zagładzie²⁷². Nie tak powinien wyglądać jakikolwiek proces sądowy.

Również nie tak powinno wyglądać postawienie w stan oskarżenia i doprowadzenie oskarżonego na miejsce procesu. W odróżnieniu od procesów norymberskich, za które odpowiadał międzynarodowy trybunał, w Jerozolimie sprawiedliwość wymierzał sąd żydowski zgodnie z przekonaniem, że krzywdy Żydów mogą sądzić tylko Żydzi. Tu krytyczne uwagi przytacza Lord Russel of Liverpool, który także relacjonował proces w Jerozolimie, stwierdzając jednak, że „w warunkach, kiedy oczy całego świata miały śledzić przebieg procesu, każda niesprawiedliwość byłaby od razu widoczna”²⁷³. Ta pewność dziwi biorąc pod uwagę, że proces, nie mający wcześniej precedensu, zapowiadał się na trudny, a wiele kwestii było na tyle skomplikowanych, że takie proste wyjaśnienia nie dawały zadowalającej odpowiedzi. Choćby dlatego przewodniczką po tej historii jest Arendt, która proces relacjonowała w odważny, krytyczny i przenikliwy sposób. Jednakże przekonania o kompetencji sądu w Jerozolimie oraz o jawności i transparentności procesu powodowały, że nie brano pod uwagę innego przebiegu:

Stąd niemal powszechną wrogość wywoływała w Izraelu sama wzmianka o trybunale międzynarodowym, który miałby oskarżyć Eichmanna nie o zbrodnie *przeciwko narodowi żydowskiemu*, lecz o zbrodnie przeciwko ludzkości popełnione na narodzie żydowskim²⁷⁴.

Ciekawe z punktu widzenia regulacji prawnych wydaje się sądenie Eichmanna w Jerozolimie. Biorąc pod uwagę wzmoczone wysiłki Niemców w ściganiu nazistowskich zbrodniarzy można było spodziewać się, że złożony zostanie wniosek o ekstradycję Eichmanna. Nic takiego jednak nie nastąpiło²⁷⁵, mimo, że Niemcy jako suwerenne państwo miały prawo do osądzenia przestępców będących niemieckimi obywatelami. Rząd Adenauera jako powody braku wniosku o ekstradycję wymieniał brak jakichkolwiek porozumień między Niemcami a Izraelem w sprawach ekstradycji oraz zniesienie przez Niemcy kary śmierci –

²⁷¹ Ibidem, 10.

²⁷² Alina Cała, Hanna Węgrzynek, Gabriela Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2000.

²⁷³ Lord Russel von Liverpool, op. cit., s. 14.

²⁷⁴ Ibidem, s. 12.

²⁷⁵ Poza próbą Fritza Bauera, heskiego prokuratora generalnego, którego wniosek odrzucono, a cała procedura przeszła bez echa.

jedynej i oczywistej kary, jaką Eichmann musiał ponieść.

Arendt wylicza błędy procesu: stronie oskarżającej zarzuca m.in. bazowanie na zeznaniach byłych wysoko postawionych nazistów, zwykle obciążające winą nieobecnych i przypuszczalnie zmarłych²⁷⁶. To m.in. ich zeznania stanowiły podstawę do postawienia Eichmanna w stan oskarżenia. Dalej, świadkowie oskarżenia w dużej części zarysowywali „tło”, a więc opowiadali o sytuacjach zupełnie niezwiązanych z działalnością Eichmanna – „na ogólną liczbę 121 sesji sądu 23 poświęcono wyłącznie *thu*, co oznacza, że w praktyce nie wiązały się one wcale ze sprawą”²⁷⁷. Arendt zwraca uwagę na dysproporcję pomiędzy świadkami oskarżycieli i obrońców²⁷⁸, a także na fakt, że obrońca Eichmanna działał sam, przez co angażował swojego klienta w budowanie linii własnej obrony procesu²⁷⁹.

Sam finał sprawy również znalazł się pod ostrzałem krytycznych uwag Arendt. Wytyka ona chaos w orzeczeniu, gdzie wszystkie zarzuty są wymieszane, jedne zawierają się w drugich, częściowo się pokrywają, na przykład zbrodnie na narodzie żydowskim mieściły się w pojęciu zbrodni przeciwko ludzkości²⁸⁰. Jest to ewidentne uchybienie prawa izraelskiego, co wyjaśnione zostanie poniżej. Wreszcie sama egzekucja przeprowadzona zostaje w dużym pośpiechu, raptem niecałe dwie godziny po odrzuceniu prośby Eichmanna o ułaskawienie, zostaje on stracony. Nie ma nawet czasu na ostatni posiłek. Arendt domniemywa, że rząd Izraela chciał jak najszybciej zamknąć przeciągającą się sprawę, dlatego egzekucja odbyła się w chwili, kiedy dr Servatiusa nie było na miejscu, zanim zdołałby złożyć podanie o wpuszczenie go do Izraela w dniu egzekucji²⁸¹. Filozofka, podsumowując to, w jaki sposób proces był przeprowadzony, stwierdza, że w tym wypadku cel przewyższał prawo²⁸², co absolutnie nie powinno mieć miejsca. Celem procesu było nie tyle sprawiedliwe osądzenie Adolfa Eichmanna, ile raczej wydanie świadectwa o systemie hitlerowskim. Nim jednak proces Eichmanna w Jerozolimie podsumowany zostanie w kontekście prawa, tak pozytywnego, jak

²⁷⁶ Ibidem, s. 95.

²⁷⁷ Ibidem, s. 266.

Arendt porusza tę kwestię wielokrotnie, jednocześnie rozważając, czy każdy ocalały z szacunku do przedmiotu sprawy zasługuje na „swoją dzień w sądzie”, a zeznania świadków niemające związku z działalnością oskarżonego nazywa „produktami ubocznymi procesu”.

Ibidem, s. 157, 269, 297.

Zresztą „tło” zarysowywał także sam prokurator, opowiadając historię prześladowań Żydów europejskich.

Lord Russel von Liverpool, op. cit. s. 226

²⁷⁸ „Ten sam zarzut wysunięto przeciwko procesom norymberskim, na których nierówność statusu oskarżycieli i obrońców jeszcze bardziej rzucała się w oczy”.

Ibidem, s. 286.

²⁷⁹ Ibidem, s. 314.

²⁸⁰ Ibidem, s. 316.

²⁸¹ Ibidem, s. 322.

²⁸² Ibidem.

naturalnego, warto przyrzeć się linii obrony, jaką wraz z dr Servatiusem przyjął oskarżony oraz rozpatrzyć szczegółowo zawilości prawne, które Arendt znakomicie wyjaśnia.

Akt oskarżenia wysunięty przeciwko Eichmannowi obejmował piętnaście zarzutów²⁸³. W odniesieniu do nich odpowiadał „w rozumieniu aktu oskarżenia – niewinny”²⁸⁴. Zagadką więc było to, w jakim sensie Eichmann uważał się za winnego. Jego obrońca twierdził, że poczuwa się on do winy przed bogiem, nie przed prawem, sam oskarżony jednak odżegnywał się od tego stwierdzenia²⁸⁵. Trudno zresztą jednoznacznie orzec, czy Eichmann w ogóle poczuwał się do winy, a jeśli tak, to w jakim sensie: jego zeznania, zarówno podczas przesłuchań, jak i przed sądem były sprzeczne. Rozpatrywanie winy Eichmanna jest wysoce problematyczne, w świetle pochodzącej z 1950 roku Ustawy o karaniu nazistów i osób z nimi współpracujących²⁸⁶ oskarżony był winny, biorąc jednak pod uwagę ówczesny system prawny obowiązujący w III Rzeszy, czyny Eichmanna nie mogły być sądzone przez żaden inny kraj:

czyny, jakie popełnił są zbrodnią jedynie z perspektywy teraźniejszej, a on był zawsze szanującym prawo obywatelem, gdyż rozkazy Hitlera, które, rzecz jasna, wykonywał najlepiej jak umiał, posiadały w Trzeciej Rzeszy *moc prawa*²⁸⁷.

Przez cały proces Eichmann bronił się w ten sam sposób: wykonywał jedynie rozkazy, zgubiło go jego posłuszeństwo, które było przecież cnotą, a którego nadużyli jego przełożeni i to oni byli bezpośrednio winni²⁸⁸. Poza tym Eichmann nigdy nikogo nie zabił. Nawet jeżeli kiedykolwiek miał wątpliwości co do brutalności ostatecznego rozwiązania, szybko usprawiedliwiał się sam przed sobą, mając na uwadze fakt, że jego zwierzchnicy zmierzali prosto do celu, nie kierując się bynajmniej żadnymi moralnymi względami. Tak stało się ot choćby po konferencji w Wansee, na której po raz pierwszy dyskutowano jawnie na temat ostatecznego rozwiązania²⁸⁹.

²⁸³ 1-4: zbrodnie przeciwko ludności żydowskiej, 5-7: zbrodnie przeciwko ludzkości, 8: zbrodnie wojenne przeciwko Żydom, 9-12: zbrodnie przeciwko innym narodowościom, 13-15: przynależność do zbrodniczych organizacji. Arendt zwraca uwagę na chaos panujący w zarzutach - Eichmanna częściowo oczyszczono z zarzutów z czasów działalności przed rozkazem Hitlera o Ostatecznym Rozwiązaniu, częściowo jednak wrzucono je do jednego worka jako zbrodnie przeciwko ludzkości, zarzuty powtarzały się i pokrywały, obciążając go odpowiedzialnością za te same zbrodnie, które wyliczano w poprzednich zarzutach.

Ibidem, s. 30; 315-317.

²⁸⁴ Ibidem, s. 30.

²⁸⁵ Ibidem, s. 31.

²⁸⁶ Ustawa zakłada ewentualność złagodzenia kary dla czynów popełnionych na rozkaz zwierzchników – r. XI, s. 121.

²⁸⁷ Ibidem, s. 34.

²⁸⁸ Ibidem, s. 226. i Lord Russel von Liverpool, op. cit., s. 231.

²⁸⁹ Ibidem, s. 149.

Ponadto, jak zauważa Arendt, „wedle oświadczenia Eichmanna, czynnikiem, który odegrał największą rolę w uspokojeniu jego sumienia, był po prostu fakt, że nie spotkał on nikogo, absolutnie nikogo, kto byłby przeciwko Ostatecznemu Rozwiązaniu”²⁹⁰. Przeto Eichmann postrzegał siebie jako szanującego prawo obywatela, prawo, któremu, podobnie jak rozkazom, był posłuszny. To rozróżnienie, które intuicyjnie przyjął, okaże się mieć znaczenie. Wykonywał obowiązki²⁹¹, nic poza tym. „Dekret Hitlera o eksterminacji Żydów był dla Eichmanna jeszcze jednym rozkazem na piśmie, który należało wykonać”²⁹². Przedstawiając sprawę w ten sposób, niezależnie od tego, czy sam dawał wiarę swojej argumentacji, ukazywał impas, w jakim znalazło się prawo stanowione z naczelną zasadą racji stanu. Jest to widoczne szczególnie w linii obrony przyjętej przez dr Servatiusa (zresztą tak w Jerozolimie, jak i wcześniej w Norymberdze nieskutecznej), zgodnie z którą Eichmann działał w oparciu o „akty państwowe”²⁹³.

2.4.1. Prawo przypisane do miejsca – słabość pozytywizmu prawniczego

Arendt aż do końca postępowania w Jerozolimie stara się być możliwie obiektywna²⁹⁴, skupia się na przedstawieniu faktów, nie wikała się w interpretacje, z reporterską wnikliwością próbuje odtworzyć całą historię Eichmanna. Dopiero ostatnie strony swojego dzieła filozofka poświęca na analizę kwestii prawnych oraz zarzutów stawianych wobec procesu w Jerozolimie. Jak wylicza Arendt:

Zastrzeżenia wysuwane przeciwko procesowi były trojakiemu rodzaju. Po pierwsze, wysunięto takie same zastrzeżenia, jak w wypadku procesów norymberskich: Eichmanna sądzono w oparciu o prawo działające wstecz i przed trybunałem strony zwycięskiej. Po drugie, pojawiły się zastrzeżenia dotyczące jedynie sądu jerozolimskiego, kwestionujące

²⁹⁰ Ibidem, s. 152.

²⁹¹ Ciekawym jest, że w kwestii obowiązku Eichmann powołał się na Kanta i jego imperatyw kategoryczny, zgodnie z którym starał się żyć aż do momentu wprowadzenia ostatecznego rozwiązania. Po tym uznał, że „nie jest już panem swoich czynów”, istotnie umywając ręce niczym Poncjusz Piłat. Arendt reasumuje, iż Eichmann wypaczył sens maksymy Kanta w następujący sposób: „postępuj tak, jakby zasada twojego działania była identyczna jak zasada prawodawcy bądź prawa obowiązującego w kraju”, nazywając to kpiąco „imperatywem kategorycznym Trzeciej Rzeszy”, gdzie zamiast rozumu praktycznego źródłem prawa staje się wola führera”. Ibidem, s. 176-177.

²⁹² Lord Russel von Liverpool, op. cit., s. 33.

²⁹³ Hannah Arendt, op. cit., s. 122.

²⁹⁴ Jej książka wywołała jednak duże kontrowersje. Fakt, że Arendt była Żydówką, a ośmieliła się krytykować proces nazisty odpowiedzialnego za zbrodnie popełniane na Żydach nie przysporzył jej sympatii. Zarzucano jej m.in. brak obiektywizmu, złośliwość, błędy w ocenie motywów Eichmanna. W kontrze do Arendt występuje także Deborah Lipstadt, amerykańska historyczka, twierdząc, że teza o banalności zła wysunięta przez Arendt w kontekście Eichmanna jest błędna i starająca się dowieść, że Eichmann był zagorzałym nazistą i antysemitą doskonale zdającym sobie sprawę z popełnianych przez siebie czynów. Deborah Lipstadt, op. cit.

jego kompetencje bądź też czyniące mu zarzut z tego, iż nie wziął pod uwagę aktu porwania. Wreszcie zaś – co najistotniejsze – zakwestionowano sam zarzut wysunięty przeciwko Eichmannowi, zgodnie z którym popełnił on ‘zbrodnie przeciwko narodowi żydowskiemu’, a nie ‘przeciwko ludzkości’, a tym samym zakwestionowano zasadność ustawy, w oparciu o którą go sądzono. Obiekcja ta prowadziła do logicznego wniosku, że jedynym sądem właściwym do osądzenia zbrodni tego rodzaju jest trybunał międzynarodowy²⁹⁵.

Poza tymi trzema problemami warto wziąć pod uwagę jeszcze jeden: linię obrony przyjętą przez Eichmanna oraz dr Servatiusa dotyczącą działania zgodnie z rozkazami zwierzchników oraz zgodnie z aktami państwowymi. Wszystkie te obszary wymagają osobnego omówienia. Jeżeli więc chodzi o zarzut mówiący o tym, że Eichmanna osądzono w oparciu o prawo działające wstecz, wymierzane przez trybunał strony zwycięskiej, należy zaznaczyć, że w niemal dwadzieścia lat po Norymberdze argument o wstecznym działaniu prawa jest chybiony. Po pierwsze, intencją ustawy na podstawie której sądzono Eichmanna jest karanie czynów, które w trakcie ich popełniania nie były jeszcze zdefiniowane jako przestępstwo²⁹⁶. Procesy norymberskie potraktowano w Jerozolimie jako precedens zachowujący ważność, nie można było postąpić inaczej, ponieważ ustawa z 1950 roku o karach dla nazistów i osób z nimi kolaborujących opiera się na tym samym precedensie co Karta Londyńska, na której opierały się procesy norymberskie. Sądzona jest zbrodnia wcześniej nieznana i nie zdefiniowana, wobec czego nowe prawo musi działać wstecz²⁹⁷. Jednocześnie Arendt zauważa, że procesy tak w Norymberdze, jak i w Jerozolimie są kontrowersyjne o tyle, o ile w pierwszym przypadku zwycięzcy sądzili przegranych, w drugim zaś ofiary sądzą kata²⁹⁸. Proces Eichmanna jest o tyle niesprawiedliwy, o ile Eichmanna pozbawiono prawa do świadków obrony. Stało się tak dlatego, że „niemieccy świadkowie obrony zostali od razu wykluczeni, ponieważ groziłoby im aresztowanie i postawienie w stan oskarżenia na mocy tej samej ustawy obowiązującej w Izraelu, na podstawie której sądzony był Eichmann”²⁹⁹. Oskarżony miał prawo, z racji swojego pochodzenia, do pójścia ścieżką procedury prawnej obowiązującej w Europie, a więc

²⁹⁵ Ibidem, s. 328.

²⁹⁶ Ustawa przewiduje także sądenie przestępców za czyny dokonane poza granicami państwa Izrael. Lord Russel von Liverpool, op. cit., s 22

²⁹⁷ Pytanie czy nowe prawo jest adekwatne, np Karta czyli porozumienie londyńskie z 1945r odnosi się do zbrodni 1. przeciwko pokojowi, 2. zbrodni wojennych oraz 3. zbrodni przeciwko ludzkości – tylko ta ostatnia to novum, poprzednie już ogarnięte np, Konwencja Haska i Genewska więc nie potrzeba nowych praw

²⁹⁸ Hannah Arendt, op. cit., s. 332.

Arendt nie omieszka wytknąć Sprzymierzonym tego, że sami dla siebie czynili wyjątki, a zbrodnie popełniane przez nich nie zostały osądzone, podając za przykład bombardowanie Hiroszimy i Nagasaki. Zauważa też, że prawo nie nadąża za postępem technologicznym, jaki dokonał się od poprzedniego krwawego konfliktu, a który obecnie powoduje rozmycie podziału na żołnierzy i cywili, wobec czego konwencje haskie przestają być wystarczające.

²⁹⁹ Ibidem, s. 168, 285.

m.in. do dostarczenia dokumentów i powołania świadków obrony, co z kolei w świetle izraelskiej procedury prawnej było niewykonalne.

Arendt natomiast nie ma wątpliwości, że sądenie Eichmanna przez Izrael jest jak najbardziej zasadne³⁰⁰. Międzynarodowy trybunał powstał po to, aby sądzić zbrodniarzy, których przestępstw nie można było ściśle zlokalizować. Natomiast czyny popełnione na terenie konkretnych krajów okupowanych przez Niemcy podczas II wojny światowej były sądzone przez te właśnie kraje. Dr Servatius uważał, że pojęcie narodu żydowskiego w świetle prawa międzynarodowego jest niejasne, bo nie było państwa Izrael, jak więc można było dokonać zbrodni przeciwko jego obywatelom, skoro nie ma punktu styczności między Izraelem a oskarżonym?³⁰¹ Sąd stwierdził jednak, że intencją zbrodni nazistowskich była eksterminacja narodu żydowskiego i rzeczywisty związek pomiędzy Żydami a państwem Izrael istnieje, występuje więc punkt styczności i obrona nie ma racji³⁰². Skoro więc Izrael ma swoje państwo, ma prawo rozpatrywać zbrodnie popełnione na swoich obywatelach³⁰³. Problemem była jednak argumentacja Izraela, Ben Gurion stwierdził bowiem, że „Izrael nie potrzebuje ochrony jakiegoś trybunału międzynarodowego”, nie musi więc prosić się o ochronę i sprawiedliwość ani odwoływać się do praw człowieka, na które powoływali się ludzie zbyt słabi, żeby sami bronić swoich praw³⁰⁴.

Arendt ma więc zastrzeżenia nie tyle co do samego faktu sądenia Eichmanna w Izraelu, ile raczej co do argumentacji podnoszonej przez Ben Guriona. Skoro bowiem państwa Izrael nie było w momencie realizacji przez nazistów ostatecznego rozwiązania, kwestię tę należałoby w odpowiedni sposób uregulować. Zgromadzenie ONZ w 1948 roku odrzuca bowiem

³⁰⁰ Zgadza się z nią także Lord Russel von Liverpool: „Kiedy Międzynarodowy Trybunał Wojskowy sądził w Norymberdze głównych hitlerowskich zbrodniarzy wojennych, którzy dokonali przestępstw w różnych krajach, przyjęto wówczas zasadę, że inni zbrodniarze wojenni będą sądzeni w odpowiednim czasie w krajach, w których popełnili zbrodnie lub staną przed sądami narodów, przeciwko którym popełnili zbrodnie. Jednym z tych narodów byli Żydzi, którzy ucierpieli bardziej niż jakikolwiek naród. (...) W tym czasie Żydzi, będący zawsze rasą, stali się znowu narodem. I można uznać za nową zasadę prawa fakt, że naród za pomocą retroaktywnej ustawy chce sądzić przestępstwa popełnione przeciwko swoim obywatelom, zanim utworzyli oni państwo. Bez takiej ustawy Izrael nie miałby żadnych możliwości jakiegokolwiek retribucji. A to, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności tej sprawy, byłoby niesprawiedliwe.

Lord Russel von Liverpool, op. cit. s. 23.

³⁰¹ Hannah Arendt, op. cit., s. 298-299.

³⁰² Ibidem, s. 309.

³⁰³ Do takiego stanowiska skłania się także opinia publiczna oraz prasa, np. „Times”, który stwierdza, że zgodnie z artykułem 6. statutu Międzynarodowego Trybunału Wojskowego zbrodnie przeciwko ludzkości pociągają za sobą odpowiedzialność osobistą „niezależnie od tego, czy czyny te naruszały czy też nie prawo wewnętrzne państwa, gdzie je popełniono”.

Lord Russel von Liverpool, op. cit., s. 12-13. [za] *Prawo międzynarodowe i historia dyplomatyczna. Wybór dokumentów*, Ludwik Gelberg (red.), PWN, Warszawa 1960, t. III, s. 205

³⁰⁴ Ibidem, s. 352.

roszczenia do jurysdykcji powszechnej³⁰⁵ co do osób oskarżonych o ludobójstwo, z czego wynika, że „osoby takie będą sądzone przez kompetentny trybunał Państw, na których terytorium czyn został popełniony bądź przez taki międzynarodowy trybunał karny, który posiadałby kompetencje władzy sądowej”³⁰⁶. Jak więc wykazuje Arendt, Izrael, który jest sygnatariuszem tej konwencji powinien albo powołać taki trybunał albo wytoczyć proces jedynie przeciwko zbrodniom na narodzie żydowskim, a nie zbrodniom przeciwko ludzkości. Nie było niewykonalnym przeformułowanie zasady terytorialnej i przypisanie sobie przez Izrael jurysdykcji terytorialnej (jeżeli następuje rezygnacja z powołania trybunału), poprzez wykazanie, że terytorium jest czymś więcej niż tylko konkretnym miejscem. Jeżeli więc Izrael wskazałby także na wspólnotę duchową, kulturalną, pochodzenie etniczne, słowem: na istotne aspekty przynależności narodowej wykraczającej poza sens geograficzny, uzasadniłby, że choć Żydzi nie mieli swojego państwa podczas działalności Eichmanna, byli wspólnotą, którą łączyło tak wiele, że państwo takie mogło powstać, wobec czego mają obecnie prawo wymierzyć sprawiedliwość Eichmannowi odpowiedzialnemu za zbrodnie przeciwko swojemu narodowi³⁰⁷.

W kwestii drugiego zarzutu sprawa kompetencji sądu w Jerozolimie została już w znacznym stopniu wyjaśniona, zostaje natomiast problem postawienia Eichmanna w stan oskarżenia, a więc przede wszystkim jego porwanie. Jak stwierdza Arendt:

W Izraelu, tak samo jak w większości innych krajów, obowiązuje domniemanie niewinności osoby stojącej przed sądem, dopóki jej wina nie zostanie udowodniona. Jednak w przypadku Eichmanna było to oczywistą fikcją. Gdyby nie stwierdzono jego winy – winy nie ulegającej najmniejszej wątpliwości jeszcze zanim znalazł się w Jerozolimie – Izraelczycy nigdy nie pragnęliby i nie odważyliby się go ująć. (...) Bezprawne aresztowanie Eichmanna mógł usprawiedliwić i usprawiedliwił w oczach świata jedynie fakt, że wynik procesu dało się bezpiecznie przewidzieć³⁰⁸.

Porwanie Eichmanna wywołało napięcie w stosunkach dyplomatycznych między Izraelem i Argentyną, po niedługim czasie jednak relacje obu państw wróciły do normy.

³⁰⁵ Jurysdykcja powszechna/universalna polega na możliwości karania pewnych kategorii czynów uznanych za szkodliwe i wymierzone przeciwko społeczności międzynarodowej, wobec czego cała społeczność międzynarodowa ma interes w ściganiu ich sprawców, niezależnie od tego, gdzie czyn został popełniony. Dotyczy to m.in. piractwa oraz zbrodni wojennych.

Elżbieta Socha, *Jurysdykcja uniwersalna czy międzynarodowa : rozważania nad relacją międzynarodowych trybunałów karnych do sądów krajowych*, „Kwartalnik Prawa Publicznego” 5/1/2, 2015, s. 77-118.

³⁰⁶ Ibidem, s. 339.

³⁰⁷ Ibidem, s. 340.

³⁰⁸ Ibidem, s. 370.

Prawdopodobnie nie stałoby się tak, gdyby Eichmann był rzeczywistym obywatelem Argentyny. Tymczasem żył tam pod przybranym nazwiskiem, nigdy nie wystąpił o prawo do azylu, które mu zresztą nie przysługiwało³⁰⁹, Republika Federalna Niemiec, której Eichmann był pod prawnym względem obywatelem uchyliła się natomiast od odpowiedzialności. Wszystko to czyniło Eichmanna faktycznym bezpieczeństwaowcem, co umożliwiło pojmanie go i przywiezienie przed jerozolimski sąd³¹⁰. Ironia losu polega na tym, że dwie dekady wcześniej to naziści podstępnie czynili z Żydów bezpieczeństwaowców, co stwarzało pozory legalności ich deportacji, a następnie eksterminacji.

Proces uzasadniano powołując się na bezprecedensowy charakter zbrodni³¹¹ oraz powstanie państwa żydowskiego. Wszystko, oprócz porwania, da się obronić. Arendt jednak wykazuje, że Eichmanna postawienie przed sądem mogło się odbyć jedynie w ten sposób, ponieważ nie istniała żadna alternatywa, gdyż po pierwsze, Argentyna odrzuca wnioski o ekstradycję zbrodniarzy nazistowskich³¹², po drugie, nie ma porozumienia o ekstradycji między Izraelem i Argentyną, po trzecie zaś, w świetle prawa Argentyny zbrodnie Eichmanna były przedawnione³¹³.

W końcu Arendt pochyła się nad oskarżeniem o zbrodnie przeciwko narodowi żydowskiemu, stwierdzając, że zarzut jest postawiony błędnie i że pojęcie zbrodni przeciwko ludzkości jest bardziej adekwatne. Nie zgadza się z tym Lord Russel of Liverpool, stwierdzając, że „jeżeli na tym procesie oskarża się go [Eichmanna] także o zbrodnie przeciwko nie-Żydom, jest to sprawą czystego przypadku”³¹⁴. Pomijając fakt, że żaden element oskarżenia nie powinien być dziełem przypadku, rację wydaje się mieć Arendt, która podaje w wątpliwość zasadność izraelskich przepisów, a konkretnie Ustawy o karaniu nazistów. Zdaniem filozofki ustawa „jest zła, stoi w sprzeczności z tym, co się naprawdę stało i nie odpowiada faktom”³¹⁵, ponieważ sformułowana jest w taki sposób, że skupia się na tym, kogo zabito, a nie na tym, że został naruszony ład, na którym zależeć powinno wszystkim. Arendt stwierdza, że w przypadku

³⁰⁹ Lord Russel von Liverpool, op. cit. s. 312-313.

Zbiegłemu przestępcy nie przysługuje ochrona.

³¹⁰ Hannah Arendt, op. cit., s. 310.

³¹¹ Arendt wykazuje, że ludobójstwo nie było czymś bezprecedensowym, jedynie najnowsza zbrodnia dla Żydów, ale znali ją od dawien dawna.

Ibidem, s. 346-347.

³¹² Odrzucono wniosek o ekstradycję Josepha Mengele.

Lord Russel von Liverpool, op. cit., s. 20.

³¹³ Hannah Arendt, op. cit., s. 342-343

³¹⁴ Lord Russel von Liverpool, op. cit., s. 35.

³¹⁵ Hannah Arendt, op. cit., s. 353.

Eichmanna można mówić o zbrodni przeciwko ludzkości, w znaczeniu zbrodni „przeciwko statusowi osoby ludzkiej” lub przeciwko samej naturze rodzaju ludzkiego.

Ofiarami byli Żydzi i dlatego było poniekąd rzeczą słuszną i prawidłową, by wyrok w tej sprawie wydał sąd żydowski, ponieważ jednak owa zbrodnia wymierzona była w ludzkość, do wymierzenia sprawiedliwości potrzebne było powołanie trybunału międzynarodowego³¹⁶

– stwierdza ostatecznie Arendt. Sąd zresztą uznał, że zbrodnie Eichmanna były zbrodniami nie tylko w świetle prawa izraelskiego, ale także zbrodniami przeciwko prawu narodów³¹⁷. Intuicje Arendt i orzeczenie sądu pokryły się.

Odnosnie do rozkazów zaś, zarówno sam oskarżony, jak i jego obrońca utrzymywali, że przyczyną znalezienia się Eichmanna przed sądem było wyłącznie jego posłuszeństwo wobec rozkazów oraz aktów państwowych. Tak jak w Norymberdze, tak i w Jerozolimie argumentacja taka skazana była na porażkę. Wprawdzie ostatecznie nie udowodniono mu bezpośredniego udziału w zbrodni, co do których wykonywał jedynie dyspozycje³¹⁸, nie zwolniło go to jednak z odpowiedzialności. Dr Servatius próbował różnych sposobów, niezmiennie apelując o ułaskawienie oskarżonego: powoływał się zarówno na to, że w Niemczech zniesiono karę śmierci, wobec czego Eichmann nie może być stracony, jak też na to, że popełnione (a ściślej przygotowywane) przez niego zbrodnie w Argentynie uległy już przedawnieniu³¹⁹. Jednocześnie Eichmann miał być kozłem ofiarnym wydanym przez rząd niemiecki na pastwę sądu w Izraelu³²⁰, nie zdającym sobie sprawy z konsekwencji swoich działań oraz tego, że czyny jego *post factum* zostaną uznane za zbrodnię³²¹. Wreszcie, w mowie końcowej starał się nakłonić do puszczenia w niepamięć czynów Eichmanna, co miałoby służyć pokojowi i ukazywać mądrość narodu żydowskiego³²².

³¹⁶ Nie nastąpiło odróżnienie ustawy o zbrodniach przeciwko narodowi żydowskiemu od ustawy o zapobieganiu i karaniu zbrodni ludobójstwa – sąd doszedł do wniosku, że nie ma prawa wykraczać poza obręb prawa krajowego, a zatem ludobójstwo – nie uwzględnione przez ustawodawstwo Izraela – nie mogło stać się przedmiotem regulacji prawnych.

Ibidem, s. 348-349.

³¹⁷ Lord Russel von Liverpool, op. cit., s. 308.

Prawo międzynarodowe, Karta Norymberska oraz Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa dokładnie to definiują.

³¹⁸ W tym miejscu Arendt przypomina okrucieństwo totalitarnych reżimów: „w obozach śmierci narzędzia zagłady znajdowały się w rękach samych więźniów i ofiar”.

Hannah Arendt, op. cit., s. 317.

³¹⁹ Ibidem, s. 318.

³²⁰ Ibidem, s. 318-319.

³²¹ Lord Russel von Liverpool, op. cit., s. 307.

³²² Ibidem, s. 303.

Dywowano w końcu nad tym, czy Eichmann działał w oparciu o akty państwowe czy w oparciu o rozkazy – a jeżeli rozkazy, to czy miały one formę pisaną³²³. Tu Arendt stwierdza, że rozkaz fùhrera o ostatecznym rozwiązaniu potraktowano jak prawo i wraz ze słowami Hitlera nakazującymi wprowadzić rozkazy w życie, powstało mnóstwo przepisów i rozporządzeń, aby nadać sprawie pozorów legalności³²⁴. Pozorów, bo choć Trzecia Rzesza była suwerennym państwem z własnym prawem wewnętrznym, w sytuacji w której tak rozkazy, jak i akty państwowe mają charakter zbrodniczy, żołnierze je wykonujący nie są zwolnieni z odpowiedzialności. Już trybunał w Norymberdze stał na stanowisku, że wprowadzenie działania pod rozkazem może niekiedy być okolicznością łagodzącą, jednakże nie zwalnia wykonawcy rozkazu od odpowiadania za popełnione przez siebie czyny, jeżeli rozkaz miał przestępczy charakter. Rozkaz naruszający prawo międzynarodowe, rozkaz torturowania czy zabijania był ewidentnie przestępczy. Chodzi więc nie o wykonanie go lub zaniechanie wykonania, ale raczej o dokonanie wyboru moralnego³²⁵. Tu do głosu dochodzi prawo natury, które mówi, że prawo nie zawsze rozumiane jest jako prawo danego kraju (prawo stanowione), ale także jako prawo *przemawiające rzekomo w duszach wszystkich ludzi identycznym głosem*. Powoływanie się na jednoznaczny głos sumienia, bądź też, by użyć jeszcze bardziej mglistego języka prawników, na *powszechne poczucie człowieczeństwa*, nie tylko uznaje problem za rozwiązany, ale także oznacza umyślne pominięcie kluczowych zjawisk moralnych, prawnych i politycznych naszego stulecia³²⁶.

2.4.2. Postscriptum – w stronę minimum prawa natury?

W kontekście procesu jerozolimskiego warto poruszyć jeszcze dwie kwestie. Jeśli przyjąć twarde rozumienie prawa, które nie musi mieć koniecznego związku z moralnością, problemy te nie wydają się mieć dużego znaczenia dla rozdziału poświęconego prawu właśnie. Jednak ze względu na to, że zgodnie z koncepcją pozytywistów prawnych, którzy jednak postulują minimum prawa naturalnego i nie wykluczają jakiegось związku prawa z moralnością,

³²³ Nie rozstrzygnięto ostatecznie, czy Eichmann był w posiadaniu rozkazu o eksterminacji na piśmie, wiadomo jednak, że przekazano mu pismo od Himmlera, w którym wyraźnie była mowa o tym właśnie rozkazie. Ibidem, 59.

³²⁴ Hannah Arendt, op. cit., s. 194.

³²⁵ Zagadnienie to szczegółowo przedstawia Lord Russel von Liverpool, streszczając historię takiego stanowiska poczynając od roku 1919 aż po proces w Jerozolimie.

Lord Russel von Liverpool, op. cit., s. 295- 296, 308-309, 334 i 344-349.

³²⁶ Ibidem, s. 192.

kwestie te warto poruszyć. Następuje to w tym właśnie miejscu rozważań z dwóch względów. Po pierwsze, wątki te łączą się bezpośrednio z historią Eichmanna, dlatego, aby *casus* ten przedstawić kompleksowo, warto zająć się „pobocznymi” w stosunku do prawa kwestiami. Po drugie zaś, nie sposób zupełnie oderwać prawa od tak czy inaczej rozumianej moralności. To często moralność staje się jednym ze źródeł praw, warto więc przyjrzeć się wyborom moralnym tak samego Eichmanna, jak jego przywódców, a także całej Europy. Nad tymi wątkami pochyła się też Arendt i trudno się z nią nie zgodzić, że to właśnie te aspekty prowadziły do powstania zbrodniczych totalitarnych reżimów XX wieku. Warto mieć to na uwadze jako przestrożę, jak zresztą konstatuje sama Arendt.

Pierwszą kwestią, którą warto pokrótce zasygnalizować jest swoista przewrotność i wyrachowanie nazistów, realizujących plan najpierw dyskryminacji, następnie deportacji, aż wreszcie eksterminacji Żydów. Teoretycznie Żydów powinny ich Konwencje genewskie regulujące postępowanie z ludnością cywilną podczas konfliktów zbrojnych. „Tragedia (...) polegała właśnie na tym, że naziści nie uznali Żydów za przeciwników wojennych, ponieważ gdyby uznali, Żydzi ocaleliby w obozach jenieckich lub dla internowanych”³²⁷. Naziści w ogóle więc nie traktowali Żydów jako cywili, a jako przeciwnika, którego należało się pozbyć, choć to przecież nie ze społecznością żydowską Trzecia Rzesza prowadziła wojnę.

Dyskryminacja Żydów w przedwojennych Niemczech zaczęła nasilać się w latach 30. Ustawy norymberskie z roku 1935 były już jawnym przykładem zaostrej dyskryminacji, pozbawiając Żydów praw politycznych, ale nie publicznych³²⁸, w praktyce czyniąc z nich obywateli drugiej kategorii. Regulacje wymuszane przez te właśnie ustawy, następnie konieczność noszenia Gwiazdy Dawida, będącej swoistym piętnem, które miało być z daleka widoczne przypominały powolne gotowanie żaby, która, kiedy zorientuje się, że woda jest wrząca, nie ma już szans na ucieczkę. Pytania o to, dlaczego Żydzi się nie buntowali, powracające podczas procesu, są całkowicie bezzasadne: nie można wymagać od ofiary buntu, zrzucając niejako na nią odpowiedzialność za nieszczęście. Zapewne trudno też było Żydom uwierzyć, że początkowa dyskryminacja doprowadzi aż do tak nieprawdopodobnych następstw. Tymczasem sprawa nabierała ponurego rozpędu, stając się masową obsesją: „(...) kwestia żydowska – z powodów czysto ideologicznych – z każdym dniem, tygodniem i miesiącem wojny zyskiwała coraz większe znaczenie, aż (...) urosła do rozmiarów zgoła niewiarygodnych”³²⁹.

³²⁷ Hannah Arendt, op. cit., s. 158.

³²⁸ Ibidem, s. 53.

³²⁹ Ibidem, s. 93.

Cała retoryka nazistów była zresztą niezwykle przewrotna, działania wojenne przedstawiane były narodowi niemieckiemu jako walka o jego przeznaczenie, przez co wojna przestawała być wojną, a stawała się ważną misją, w wypełnianiu której nie istnieje w zasadzie żadna alternatywa, bo albo naziści unicestwią wrogów albo naród niemiecki zginie³³⁰. Taki sposób przedstawiania sprawy stanowił dla funkcjonariuszy, ale także dla obywateli Trzeciej Rzeszy usprawiedliwienie dla podejmowanych działań oraz argument za nie podnoszeniem buntu przeciwko zbrodniczej władzy. Mit wielkiego zadania sprawdzał się także podczas realizacji celów Trzeciej Rzeszy, a więc m.in. ostatecznego rozwiązania. Aby przezwyżyć litość funkcjonariuszy Himmler użył prostej i skutecznej sztuczki:

polegała ona na zwróceniu owych instynktownych odruchów [litości, współczucia] niejako w przeciwną stronę i skierowaniu ich przeciwko sobie. Tak więc zamiast wykrzyknąć: *Cóż za potworne rzeczy zrobiłem tym ludziom!* – zbrodniarze ci potrafili powiedzieć: *Cóż za potworne rzeczy musiałem oglądać, wykonując swoje obowiązki*³³¹.

Rozkaz o ostatecznym rozwiązaniu kwestii żydowskiej padł w 1942 roku, wtedy to machina zagłady miała ruszyć pełną parą. Grozę budzi fakt, że niejednokrotnie Żydów na śmierć posyłali sami Żydzi, działający w powołanych przez nazistów radach żydowskich³³². Funkcjonariusze żydowscy sporządzali wykazy imienne wraz z informacjami o majątku, gwarantowali uzyskanie od deportowanych pieniędzy na pokrycie kosztów ich deportacji i eksterminacji, co prowadziło do absurdu opłacania własnej śmierci³³³. To sami Żydzi dokonywali selekcji na lepszych i gorszych, a więc często bardziej lub mniej majątnych, zdolnych lub niezdolnych do pracy, wreszcie lepszych Żydów niemieckich i gorszych – obcych. Ostatecznie także przywódcy rad żydowskich trafiali do obozów koncentracyjnych, jak jednak zauważa Arendt: „katastrofalne pod względem moralnym w owej akceptacji uprzywilejowanych kategorii ludzi było to, że każdy, kto domagał się, aby w jego przypadku uczynić *wyjątek*, pośrednio uznawał samą zasadę”³³⁴.

Jak udało się jednak dowieść, obozy śmierci istniały już na długo przed feralną konferencją w Wannsee, gdzie padł rozkaz o ostatecznym rozwiązaniu i na długo przedtem, nim Niemcy doświadczyły na sobie trudów wojny, zaczęły ponosić straty i zdawać sobie

³³⁰ Ibidem, s. 70.

³³¹ Ibidem, s. 138.

³³² Ibidem, s. 81.

³³³ Ibidem, s. 153, 162.

³³⁴ Ibidem, s. 171-172.

sprawę z nadciągającej klęski. Naziści, aby zachować przed światem zewnętrznym pozory godnego traktowania jeńców wojennych, stworzyli „pokazowy” obóz koncentracyjny w Terezynie. Było to jedyne getto, które mogli odwiedzić przedstawiciele Międzynarodowego Czerwonego Krzyża³³⁵, oprowadzani zresztą przez samego Eichmanna. Poza rozkazem oprowadzenia przedstawicieli szwajcarskiego MCK także

regulę językową, która w tym wypadku polegała na opowiedzeniu zagranicznym gościom pragnącym również odwiedzić obóz koncentracyjny Bergen-Belsen kłamstwa o panującej tam rzekomo epidemii tyfusu. W tym systemie językowym nie chodziło wcale o to, żeby ludzie nie wiedzieli, co właściwie robią, lecz o to, by nie dopuścić do zrównania tego z ich dawną *normalną* wiedzą o tym, czym jest zbrodnia i kłamstwo. (...) wszelka korespondencja dotycząca tej sprawy [eksterminacji Żydów] podporządkowana była sztywnym *regułom językowym* i z wyjątkiem raportów od Einsatzgruppen rzadko można natrafić na dokumenty, w których występują tak jednoznacznie brzmiące słowa jak *eksterminacja*, *likwidacja* czy *egzekucja*. Obowiązującymi kryptonimami zabijania były wyrazy *ostateczne rozwiązanie*, *ewakuacja* oraz *specjalne traktowanie*”³³⁶.

Arendt stwierdza, że naziści mówili o obozach koncentracyjnych i obozach zagłady w kategoriach administracji i gospodarki³³⁷, podaje też inne przykłady „reguł językowych”: „kwestie medyczne”³³⁸ w znaczeniu zabijania czy sterylizacji, „przeciwnik żydowski”³³⁹ zamiast Żyd, „zdolność wchłaniania”³⁴⁰ w odniesieniu do mocy przerobowych urządzeń do zabijania, „rozrzedzanie” i „rozładowywanie”³⁴¹ jako synonim zabijania, „przyznanie śmierci z łaski”³⁴², czyli zabijanie osób chorych i niezdolnych do pracy czy stwierdzenia o „braku możliwości dalszego żywienia Żydów zimą”³⁴³, a więc konieczności pozbycia się ich.

³³⁵ Ibidem, s. 108.

³³⁶ Ibidem, s. 111.

³³⁷ Ibidem, s. 91.

³³⁸ Ibidem, s. 91.

Co ciekawe, sformułowania tego użył obrońca Eichmanna, wywołując oburzenie na sali sądowej.

³³⁹ Ibidem, s. 103.

³⁴⁰ Ibidem, s. 104.

³⁴¹ Ibidem, s. 106.

³⁴² Ibidem, s. 141.

Określenie to pojawiło się w języku nazistów na początku lat 30., dotyczyło wówczas zabijania pacjentów szpitali psychiatrycznych. Wówczas proceder ten spotkał się z dużym buntem ludności niemieckiej, wobec czego praktyki tej zaprzestano.

³⁴³ Ibidem, s. 125.

Na temat mechanizmów dyskryminacji, tak w kontekście społecznych zachowań, jak formalnych regulacji noszących znamiona wykluczania, wreszcie kwestii językowych poczynając od specyficznych „reguł językowych”, jak te, którymi posługiwali się naziści, a kończąc na mowie nienawiści istnieje wiele opracowań³⁴⁴. W Jerozolimie należało dowiedzieć, że Eichmann zdawał sobie sprawę z konsekwencji swoich decyzji „administracyjnych” i poleceń wykonywanych zza biurka. Zgodnie z niemożliwością obrony poprzez powoływanie się na rozkazy władzy przełożonej, oskarżenie musiało wykazać, że Eichmann wiedział, co robi. Sumienie oskarżonego, jak i jego osobowość stały się przedmiotem pogłębionych analiz. Eichmann uznany został za pełnego władz umysłowych, człowieka nie przedstawiającego żadnej patologii moralnej, a jak twierdzi Arendt, a z czym z kolei nie zgadza się Lipstadt – patologicznej nienawiści do Żydów także. Trudno było więc uwierzyć, że osoba „normalna” nie była w stanie odróżnić dobra od zła. Arendt uważa, że Eichmann był normalny, biorąc pod uwagę kontekst historyczny – w czasach III Rzeszy nie był wyjątkiem³⁴⁵.

Poza tym, że Eichmann został uznany za „normalnego”, należało jeszcze pochylić się nad tym, czy był w stanie ocenić zbrodniczy charakter swoich działań. I tu udzielono twierdzącej odpowiedzi. Proces nie był wolny także od dywagacji na temat tego, czy eksterminacja Żydów odbywała się w zgodzie z sumieniem Eichmanna. Nie jest to istotne z punktu widzenia prawa – pytanie takie było pytaniem natury moralnej³⁴⁶. Jest to jednak kwestia istotna choćby z tego powodu, że dzieło Arendt, na którym w tym miejscu bazuję, zawiera tezę o banalności zła³⁴⁷. Zdaniem niemieckiej myślicielki ogromnie szkodliwe są

³⁴⁴ Np. Richard Grunberger, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, przeł. Witold Kalinowski, Znak Literanova, Kraków 2022.

Sean MacAvaney, Hao-Ren Yao, Eugene Yang, Katina Russel, Nazil Goharian, Ophir Frieder, *Hate speech detection: Challenges and solutions*, "Plos One Journal", San Francisco 2019.

Robert A. Kahn, *Three Holocaust Denial and Hate Speech* [w:] Michael Bazylar (red.), *Holocaust Denial and the Law*, Oxford Academic Books, Oxford 2016.

Christopher M. Hutton, *Mother-tongue fascism, race and the science of language*, Routledge, Londyn, 1999.

<https://www.un.org/en/video/shocking-link-between-hate-speech-and-genocide>

[dostęp: 13.05.2024]

<https://germanhistorydocs.org/en/nazi-germany-1933-1945/ghdi:document-5154>

[dostęp: 13.05.2024]

³⁴⁵ Ibidem, s. 37.

³⁴⁶ Ibidem, s. 119.

³⁴⁷ Podtytuł książki „Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła” wywołał co najmniej tyle kontrowersji i krytycznych komentarzy, co całe dzieło Hannah Arendt. Z tezą o tym, że zło w swej istocie jest banalne nie zgadza się m.in. Deborah Lipstadt, która stara się udowodnić, że Arendt myli się, gdyż Eichmann był

zbrodnicze działania podejmowane z intencją przez dyktatorów. Równie, a może jeszcze bardziej przerażające są osoby pokroju Eichmanna, szara eminencja zbrodni, wykonująca tylko rozkazy, nie zdając sobie sprawy z konsekwencji swoich czynów, pozbawiona umiejętności myślenia przyczynowo-skutkowego.

Idąc tym tropem, Arendt zastanawia się nad problemem sumienia narodu niemieckiego oraz całej Europy i stwierdza:

W rzeczywistości sytuacja była równie prosta, jak beznadziejna: przeważająca większość narodu niemieckiego wierzyła w Hitlera (...). Naprzeciwko owej zwartej masy stała nieokreślona liczba izolowanych jednostek doskonale zdających sobie sprawę z katastrofy narodowej i moralnej; (...) nie stworzyli jednak żadnego planu ani nie dążyli do buntu. Była wreszcie owa grupa ludzi, znanych później pod nazwą spiskowców, nie zdołali oni jednak nigdy dojść ze sobą do porozumienia w jakiegokolwiek kwestii, nawet w kwestii spisku³⁴⁸.

Filozofka wyciąga wniosek, że w Niemczech ślad po sumieniu zaginał. Oczywiście Arendt jest świadoma tego, że gros ludzi od początku sprzeciwiało się Hitlerowi, pozostali jednak nie byli usłyszani bądź też zachowywali milczenie, co zresztą jest celem totalitarnego państwa³⁴⁹.

Casus Eichmanna pojawia się w rozważaniach z kilku powodów. Po pierwsze, ukazuje kompromitację prawa pozytywnego, w którym racja stanu, w tym wypadku cele polityczne Trzeciej Rzeszy, ma niezaprzeczalne znaczenie. Po drugie, prawo pozytywne kompromituje się po raz kolejny w Jerozolimie, gdzie brak przepisów, które można by zaaplikować w przypadku sprawy sądenia zbrodniarza nazistowskiego przez sąd Izraela, wskutek czego sam proces budzi wiele kontrowersji i wątpliwości. Po trzecie, prawo natury doszło podczas procesu do głosu wielokrotnie, również podając w wątpliwość przebieg procesu. Wreszcie zaś po czwarte, *casus* ten sygnalizuje, że prawo jako takie nie nadąża za postępem technologicznym, wskutek czego powstaje coraz więcej precedensów odnośnie do ważnych spraw, a sędziowie stają w impasie wobec braku stworzenia odpowiednich przepisów przez prawodawcę. Oczywiście wnioskom tym należy się przyjrzeć i szczegółowo przeanalizować rozumowanie do nich prowadzące.

Prawo pozytywne, przypisane do czasu i miejsca, może okazać się zgubne w skutkach. Ustawodawstwo wewnętrzne danego państwa, przy założeniu, że jest to państwo suwerenne, ma ogromne znaczenie. W przypadku Trzeciej Rzeszy racja stanu usprawiedliwiała

zagorzałym nazistą, którego celem była eksterminacja Żydów.

Deborah Lipstadt, op. cit.

³⁴⁸ Ibidem, s. 129.

³⁴⁹ Ibidem, s. 300.

ludobójstwo – wczesne sygnały, świadczące o tym, że dyskryminacja staje się nie tylko legalna, ale wręcz pożądana nie wywołały reakcji wspólnoty międzynarodowej³⁵⁰.

Dopiero przymusowa emigracja, ze względu na to, że dotykała inne państwa, zwróciła uwagę Europy na problem, jednak i tu raczej pod względem politycznym niż humanitarnym. Przyływ ludności żydowskiej destabilizował ład poszczególnych państw Europy, los Żydów znalazł się na drugim planie. Tu brak regulacji ponadpaństwowych szczególnie dał się we znaki nie tylko społeczności żydowskiej, ile europejskiej jako takiej. W mowie końcowej obrońca Eichmanna po raz kolejny podkreślał, że oskarżony wykonywał tylko akty państwowe i że na jego miejscu mógł i w przyszłości znaleźć może się każdy, wobec czego jest to problem nie tylko Eichmanna, nie tylko Trzeciej Rzeszy, ale całego cywilizowanego świata³⁵¹. Pomijając fakt, że postępowanie zgodnie z aktami państwowymi nie usprawiedliwiało Eichmanna, dr Servatius nie mylił się do końca – w obliczu ryzyka powstania totalitarnych reżimów w przyszłości, wykonawcą rozkazów może stać się potencjalnie każdy. Wobec precedensu III Rzeszy i potencjalnej powtórki tego rodzaju zbrodni w przyszłości regulacje międzynarodowe wydawały się być konieczne.

Krytyczne uwagi pod adresem postępowania tak oskarżenia, jak i obrony oraz samego premiera Izraela wyliczone przez Arendt wydają się być wystarczającym argumentem dla tezy, że prawo stanowione nie poradziło sobie z osądzeniem lub raczej sprawiedliwym osądzeniem Eichmanna, począwszy od jego porwania, które naruszało prawo Argentyny, poprzez pokazowy proces, gdzie „na ławie oskarżonych zasiadł nie człowiek, ale antysemityzm”³⁵², a zeznania świadków w dużej części nie miały żadnego związku z czynami tego konkretnego oskarżonego, na pospiesznej egzekucji Eichmanna kończąc. Arendt konstatuje, że jedynym zadaniem sądu w Jerozolimie było wydanie wyroku³⁵³, oczywistego dla wszystkich jeszcze przed pojmaniem oskarżonego. Dr Servatius w mowie końcowej apeluje o to, żeby nie mścić się na Eichmannie – i tu także ma rację. Sprawiedliwy proces nie powinien przypominać zemsty na oskarżonym³⁵⁴. Pragnienie zemsty, po części zrozumiałe, daje się wychwycić podczas całego procesu, szczególnie wymowne jest stracenie Eichmanna bez możliwości spożycia przezeń ostatniego posiłku. W Norymberdze zwycięzcy sądzili zwyciężonych, w Jerozolimie ofiary sądziły kata – zauważa Arendt, której stanowisko sprowadza się do konieczności zwołania

³⁵⁰ Ibidem, s. 347.

³⁵¹ Ibidem, s. 318.

³⁵² Ibidem, s.28.

³⁵³ Ibidem, s. 29.

³⁵⁴ Lord Russel von Liverpool, op. cit., s.303.

trybunału międzynarodowego, możliwie bezstronnego.

Należy wreszcie podkreślić, że prawo międzynarodowe, którego zarówno podczas działań Trzeciej Rzeszy zabrakło, a podczas procesu w Jerozolimie nie stanęło na wysokości zadania, było o dwa kroki do tyłu w stosunku co do faktów i precedensów. Z jednej strony, można czynić z tego zarzut dla prawodawców, z drugiej zaś jest to w pewnym sensie zrozumiałe, jak bowiem może powstać prawo w oparciu o wydarzenia, do których jeszcze nie doszło? W obliczu XX-wiecznych kataklizmów, takich jak nazizm czy bolszewizm regulacje na poziomie międzynarodowym wydają się konieczne. Postęp technologiczny rzeczywiście zaciera podział na żołnierzy i ludność cywilną – już II wojna światowa doskonale to pokazała. I to właśnie ludność cywilna powinna być szczególnie chroniona. Arendt przewiduje możliwość ludobójstwa w przyszłości, ta potencjalność staje się dla niej argumentem za ochroną międzynarodową. Warto mieć świadomość, że w latach 60. XX wieku, kiedy toczył się proces w Jerozolimie istniało już wiele dokumentów i regulacji w tym zakresie, niekoniecznie doskonałych³⁵⁵. Aby ukazać impas, wobec którego stanęli tak prawodawcy, jak i sędziowie w Jerozolimie, ale również w Norymberdze warto po raz ostatni zacytować Arendt, przywołując słowa sędziego Jacksona z Norymbergi:

Prawo międzynarodowe jest następstwem traktatów i porozumień między narodami oraz przyjętych zwyczajów. Każdy zwyczaj wywodzi się wszakże z jakiegoś pojedynczego czynu. [...] Nasza epoka ma prawo ustalać zwyczaje i zawierać porozumienia, które staną się źródłem nowego i silniejszego prawa międzynarodowego. Sędzia Jackson zapomniał jednak dodać, że w wyniku niegotowego charakteru prawa międzynarodowego, zadanie sędziów zasiadających w zwykłych procesach polegać musi na wymierzeniu sprawiedliwości bez pomocy, a także poza ograniczeniami, jakie nakładają na nich prawa stanowione, postulowane. Dla sędziego może to być sytuacja bardzo kłopotliwa i absolutnie nie należy się dziwić, że będzie on zapewniał, że ów *pojedynczy czyn* nie jemu powinien przypaść do spełnienia, lecz winien być sprawą prawodawcy³⁵⁶.

Po rekonstrukcji sporu jusnaturalistów z pozytywistami prawnymi oraz przedstawieniu casusu, który doskonale ukazuje ich zmagania, pora wrócić do rzeczywistości powojennej Europy, która zrozumiała, że bez pewnych regulacji na poziomie międzynarodowym ochrona jednostek i zbiorowości nie będzie możliwa. Temat praw człowieka zajął naczelne miejsce podczas spotkań polityków, dyplomatów, prawników i filozofów. Ich ustalenia doprowadziły

³⁵⁵ To właśnie niedoskonałość istniejącego prawa międzynarodowego Hannah Arendt „obarcza winą” za porwanie Eichmanna.

Hannah Arendt, op. cit., s. 343.

³⁵⁶ Ibidem, s. 355.

do powstania najważniejszego bodaj jak dotąd dokumentu, mającego być gwarantem ochrony praw człowieka, tym razem dla wszystkich.

2.5. Prawa dla wszystkich

Najczęściej tłumaczony dokument³⁵⁷, dostępny w niemal wszystkich językach, będący wyrazem „najwyższego celu wszystkich ludów i wszystkich narodów”³⁵⁸ uchwalony w Paryżu przez Zgromadzenie Ogólne ONZ znany jest światu od dnia 10 grudnia 1948 roku. Powstaje z wielu pobudek, wymienionych zresztą w preambule: z powodu uznania przyrodzonej godności wszystkich ludzi, z powodu aktów barbarzyństwa, które „wstrząsnęły sumieniem ludzkości”, z konieczności uprawomocnienia praw człowieka przepisami prawa, z chęci kształtowania pokojowych stosunków między narodami, z wiary w postęp społeczny, z potrzeby zapewnienia powszechnych praw człowieka, wreszcie zaś w wyniku jednakowego rozumienia owych praw przez Narody Zjednoczone³⁵⁹. Język Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jest wzniosły, dokument pełen jest górnolotnych fraz na temat praw człowieka jako wspólnego marzenia ludzkości, nasycony solidarnościowymi hasłami mającymi wyrażać wspólne, jednakowe (z)rozumienie docelowych standardów, do których dążyć mają wszystkie państwa członkowskie oraz wszystkie kraje, które podpiszą i ratyfikują dokument. Z jednej strony, Deklaracja jest wyrazem wspólnej troski o los docelowo wszystkich ludzi, z drugiej samo jej powstawanie rodzi wiele wątpliwości. Jej deklaracyjny, *notabene*, charakter odsłania historia drugiej połowy XX wieku i początek wieku XXI. Mimo to dokument można uznać za krok milowy w walce o prawa człowieka. Nasuwa się jednak pytanie – czyj krok i z jakich pobudek podjęty.

Nim jednak nastąpi próba odpowiedzi na nie, przy pomocy przede wszystkim Osiatyńskiego, chciałabym wyartykułować, dlaczego to właśnie Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, a nie żaden inny traktat czy dokument jest brana pod uwagę w tak dużym stopniu na kartach mojej rozprawy. Dzieje się tak z kilku powodów: po pierwsze, PDPC powstaje tuż po II wojnie światowej jako jeden z pozytywnych skutków tragicznego konfliktu zbrojnego, w którym na niespotykaną wcześniej skalę ucierpiała ludność cywilna. Po drugie, PDPC staje się przyczynkiem do dalszych dyskusji i ratyfikacji dotyczących praw człowieka, choćby

³⁵⁷ <https://www.guinnessworldrecords.com/world-records/most-translated-document/>

[Dostęp 22.11.2021]

³⁵⁸ preambuła Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf

[Dostęp 22.11.2021]

³⁵⁹ Ibidem.

Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka z 1966 roku. Po trzecie, być może najważniejsze, Deklaracja stanowi efekt porozumienia między wieloma różnymi narodami, reprezentującymi różnorakie poglądy, tradycje i wartości, wobec czego jest odzwierciedleniem próby uzyskania konsensusu pomiędzy różnymi kulturowo społecznościami. Ten kulturowy aspekt ma bardzo duże znaczenie.

Drugą, wartą zaznaczenia kwestią, jest analiza Deklaracji. Zgodnie z zamierzeniem rozdział ten, poświęcony wysiłkom prawników i filozofów prawa w tworzeniu podwalin praw człowieka, dotyczy historii owych praw do II wojny światowej i lat zaraz po niej (tu prace nad PDPC i jej ustanowienie), a także wydarzeń związanych z tym właśnie konfliktem (proces jerozolimski). Dlatego też z jednej strony, dzieje Deklaracji zamykają się w tym rozdziale wraz z jej ustanowieniem³⁶⁰, z drugiej jednak koniecznym jest wyjaśnienie statusu prawnego PDPC tak w momencie jej powstania, jak i obecnie. Taka narracja może sprawiać wrażenie niespójności, jednakże decyzja o rozpatrzeniu charakteru formalnoprawnego Deklaracji w tym miejscu wynika z budowania opowieści o prawach człowieka warstwami (kolejno: kontekst prawniczy, filozoficzny, krytyczny, kulturowy).

2.5.1. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – kontekst powstania

W roku 1940 *The Times* otrzymuje list od Herberta George’a Wellsa z pomysłem na deklarację praw, które mogłyby stać się celem wojny³⁶¹. Pisarz nagłośni swój projekt na tyle, że prawa człowieka stają się ważnym tematem rozmów, publikacji i kampanii organizowanych na uczelniach, przez podmioty indywidualne, ale także organizacje pozarządowe³⁶². Rok później powstaje Karta atlantycka – dokument zawierający osiem postulatów (m.in. pokojowego rozwiązywania sporów), do realizacji których należy dążyć po zakończeniu II wojny światowej. Kartę podpisują jako pierwsi Franklin D. Roosevelt oraz Winston Churchill, ponad miesiąc później swoje podpisy składają także przywódcy państw koalicji antyhitlerowskiej. W kolejnym roku dwadzieścia sześć krajów toczących wojnę z państwami osi podpisuje Deklarację Narodów Zjednoczonych, regulującej postępowanie wobec faszystowskich Niemiec. Rok 1943 przynosi ze sobą tzw. konferencję czterech mocarstw (ZSRR, Republiki Chińskiej, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych), której rezultatem jest porozumienie moskiewskie dotyczące m.in. konieczności powołania międzynarodowej

³⁶⁰ To, co działo się wokół PDPC po roku 1948 opowiedziane zostaje w rozdziale 4.

³⁶¹ Herbert George Wells, *The Rights of Man, or What Are We Fighting For?*, Penguin Books, Harmondsworth, 1940.

³⁶² Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 41.

organizacji stojącej na straży pokoju na świecie, mającej zastąpić Ligę Narodów. W roku 1944 w Dumbarton Oaks odbywa się międzynarodowa konferencja będąca kontynuacją szczytu czterech mocarstw, tym razem jednak poświęcona wyłącznie rozmowom na temat międzynarodowej organizacji służącej pokojowi. Wreszcie 26 czerwca 1945 w San Francisco podpisana zostaje Karta Narodów Zjednoczonych. Sygnatariuszami zostaje 51 państw członkowskich powołanej tym samym do życia Organizacji Narodów Zjednoczonych. Karta, nazywana niekiedy Konstytucją ONZ jest międzynarodową umową regulującą działalność ONZ, organizacji mocno pochylającej się nad problematyką praw człowieka³⁶³.

Z uwagi na wszystkie te wydarzenia, porozumienia, konferencje oraz wobec nacisku organizacji pozarządowych w lutym 1946 roku powołana zostaje Komisja Praw Człowieka. W prace zaangażowani są przedstawiciele europejskiej filozofii, prawa i dyplomacji, ale także działacze z Afryki, Dalekiego Wschodu, Ameryki Południowej, reprezentanci krajów islamskich i buddyjskich³⁶⁴. Efektem prac komisji jest uchwalona pod koniec roku 1948 Powszechna Deklaracja Praw Człowieka³⁶⁵. Z upływem miesięcy i lat kolejne kraje podpisują i ratyfikują dokument, który staje się wzorem dla wielu konstytucji oraz przyczynkiem do dalszych regulacji w zakresie praw człowieka.

2.5.2. Prawa człowieka jako kompromis

Osiatyński nazywa Deklarację „kompromisem i syntezą różnych tradycji, wartości i potrzeb, z których wielu nigdy dotąd nie wyrażono w języku praw”³⁶⁶. Trudno się z nim nie zgodzić biorąc pod uwagę fakt, że przy tworzeniu dokumentu brały udział kraje reprezentujące zróżnicowane przekonania. Generalnie PDPC opiera się w przeważającej części na tradycji zachodniej, przede wszystkim kontynentalnej, choć także anglosaskiej. Kategoria godności, podkreślana w Deklaracji, zaczerpnięta jest głównie z myśli chrześcijańskiej³⁶⁷, podobnie jak postulat „swobodnego rozwoju osobowości ludzkiej”³⁶⁸. W pracach nad PDPC najmniej

³⁶³ Ibidem, s. 41-45.

³⁶⁴ Najbardziej aktywnymi uczestnikami pracującymi w Komisji Praw Człowieka jest chiński filozof i dyplomata Chang Peng-chun, Rene Cassin – francuski laureat Pokojowej Nagrody Nobla, libański filozof egzystencjalista Charles Malik oraz Eleanor Roosevelt, John P. Humphrey, Carlos Romulo, Hansa Metha i Hernan Santa Cruz. Ibidem, s. 46.

³⁶⁵ PDPC uchwalona jest bez głosu sprzeciwu, przy ośmiu głosach wstrzymujących się. Ibidem, s. 47.

³⁶⁶ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 54.

³⁶⁷ Ibidem, s. 54.

Osiatyński odsyła do personalistycznej filozofii Jacques’a Maritaina.

³⁶⁸ art 22, 26.2, 29.

kontrowersji budziły zasadnicze kwestie, newralgiczne zaś okazywały się szczegóły. I tak, z uwagi na cel, dla jakiego Deklaracja powstaje, czyli światowy pokój, kluczowe stały się dwie kwestie: wolność i bezpieczeństwo ekonomiczne³⁶⁹. Połączenie z jednej strony praw socjalno-ekonomiczno-prawnych, a z drugiej praw i swobód obywatelskich stało się osią dokumentu. Choć PDPC opiera się na tradycji liberalnej, obcej niektórym krajom biorącym udział w pracach przygotowawczych, to postulat praw politycznych i obywatelskich spotyka się z dobrym przyjęciem.

Dyskusję budzą raczej niuanse, które podawane są w wątpliwość lub po prostu perswadowane bardziej lub mniej w zależności od priorytetów poszczególnych grup. I tak na przykład, prawo do kultury i nauki spodobało się intelektualistom, podobnie jak prawo do ochrony własności intelektualnej³⁷⁰. Prawa socjalno-ekonomiczne rozumiane jako wyraz aspiracji i potrzeb niektórych krajów były szczególnie podkreślane przez koalicję środowisk chrześcijańskich, socjalistycznych, socjaldemokratycznych i marksistowskich bardziej niż ot choćby prawa polityczne i obywatelskie. Podobnie ważne dla tej właśnie koalicji okazał się postulat „postępu społecznego i poprawy warunków życia w warunkach większej wolności”³⁷¹. Konserwatyści priorytetyzują rodzinę jako „naturalną i podstawową komórkę społeczeństwa”, która „ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa”, co niekoniecznie leżało w interesie marksistów, którzy z kolei aprobują zapis o prawie do posiadania własności i dodają do tego frazę „zarówno sam[emu], jak i wspólnie z innymi”³⁷². Dość istotny jest także zapis o obowiązkach, popierany przez konserwatystów, filozofów chrześcijańskich oraz delegatów Azji i Ameryki Łacińskiej.

W końcowym dokumencie uzyskano jednak konsensus, przynajmniej deklaratywnie. Jednak to, jak zróżnicowane pod względem kulturowym, prawnym, politycznym i obyczajowym podmioty przystąpiły do prac nad PDPC ukazuje, jak trudne było to zadanie. Ale także jak doniosłym i potrzebnym wydarzeniem było jej uchwalenie, choćby z tego względu, że składa obietnice wszystkim ludziom. Jest to skutek dokonującej się jeszcze przed II wojną światową zmiany, jaką było przejście od praw jednostek (prawa XVIII-wieczne) do praw człowieka (z wieku XX)³⁷³. Różnica polega nie tylko na objęciu prawami docelowo wszystkich ludzi w przeciwieństwie do uprzywilejowanych pod względem płci, statusu

³⁶⁹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 57.

³⁷⁰ Ibidem, s. 56.

³⁷¹ Ibidem.

³⁷² Ibidem, s. 55-56.

³⁷³ Ibidem, s. 58.

materialnego czy przynależności do określonej grupy społecznej. „Stare” prawa były dziełem przede wszystkim filozofów, powstawały na kanwie teorii prawa naturalnego, koncepcji umowy społecznej, nadawane były częstokroć przez rządzącego/rządzących, służyły do utrzymywania *status quo* i przebiegały w linii wertykalnej, a więc między obywatelami a państwem. Służyły społeczności klasy średniej, której z jednej strony zależało na dostępie do władzy, z drugiej zaś na ochronie przed ingerencją absolutyzmu, państwo miało być raczej bierne i w jak najmniejszym stopniu wpływać na wolność jednostek. Ich prawa regulowane były odpowiednimi dokumentami powstałymi w obrębie prawa wewnętrznego danego kraju, a dochodzić można ich było w określonych instytucjach lub ewentualnie na drodze buntu³⁷⁴.

„Nowe prawa” wypływają od polityków i zaangażowanych obywateli, wynikają z przyrodzonej godności ludzkiej³⁷⁵, poza utrzymaniem ładu mają także chronić wolność, pokój między narodami, zapobiegać uciskowi, ale także ruchom rewolucjonistycznym, a do wertykalnej linii praw dochodzi linia horyzontalna obejmująca stosunki między sobą nawzajem, w tym także obowiązki³⁷⁶. Nowe prawa człowieka, docelowo powszechne, to coś więcej niż swobody obywatelskie i prawa polityczne przysługujące wybranym. W XX-wiecznych prawach zaakcentowane są wartości, których wcześniej albo dochodzić mogli tylko przedstawiciele określonych grup społecznych albo które generalnie pojawiają się po raz pierwszy w tego typu regulacjach: własność, świadczenia socjalno-ekonomiczne, nowa, aktywna rola państwa, które ma już nie tylko zapewniać wolność obywatelom, ale też chronić ich i dbać o godne warunki życia. Nowością jest także możliwość dochodzenia swoich praw nie tylko przed sądem swojego kraju, ale przy pomocy powstających w drugiej połowie XX wieku instytucji międzynarodowych. Przywileje, którymi cieszyły się grupy i tak będące w stosunkowo dobrej sytuacji tak politycznej, jak i ekonomicznej zamieniają się w prawa powszechnej ważności, których po II wojnie światowej domagają się ci najbardziej nią pokrzywdzeni: ubodzy, mniejszości, słabi i potrzebujący międzynarodowej ochrony.

Prawa człowieka stają więc się powszechne, a zjednoczone narody za swój cel obejmują zachowanie światowego pokoju oraz edukację w duchu praw człowieka³⁷⁷. Nie do przecenienia jest też kulturowe znaczenie Deklaracji w myśl przekonania, że kultura poprzedza prawo³⁷⁸.

³⁷⁴ Ibidem, s. 58-61.

³⁷⁵ Stwierdzenie o przyrodzonej godności ludzkiej, która uzasadnia konieczność posiadania praw przez człowieka jest oczywiście również założeniem prawnonaturalnym, pewnym *novum* jest upatrywanie źródeł prawa w samym człowieku jako takim, w oderwaniu od jego rozumnej natury czy boskiej woli.

³⁷⁶ Ibidem, s. 59.

³⁷⁷ Artykuł 26 PDPC.

³⁷⁸ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 58.

Nie sposób się z tym nie zgodzić: prawo jest determinowane przez wartości, normy kulturowe i prądy myślowe, jest też (a przynajmniej być powinno) odpowiedzią na rzeczywistość (także kulturową) w danym czasie i miejscu. Mowa oczywiście o sytuacji idealnej, kiedy to „dobry porządek prawny powinien opierać się na porządku wartości i wtedy jest prawem, którym powinien być, a nie arbitralnym narzędziem przymusu”³⁷⁹. James David Floyd określa prawo instytucjonalną częścią kultury, która nie może istnieć w oderwaniu od porządku wartości, ponieważ akty prawne dotyczą instytucjonalnego organizowania systemów wartości i są względem nich instrumentalne³⁸⁰. O ile jednak w dokumentach prawa pozytywnego, obudowanych przepisami i formułowanych specjalistycznym prawniczym językiem kultura może być mniej widoczna, o tyle Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest rezolucją, w której wysuwa się na pierwszy plan. Z tego właśnie powodu, dokument ten staje się kamieniem milowym w zakresie praw człowieka.

2.5.3. Od standardów moralnych do praw wiążących

Warto wspomnieć o formalno-prawnym aspekcie PDPC, bo to, czy jest prawem w znaczeniu prawa pozytywnego czy międzynarodowego nie jest jednoznaczne, a stanowisko prawników i przedstawicieli dyplomacji narodów zmieniało się z biegiem czasu. Deklaracja w chwili powstania była raczej standardem, do którego dążyć chciały państwa członkowskie ONZ oraz kraje podpisujące dokument w późniejszym czasie. Nie miała więc wiążącego charakteru w znaczeniu prawa międzynarodowego³⁸¹. Wprawdzie w preambule Deklaracji istnieje zapis o konieczności „zawarowania praw człowieka przepisami prawa, aby nie musiał – doprowadzony do ostateczności – uciekać się do buntu przeciw tyranii i uciskowi”, ale przepisy takie długo jeszcze nie powstały. Deklaracji brak było wiążącego charakteru, nie była traktatem ani porozumieniem międzynarodowym, co podkreślały poszczególne państwa (zwłaszcza wielkie mocarstwa), nie nakładała więc *de facto* żadnych obowiązków prawnych³⁸². Dokument był więc raczej po prostu drogowskazem moralnym i w tym znaczeniu podkreślano jego doniosłość. Dopiero Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka z roku 1966 z podziałem na

³⁷⁹ Ernst Wolfgang Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, przeł. Paweł Kaczorowski, Grzegorz Sowiński, Kraków 1994, s. 122.

³⁸⁰ James David Floyd, *Society and the Law*, Greenwood Pub Group, Connecticut 1978.

³⁸¹ Andrzej Dziadzio, *Powszechna Historia Prawa*, wyd. PWN, Warszawa 2012.

³⁸² Janusz Symonides, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (po 60 latach od jej przyjęcia)*, „Państwo i Prawo”, 12/2008, s. 10.

prawa obywatelskie i polityczne oraz gospodarcze, społeczne i kulturalne są uznawane za wiążące prawo³⁸³.

W kontekście prawa międzynarodowego można wyróżnić trzy stanowiska odnośnie do PDPC:

1) Powszechna Deklaracja jest autentyczną interpretacją Karty Narodów Zjednoczonych i jako taka ma wiążący charakter; 2) uwzględnianie Deklaracji w umowach międzynarodowych nadało jej wiążący charakter; 3) w wyniku procesu powszechnego uznawania, wprowadzania do konstytucji i aktów międzynarodowych, stała się ona prawem zwyczajowym³⁸⁴.

O ile więc w momencie powstawania dokument był jedynie rezolucją i moralnym wyznacznikiem postępowania Narodów Zjednoczonych, o tyle w miarę upływu czasu i powszechnej praktyki narodów, a także świadomości i przekonania, że normy praw człowieka są prawem i jako takie obowiązują Deklarację uznaje się za prawo zwyczajowe. PDPC jest interpretacją postanowień Karty, ważnym elementem wewnętrznego prawa ONZ, istotną częścią wiążącego dla państw prawa międzynarodowego. „Występuje zarówno *corpus* – szeroka praktyka przywoływania postanowień Powszechnej Deklaracji w licznych aktach prawa wewnętrznego i międzynarodowego, jak i *animus* – wyraźne uznanie ich za obowiązujące prawo”³⁸⁵. Istotnie, to właśnie obiecuje deklarowana powszechność w nazwie dokumentu. Takich praw nie da się wprawdzie ustanowić, da się natomiast wprowadzać w życie, co nie wyklucza późniejszej legislacji. W przypadku praw człowieka ważne są jednak przede wszystkim stopniowe działania państwa i wspólnoty międzynarodowej tak, aby PDPC jako swojego rodzaju moralny kodeks postępowania narodów zaczęła mieć moc jeśli nie wiążącą, to przynajmniej doniosłą choćby w postaci wywierania nacisku na inne państwa.

Istotną kwestią jest także źródło praw człowieka, sformułowanych w Deklaracji. Prawa człowieka to swojego rodzaju nakazy moralne, które opierają się na wartościach. PDPC zdecydowanie ma charakter prawnonaturalny, ale i same prawa człowieka wypływają z prawa natury (choć obecnie są już obwarowane regulacjami z zakresu prawa międzynarodowego, o wiążącym charakterze). W formułowaniu Deklaracji kontrowersje budziło odwoływanie się do boga lub natury jako fundamentu ludzkiego sumienia i rozumu. Ze względów, o których

³⁸³ Wiktor Osiatyński, op. cit. s. 65.

³⁸⁴ Janusz Symonides, op. cit., s. 10.

³⁸⁵ Ibidem, s. 11.

Symonides podkreśla znaczenie PDPC dla późniejszych traktatów, dokumentów, konferencji i porozumień międzynarodowych w kontekście praw człowieka. Jako, że Deklaracja jest jedynie jednym z kilku wątków niniejszych rozważań, zamiast podkreślać znaczenie Deklaracji dla późniejszego kształtu prawa międzynarodowego, następuje odesłanie do tekstu Symonidesa, zwłaszcza stron 11-16.

mowa o sporze jusnaturalistów z pozytywistami prawnymi takie sformułowania się nie obroniły. Prawa człowieka zapisane w PDPC procedowane były zarówno przy obecności przedstawicieli prawa naturalnego, jak i prawa pozytywnego. Tu jednak prawo naturalne ma prymat: wprowadzono zrezygnowano z powoływania się na kategorie boga czy rozumnej ludzkiej natury, lecz za to zwrócono się ku godności ludzkiej, ale także rozumowi i sumieniu jako przymiotów przyrodzonych każdej jednostce³⁸⁶. Jest to twierdzenie o charakterze prawnonaturalnym, prawa człowieka jednak wypływają z takich właśnie, moralnych pobudek. Na tym m.in. polega problem poruszany w tejże pracy oraz swoisty impas prawników i filozofów prawa – prawa człowieka z gruntu należą do prawa naturalnego, a próbuje się je tworzyć i realizować za pomocą środków z zakresu prawa pozytywnego. Jest to trudne z kilku powodów: po pierwsze, między moralnymi standardami a przepisami prawa występuje ogromna niewspółmierność, po drugie, nie sposób dowieść ludzkiej godności, rozumności i moralności (sumienia) w taki sposób, aby sprawić, że wszyscy w stosunku do wszystkich będą przestrzegać praw człowieka, co dopiero wówczas uczyniłoby je powszechnymi we właściwym tego słowa znaczeniu.

Podsumowanie

Prawa człowieka swoje podwaliny mają w przywilejach jednostek. Dopiero z biegiem czasu konieczne stało się zagwarantowanie praw ogółowi ludzi, bez względu na pochodzenie i wyznawane wartości. Trudnością, na kanwie której prawa człowieka kształtują się jest ich położenie na przecięciu prawa naturalnego ze względu na cel oraz prawa pozytywnego jeżeli chodzi o środki. W zależności bowiem od koncepcji inne są podstawy ważnościowe prawa. I tak dla przypomnienia: są to intuicje moralne w przypadku zwolenników prawa naturalnego oraz ustanowienie przez suwerena na gruncie prawa pozytywnego. Drugim czynnikiem antagonizującym jusnaturalistów i pozytywistów jest polemika na temat źródeł prawa. Ta kwestia jest wręcz ważniejsza, gdyż to wskazanie źródeł prawa determinuje jego obowiązywanie. Tu okazuje się, że w sporze między zwolennikami prawa naturalnego a pozytywistami prawniczymi stanowiska zajmowane są w zależności od określenia poglądów w sporach metaetycznych. Jak zostało to wcześniej zasygnalizowane, problematyczne są tu przede wszystkim kwestie wartości. Wiara w racjonalność suwerena, któremu oddaje się część wolności w zamian za środki ochrony lub wiara w Absolut ustanawiający zakazy, w intuicje

³⁸⁶ Zdzisław Kędzia, *70 lat Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka - pomnik czy żywy dokument?*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny”, rok LXXX, zeszyt 4, 2018, s. 8.

moralne, rozumną naturę ludzką – to kwestie różnicujące oba nurty. Dotyczy to tak filozofów prawa, jak i społeczności oraz jednostek ogólnie. Prawnicy wyznaczają pewne kierunki w zakresie norm i dyrektyw, ale pamiętać należy o tym, że koncepcje te nie są oderwane od rzeczywistości społecznej, ale są pewnym odzwierciedleniem sposobu myślenia ludzi. Nie będzie zatem odkrywczym wniosek, że różnice w pojmowaniu czegokolwiek, w tym wypadku prawa i jego źródeł, sprawiają, iż trudno się porozumieć³⁸⁷.

W historii prawa okresy dominacji koncepcji prawnonaturalnych oraz koncepcji pozytywistycznych przeplatały się ze sobą. Próby obserwacji owej dominanty podjął się Arnold Brecht³⁸⁸ analizując nawroty i upadki prawa natury. Początek prawa natury, zdaniem Brechta, to antyczna Grecja. Następnie teocentryczno-woluntarystyczna koncepcja świętego Augustyna to odwrót prawa natury, nawrót obserwuje w myśli tomistycznej, a kolejny upadek w czasie pojawienia się doktryny Bodina i Hobbesa. Kolejny nawrót to niezbywalne prawa ludzkie Johna Locke'a, a upadek to myśli Davida Hume'a oraz wczesne koncepcje Immanuela Kanta. Prawo natury wraca zaś w późniejszej myśli Kanta oraz w XIX-wiecznej idealistycznej filozofii niemieckiej. Odwrót to dominacja myśli pozytywistycznej na przełomie XIX i XX wieku, nawrót zaś następuje po I wojnie światowej. Idąc tym tropem, prawo natury zostaje wypaczone w czasie totalitaryzmów okresu II wojny światowej, wraca zaś pod koniec lat 50. właśnie jako pokłosie kataklizmów, jakimi były nazizm i bolszewizm. Ziemiński wysnuwa więc wniosek, że pozytywizm jest właściwy okresom stabilizacji politycznej, zaś wszelkie zachwiania oraz zwroty w stronę relatywizmu moralnego powodują odwrót od koncepcji prawnopozytywnych na rzecz jusnaturalizmu³⁸⁹. Tendencja do zwracania się w stronę prawa naturalnego występuje także w momentach zamieszania wokół wartości, pojawia się wówczas potrzeba wiary w coś bezspornego, tradycyjnego lub mającego być remedium na bolączki współczesnego świata. Wartości proponowane przez prawo natury idealnie się w to wpisują.

W tym miejscu warto podjąć próbę analizy mocnych i słabych stron tak prawa naturalnego, jak i pozytywnego. Jeżeli więc chodzi o jusnaturalizm, największym mankamentem jest powoływanie się na wartości, których nie sposób zadekretować: jakkolwiek się starać, nie można udowodnić komuś istnienia określonego Absolutu, rozumnej natury ludzkiej czy powszechnej moralności. Zakładanie jakiegoś obiektywnego dobra moralnego w koncepcjach prawnonaturalnych to nic innego jak subiektywne wybory określonych naturalnych stanów rzeczy oraz postulaty pewnych grup społecznych, co często skutkuje

³⁸⁷ Szersze omówienie kwestii metaetycznych nastąpi w kolejnym rozdziale.

³⁸⁸ Arnold Brecht, *Political Theory. The Foundations of XXth Century Political Thought*, Princeton 1959, s. 141.

³⁸⁹ Zygmunt Ziemiński, op. cit., s. 93.

uwikłaniem w ideologię zamiast operowania faktami. Według wielu koncepcji prawo natury ma być trwałe i niezmienne, co nie służy rozwojowi i poszerzaniu norm o nowe, bardziej współczesne czy naukowe konteksty. Nadrzędność wobec prawa stanowionego, nawet jeśli radykalnie uznawana, nie uchroni przed ewentualnymi sankcjami ze strony prawa stanowionego, podobnie jak nieznanostwo tego ostatniego nie zwalnia z jego przestrzegania. Kwestia przekonań schodzi tu na dalszy plan. Inne zarzuty wysnuwane wobec jusnaturalizmu to na przykład zakładanie, że jednostki ludzkie przynależą przede wszystkim naturze (a więc niejako istnieją poza kulturą), brak szczegółowych rozwiązań w przypadku łamania norm czy niewolenie umysłów postulowanymi wartościami wraz z przekonaniem o ich obiektywnej słuszności.

Prawo pozytywne już od kilku dekad mierzy się z oskarżeniem o popieranie zbrodniczych totalitaryzmów. Pierwsza oraz przede wszystkim II wojna światowa w bezprecedensowy sposób uwiarydliły największą słabość pozytywizmu prawniczego. Racja stanu może okazać się mieczem obosiecznym: z jednej strony może skutecznie chronić interes państwa, z drugiej jednak ów interes może zakładać ludobójstwo. Okazuje się więc, że brak koniecznego związku z moralnością jest zarówno zaletą prawa pozytywnego, jak i ogromną wadą, która otworzyła drogę do nieprawdopodobnych nadużyć. Także pozytywistom prawnym zarzuca się tworzenie norm generalnych, bez szczegółowych rozwiązań, przez co prawo dla przeciętnego obywatela jest czymś abstrakcyjnym i niepojętym. Jak zostało to wcześniej zasygnalizowane, nie do końca możliwe jest przewidzenie długotrwałych skutków tworzenia określonych norm. Poza tym, prawodawca pojmowany jest idealizująco, *implicite* przypisuje mu się racjonalność (prakseologiczną, semiotyczną, aksjologiczną i epistemologiczną) przy tworzeniu prawa oraz zakłada się, że bierze pod uwagę kontekst społeczny. Jednakże system prawny, czego niejednokrotnie dowiodła historia, może się łatwo wypaczyć i wychylić w stronę autorytarną czy totalitarną. Wówczas prawo ma się nijak do postulatów obywateli, wobec czego albo nie będzie powszechnie obowiązywało albo potrzebny będzie rozbudowany aparat przymusu, aby je egzekwować. Takie prawo jednak nie służy budowaniu ładu społecznego ani zapewnieniu bezpieczeństwa i praw obywatelom. Prawodawca powinien bowiem zawsze słuchać głosu ulicy.

Jeśli zaś chodzi o mocne strony, prawo naturalne okazuje się ważne w czasach kryzysu systemów państwowych. Momenty konfliktów, także zbrojnych, to okresy, w których niejednokrotnie dochodzi do wypaczenia prawa pozytywnego. Wówczas to wartości stojące za koncepcjami jusnaturalistycznymi zyskują na znaczeniu – prawa boskie, nakazy moralne, sumienie czy wskazania rozumu stają się drogowskazami, które przed owym wypaczeniem

chronią poszczególne jednostki, swoistym remedium na rozgrywające się zło i szansą na to, by w swoim mniemaniu pozostać (dobrym) człowiekiem. Niewątpliwym atutem koncepcji prawnonaturalnych jest namysł filozoficzny. Wprawdzie, jak zostało to wcześniej powiedziane, nachylenie filozoficzne wraz z argumentami aksjologicznymi czy ontologicznymi może być pewnym obciążeniem (zarzut o niewolenie umysłów wiarą w wartości, których nie sposób zadekretować), ale postawa kontemplacyjno-teoretyczna wydaje się istotnym komponentem nauk, także prawniczych³⁹⁰.

Pozytywizm prawniczy natomiast znakomicie sprawdza się podczas stabilizacji politycznej, w idealnym kształcie uwzględnia antagonistyczne punkty widzenia, pozwala na pluralizm poglądów, w czasach pokoju, w społeczeństwach demokratycznych zapewnia obywatelom ład i bezpieczeństwo oraz ochronę praw podmiotowych. W tym kontekście pozytywizm prawniczy trudno krytykować, po pierwsze dlatego, że w tym wypadku naukowość i afilozoficzne nastawienie pozytywistów prawnych, jak i brak koniecznego związku z moralnością wydaje się być plusem tego nurtu, pozwalającym właśnie na branie pod uwagę różnych punktów widzenia. Po drugie zaś narodziny i rozwój pozytywizmu prawniczego jest sumą procesów koniecznych: w miarę rozwoju cywilizacyjnego, postępu technicznego i powstania systemów państwowych twarde, naukowe podejście pozytywistów prawnych jest czymś nieodzownym.

W gruncie rzeczy jednak, ocena i krytyka tak koncepcji jusnaturalistycznych, jak i pozytywistycznych jest pewnym nadużyciem. Oczywiście, przeprowadzona tak jak powyżej ma sens, ale tylko o tyle, o ile oba nurty są oderwane od kontekstu historycznego. Jak wynika z powyższej analizy, zarówno prawo natury, jak i pozytywizm prawniczy oferują rozwiązania ograniczone, bo zarazem dobre i złe w zależności od okoliczności historycznych. Propozycje zwolenników prawa natury z jednej strony i protagonistów prawa pozytywnego z drugiej mają swoje mocne i słabe strony. Nie chodzi zresztą o rozpatrywanie obu nurtów osobno czy też na zasadzie dychotomii, a raczej przedstawienie ich w kontekście praw człowieka. Całość wywodu na temat sporu o podstawy ważnościowe jest konieczna o tyle, o ile pozwala zorientować się

³⁹⁰ Anna Pałubicka, *Gramatyka...*, op. cit., s. 48.

Anna Pałubicka postuluje za Hannah Arendt, (*Kondycja ludzka*, Wydawnictwo Aletheia, przeł. Anna Łagodzka, Warszawa 2010) równowagę między postawą aktora i postawą obserwatora, a więc według typologii Arendt *vita activa* i *vita contemplativa*. Dla pierwszej ścieżki charakterystyczna jest swoista spontaniczność i praktyczność, podmiot według niej działający, pierwszoplanowo buduje i przeżywa świat, w którym uczestniczy. *Vita contemplativa* zaś pociąga za sobą nieodzowny dystans, umożliwiający obserwację, z której następnie, dzięki uogólnieniom, rodzi się wiedza teoretyczna, wykorzystywana później operacyjnie. Arendt zauważa, że wobec rozwoju nauki, co jest procesem koniecznym (podobnie jak narodziny pozytywizmu prawniczego) postawa kontemplacyjna to za mało, apeluje jednak o nie wyłączenie namysłu filozoficznego z wytwarzania wiedzy.

w trudnościach, z jakimi mierzą się prawnicy i filozofowie prawa. Na potrzeby tychże rozważań najważniejsze jest jednak finalne umieszczenie tego sporu w kontekście praw człowieka.

Niezależnie od koncepcji, prawo ma docelowo pełnić określone funkcje, budować pożądany ład społeczny. Można wspomnieć o dwóch głównych funkcjach prawa: funkcji stabilizującej, a więc utrzymującej *status quo* oraz dynamizującej, czyli dążącej do zmiany istniejącego stanu rzeczy³⁹¹. Zarówno koncepcje prawnonaturalne, jak i jusnaturalistyczne te funkcje spełniają, przynajmniej docelowo. W kontekście praw człowieka zastosować można nieco inną typologię, choć analogiczną do propozycji Ziemińskiego. Prawa człowieka mają spełniać (również docelowo, w sytuacji idealnej) dwie funkcje: funkcja pozytywna (połączenie funkcji stabilizującej i dynamizującej) to utrzymanie *status quo* lub dążenie do rozwoju, zaś funkcja negatywna to zabezpieczenie przed konfliktem. Najważniejszy wniosek, jaki wypływa z tego oto rozdziału to impas, w którym znaleźli się tak filozofowie prawa, jak i prawnicy, ponieważ prawo naturalne trudno zadekretować, zaś na gruncie pozytywizmu prawniczego doszło, niejednokrotnie, do ludobójstwa w świetle prawa i w świetle racji stanu państw totalitarnych. Z jednej strony widać niedoskonałość rozwiązań proponowanych przez obie strony sporu między jusnaturalistami a pozytywistami, z drugiej zaś nie stworzono jak dotąd lepszych rozwiązań. Paradoxs polega na tym, że prawa człowieka to postulat z zakresu prawa naturalnego, który społeczność międzynarodowa próbuje realizować za pomocą środków prawa pozytywnego.

Na konkretnym przykładzie, jakim jest próba osądzenia przez sąd w Jerozolimie działalności Eichmanna podczas II wojny światowej widać, jakie uchybienia i niebezpieczeństwa niesie ze sobą tak prawo naturalne, jak i pozytywne oraz jak kształtuje się ich wzajemna dynamika. Nie sposób zaprzeczyć, że nurty te współcześnie nie funkcjonują w oderwaniu od siebie, wobec czego postulat Harta, ażeby prawo pozytywne zawierało w sobie minimum prawa naturalnego wydaje się realną propozycją, leżącą najbliżej złotego środka. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, będąca początkowo standardem moralnym, stopniowo przeradzająca się w prawo wiążące jest czymś takim, choć tu kolejność była odwrócona: prawo naturalne święcące tryumf w postulatach Deklaracji dopiero z czasem obwarowane zostało przepisami prawa. Optymistyczny koniec pierwszej połowy XX stulecia niesie ze sobą nadzieję na dalszy rozwój praw człowieka. Jak się później okaże, nadzieje te nie tyle spłoną na panewce, ile nastreczą trudności w kwestii realizacji. Kłopot z przełożeniem

³⁹¹ Zygmunt Ziemiński, op. cit., s. 89.

praw człowieka będących postulatem z zakresu prawa natury na konkret w postaci norm prawa pozytywnego jest mankamentem rozwiązań proponowanych przez prawników. Choć ich prace w XX wieku stanowią kamień milowy w kształtowaniu i egzekwowaniu praw człowieka, prawo wydaje się nie być dziedziną gwarantującą prawa wszystkim ludziom. Partykularyzm i dynamika, jakimi charakteryzuje się prawo wydaje się rozwiązywać problem połowicznie – partykularyzm, którego naczelnym celem jest racja stanu (lub interes innych ośrodków władzy, w tym także organizacji międzynarodowych) jest poważnym ograniczeniem w zakresie zaprojektowania dobrostanu wszystkich jednostek, dynamika zaś wskazuje na niegotowy charakter prawa i konieczność stałego uzupełniania go o precedensy, co jest z kolei atutem prawa. Ścieżka prawnicza wymaga uzupełnienia. Z pomocą przychodzi filozofia.

Rozdział 3

Filozoficzne podstawy praw człowieka

*Bardzo trudno jest żyć w świecie nieopisanym. Troszkę tak, jakby żyć bez tożsamości.
Po prostu, wszystko to, co cię otacza, problemy, które masz, zmartwienia, które masz, czy cierpienia
powiedzmy radykalizując to już – wszystkie one nie mają żadnego odbicia nigdzie.
One się w jakimś sensie rozplywają, dotyczą tylko ciebie samego.*

Krzysztof Kieślowski

Wprowadzenie

Wobec tego, że prawa człowieka to koncept XX-wieczny³⁹², sięgający korzeniami trzech tradycji: greckiej filozofii, prawa rzymskiego oraz religii chrześcijańskiej, można byłoby mówić o nich bez rekonstruowania ich filozoficznych podstaw. Warto jednak się o to pokusić, ponieważ rozważania na temat praw człowieka bez poruszenia ich komponentu etycznego wydają się niepełne. Oczywiście, omówienie jusnaturalizmu w jakimś stopniu oddaje istotę sprawy, jednakże w sposób lapidarny. W świetle tego, że prawo naturalne niejednokrotnie odwołuje się do argumentów z gruntu etycznych, należałoby je przybliżyć. Kolejność narracji, w której najpierw poruszany zostaje problem prawa, a później dopiero filozofii może wydawać się niejasna, wybór ten należy więc uzasadnić.

Po pierwsze, opowieść o prawach człowieka, w szczególności zaś ich historii, przebiega tu od szczegółu do ogółu. W kontekście praw człowieka prawo zostaje omówione pierwsze, jako dynamiczne i partykularne, pozwalające wyodrębnić pewne szczegółowe rozwiązania. Filozofia zaś, jako statyczna i ogólna, stanowi zarówno tło dla problematyki praw człowieka jak i punkt wyjścia. To z filozofii właśnie wywodzi się ich idea – geneza jest więc równie ważna i z tego powodu zasługuje na odrębny rozdział. Z jednej strony bowiem, zagadnienia filozofii, w szczególności zaś etyki, stanowią podwaliny prawa naturalnego stojącego u podstaw praw człowieka, z drugiej zaś propozycje filozoficzne (mowa o filozofii współczesnej) stanowią rozwinięcie tej idei oraz jej uzasadnienie i tworzą postulaty, które potencjalnie mogą wpływać na jej realizację.

³⁹² Jak już zostało to wcześniej zasygnalizowane ta cezura czasowa wynika z objęciem (przynajmniej deklaracyjnym) wszystkich ludzi prawami, także grup wcześniej wykluczonych. Choć sam termin *prawa człowieka* pojawia się w dokumentach pod koniec XVIII wieku, wówczas nadal można było mówić jedynie o prawach uprzywilejowanych jednostek, choć istotnie rozszerzających się na wcześniej dyskryminowane grupy. Joseph Seifert, *Antropologia praw człowieka*, „Ethos”, 1999, nr 1-2., s. 134.

Po drugie, autorzy większości opracowań³⁹³ dotyczących praw człowieka spoglądają na problem w odwrotnej kolejności – najpierw rozpatrując filozoficzne ich źródła, następnie zaś rekonstruując ich podstawy prawne i historię powstawania w dyskursie prawników i filozofów prawa. Decyzja o odwróceniu tego porządku wynika z odmiennego spojrzenia na problem badawczy. W niniejszych rozważaniach akcent pada nie tyle na historię praw człowieka z perspektywy prawnej i filozoficznej, rozprawa jest raczej próbą przedstawienia niewystarczalności dotychczasowych rozwiązań oraz próby omówienia perspektyw dla idei praw ludzkich i jej urzeczywistniania. Istotny jest także sposób narracji, który tu odbywa się warstwami, wobec czego i prawo i filozofia zostają potraktowane osobno. Dlaczego w tej kolejności? Ponieważ filozofia zarówno stoi u podstaw praw człowieka, jak i zabiera głos wtedy, kiedy swoisty imperializm prawniczy nie jest w stanie sprostać problemom współczesnego świata. Trzeci powód jest najbardziej prozaiczny – choć pogłębiona analiza prawnych podstaw dla praw człowieka mogłaby być ciekawym uzupełnieniem rozprawy, brak mi kompetencji i specjalistycznego wykształcenia, aby jej dokonać.

3.1. Pierwsze intuicje – etyka myślicieli starożytnych

Zarówno etyczne, jak i metafizyczne i metafizyczno-religijne argumenty przemawiające za wzajemnym szacunkiem pochodzą z prawa naturalnego. To, w jaki sposób sprawy komplikują się w zależności od rozumienia terminu *natura* i *prawo naturalne* ukazał m.in. Ziemiński³⁹⁴. Kompleksowego przeglądu filozofów antycznych (a także myślicieli innych epok), których można przyporządkować do prawa naturalnego dokonuje Woleński czy Krąpiec³⁹⁵. Tu jednak najistotniejsze jest nie zajmowanie się naturą i prawami natury czy prawami naturalnymi w kontekście przyrodniczym, ale etycznym. Warto zaznaczyć, że starożytni myśliciele za pierwszych prawodawców nie uważali samych siebie, a bogów, w których wierzyli. Podobnie chrześcijanie przestrzegali przede wszystkim praw boskich³⁹⁶. Pierwsze kodeksy miały być również odzwierciedleniem woli bogów, nie ludzi³⁹⁷.

³⁹³ Np. Wiktor Osiatyński, op. cit.

Marek Piechowiak, op. cit.

³⁹⁴ Patrz: rozdział II

³⁹⁵ Jan Woleński, *Wykłady o naturalizmie*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 39-74. Mieczysław Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.

³⁹⁶ Mieczysław Krąpiec, op. cit., s. 60-61.

³⁹⁷ Z poglądem jakoby systemy religijne miały styczność z prawem naturalnym polemizuje Leo Strauss. Leo Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. Tomasz Górski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969, s. 79.

I tak, Grecja w V wieku p.n.e. przyniosła nowy typ filozofii – to w tym właśnie okresie myśliciele odchodzą od namysłu nad przyrodą na rzecz humanistyki³⁹⁸. W centrum filozoficznego namysłu staje człowiek wraz ze swoimi wartościami i relacjami ze światem zewnętrznym – a więc także z innymi jednostkami oraz społeczeństwem. Zaczynają się poszukiwania powszechnych i ogólnych zasad, jakie rządzą człowiekiem i próby dojścia do recepty na szczęście. Tej grecki antyk upatrywał w dużej mierze w cnocie (*arete*). Sofiści (w tym Protagoras stwierdzający, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy)³⁹⁹, zainteresowani przede wszystkim dialektyką, retoryką i polityką⁴⁰⁰, Sokrates uznawany za ojca etyki oraz szkoły filozoficzne tzw. złotego wieku Aten (cynicy, epikurejczycy czy stoicy) poszukujące przepisu na szczęśliwe życie człowieka w otaczającym go świecie – wszyscy oni stają się prekursorami w namyśle nad wzajemnymi relacjami jednostek i społeczności, opartymi na różnie rozumianym prawie natury.

Sokrates, jak wielu myślicieli starożytnych, poszukuje cnoty. Podkreśla, że składają się na nią uniwersalne zasady poznania i działania „jedne dla całego rodu ludzkiego: sprawiedliwość, odwaga czy panowanie nad sobą”⁴⁰¹. Jego zdaniem, są to zasady wynikające z samej natury rzeczy, są jednakowe dla wszystkich, odgórne. Nie pragnie jej jednak sam dla siebie, chce nauczać mądrości, pomagać ludziom w lepszym życiu, działa w sferze społecznej, naucza na agorze, dzięki czemu jego filozofia ma charakter demokratyczny i egalitarny, jest dostępna dla każdego, kto chce ją uprawiać, ma służyć dobru powszechnemu. Sokrates uważany jest za pierwszego filozofa, „który rozprawia o tym, jak najlepiej żyć”⁴⁰². Twierdzi, że dobrego życia można się nauczyć, a cnota jest kwestią wiedzy, z niewiedzy natomiast bierze się zło. Także intuicyjna wiedza o dobru jest jednym z komponentów nauki Sokratesa – według niego każdy człowiek nie tyle wie, ile wyczuwa, co jest dobre i jak należy postępować, aby osiągnąć cnotę, będącą najwyższym celem człowieka, umożliwiającą piękne i dobre życie. Zaś w rozsądzeniu, co jest dobre, a co złe pomaga *daimonion*, będący niejako głosem sumienia.

Będący uczniem Sokratesa Platon kontynuuje jego naukę o cnotach, mających prowadzić do dobrego, szczęśliwego życia. W centrum uwagi Platon stawia cnotę

³⁹⁸ W pewnym sensie prawem naturalnym zajmowali się już jõesicy filozofowie przyrody, pitagorejczycy czy Demokryt z Abdera.

Jan Woleński, *Wykłady...*, op. cit., s. 41-42.

³⁹⁹ Sofiści niekiedy uważani są za prekursorów prawa naturalnego egzystencjalnego, podczas gdy prawo naturalne idealne odkrywa w pierwszej kolejności Platon.

Zobacz: Aleksandra Szadok-Bratuń, Marek Bratuń, *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego*, Studia Prawa Publicznego 2019, nr 3(27): s. 8-14

⁴⁰⁰ Zobacz: Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1958, s. 58.

⁴⁰¹ Władysław Tatarkiewicz, op. cit., s. 61.

⁴⁰² Diogenes Laertios, op. cit., s. 89.

sprawiedliwości⁴⁰³, mającą kontrolować pozostałe trzy cnoty, a więc mądrość, męstwo i panowanie nad sobą, odpowiadające kolejno wyróżnionym częściom duszy – części rozsądnej, popędliwej i pożądlivej⁴⁰⁴. To właśnie o częściach duszy w kontekście sprawiedliwości i wychowania człowieka do dobrego życia jest platońskie *Państwo*, w którym organizm państwowy uważa się za odbicie ludzkiej duszy⁴⁰⁵. Filozof oddaje państwo we władanie trzem grupom: rzemieślnikom, strażnikom oraz mędrcom, którzy mają państwem faktycznie kierować. Aby można było dążyć do sprawiedliwości każda z tych grup powinna w jak najlepszy sposób wypełniać to, co potrafi najlepiej, wobec czego sprawiedliwość w państwie zależy od wszystkich obywateli z osobna⁴⁰⁶. „Uprawiać sprawiedliwość – czy to nie jest ustanowić zgodne z naturą stosunki wzajemne elementów duszy?”⁴⁰⁷ – pyta Platon. Zgodne z naturą, czyli takie, w których są lepsze i gorsze kategorie ludzi: gorsi podporządkowują się lepszym, lepsi zaś w zamian za pełnioną władzę muszą ponosić dużą odpowiedzialność oraz sprostać szczególnym wymaganiom. Lepszy obywatele, czyli mędrzy, muszą poza mądrym kierowaniem państwem wykazywać się tym większym panowaniem nad sobą, im więcej dostępują pokus związanych z władzą. W tak zdefiniowanych stosunkach można upatrywać prototypu umowy społecznej.

Teoria Platona wywiera znaczny wpływ na późniejszą, chrześcijańską koncepcję prawa naturalnego, jednak, jak zauważa Krąpiec, nie na skutek swojej teorii prawa, ale z powodu teorii idei⁴⁰⁸. Według Sławomiry Ruchały u Platona można doszukiwać się wręcz rozważań na temat praw człowieka. Potwierdzenia swojej tezy upatruje ona w *Prawach*, w których grecki filozof stwierdza, że „nie są prawdziwymi prawami prawa, które są ustanowione nie ze względu na dobro wszystkich w całym państwie. Bo tych, których korzyść mają one na celu, my nazywamy *rokoszanami* a nie obywatelami”⁴⁰⁹. Platon dużą odpowiedzialność składa na barki władców, to od nich uzależniając sprawiedliwość prawa, zaś poszczególni obywatele winni mu być po prostu posłuszni. Bez wątplenia rozważania Platona wpisują się w kontekst praw człowieka, a dokładniej pierwszych intuicji traktujących o stosunkach między ludźmi oraz między obywatelami i państwem. Jednakże choć Platon wysoko stawia dobro jednostki⁴¹⁰, dobrostanu

⁴⁰³ Marek Piechowiak, *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*, Berlin 2019, s. 58–64

⁴⁰⁴ Platon, *Państwo*, One Press, Gliwice 2018, przeł. Władysław Witwicki, księga IV, s. 353d-e

⁴⁰⁵ Werner Jaeger, *Paideia*, przeł. Marek Plezia, Henryk Bednarek, Warszawa 1964, s. 247.

⁴⁰⁶ Platon, *Państwo*, księga IV, 435c.

⁴⁰⁷ Platon, *Państwo*, 444d

⁴⁰⁸ Mieczysław Krąpiec, op. cit., s. 61-62.

⁴⁰⁹ Platon, *Prawa*, Warszawa 1960, 715b [za:] Ruchała Sławomira, *Współczesne spory filozoficzne o ugruntowanie praw człowieka* (rozprawa doktorska).

⁴¹⁰ Marek Piechowiak, op. cit., s. 230.

człowieka upatruje on w świecie idei, nie zaś w bycie ludzkim *per se*, wobec czego trudno platońską koncepcję uznawać za rdzeń praw człowieka – „ostatecznie coś jest należne konkretnemu człowiekowi nie ze względu na niego samego, ale ze względu na coś, co jest poza nim”⁴¹¹.

Koncepcję sprawiedliwości Platona rozwija Arystoteles. Zapytany przez Diogenesa Laertiosa o to, co daje mu filozofia, Stagiryta odpowiada: „bez przymusu czynię to, co inni czynią z obawy przed prawami”⁴¹², przy czym prymat przyznaje nie prawom stanowionym, a niepisanim⁴¹³. W jego ujęciu mają one powszechny charakter i źródłem sięgają samej istoty człowieka, wobec czego państwo może, ale nie musi ich akceptować, choć pożądane jest aby inspiracją dla prawa stanowionego było właśnie prawo natury⁴¹⁴. U Stagiryty prawo to związane jest bezpośrednio z człowiekiem, nie jest zaś, jak u Platona, odbiciem idei. „Prawo naturalne w człowieku uwidatnia się w skłonnościach, pochodzących z jednej formy, w tym wypadku duszy ludzkiej, która jest jedna, i przez to wszystkie skłonności naturalne przypisuje się ostatecznie samej formie”⁴¹⁵. Ludzka dusza zaś dąży do dobra, w czym rozum (*nous*), w duchu sprawiedliwości, służy duszy pomocą. „Siłą sprawczą takiego działania jest najwyższe dobro – szczęście człowieka tożsame z cnotą, co wyraża lapidarne sformułowanie: *bonum est quod omnia appetunt*”⁴¹⁶.

Nie bez znaczenia jest Arystotelesowski podział na filozofię praktyczną (etyka i polityka wraz z cnotami etycznymi niezbędnymi do uprawiania tych dziedzin: hojnością i męstwem z cnotami dianoetycznymi: mądrością i rozsądkiem) i teoretyczną (matematyka, fizyka, metafizyka). To filozofia praktyczna odpowiedzialna jest za dobro wspólnoty, a co za tym idzie jednostki. Arystoteles określa człowieka mianem *zoon politikon* – wspólnota jest w jego koncepcji priorytetowa⁴¹⁷, a jej funkcjonowanie odbywa się pod znakiem sprawiedliwości, będącej najwyższą cnotą⁴¹⁸.

Stoicy cnoty upatrywali w kategorii rozumu, który stanowi naturę człowieka i wytycza ludzkie powinności. Racjonalność wyznacza więc ścieżkę postępowania w mądrym,

⁴¹¹ Ibidem, s. 239.

⁴¹² Diogenes Laertios, op. cit., s. 264.

⁴¹³ Arystoteles, *Retoryka*, przeł. Henryk Podbielski, 1375b, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 358.

⁴¹⁴ Andrzej Ochman, *Od prawa naturalnego do socjologii praw człowieka. Wkład Hanny Waśkiewicz do polskiej refleksji nad prawem*, Instytut Nauk o Rodzinie, Opole 2018, s. 23.

⁴¹⁵ Mieczysław Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, op. cit. s. 65.

⁴¹⁶ Aleksandra Bratuń-Szadek, Marek Bratuń, op. cit., s. 22.

⁴¹⁷ Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964 I 11. 1253a.

⁴¹⁸ Arystoteles wyróżnia trzy typy sprawiedliwości: wymienną, współdzielczą i rozdzielczą.

Więcej: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Polska Akademia Nauk, Warszawa 2007, 1131a–b, 1132a–b.

rozumnym, zgodnym z naturą życia. Dobre życie to według stoików życie cnotliwe, zaś życie wbrew cnotcie, a więc wbrew rozumowi i wbrew naturze, prowadzi niechybnie do zła wraz z czterema jego naczelnymi afektami: zawiścią, pożądlivością, obawą i smutkiem. Szkoła stoicka duży nacisk kładzie także na dialektykę, co z kolei pociąga za sobą udział w życiu publicznym, będący jednym z postulatów stoików, uważających, że mędrzec powinien uczestniczyć w życiu politycznym. Posiadana przez nich mądrość oraz umiejętność użycia wiedzy w praktyce może bowiem przyczynić się dobru ogólnemu – a to dążenie jest jedynym wyjątkiem w zobojętnieniu stoików na okoliczności zewnętrzne⁴¹⁹.

W starożytnym Rzymie poglądy stoickie reprezentuje Marek Aureliusz. W odróżnieniu od greckiej szkoły stoickiej rzymscy myśliciele wyznający filozofię stoicką skupiają się przede wszystkim na moralności. Marek Aureliusz obdarza filozofów specjalnymi względami, a sam stoicyzm traktuje nie tyle jako refleksję filozoficzną, ile sposób na życie⁴²⁰. Rzymski cesarz dużo uwagi poświęca wzajemnym stosunkom ludzkim, stwierdza m.in., że:

nie mogę też czuć gniewu wobec krewnego ani go nienawidzić. Zrodziliśmy się bowiem do wspólnej pracy (...). Wzajemne więc szkodzenie sobie jest przeciwne naturze, wzajemnym szkodzeniem zaś jest uczucie gniewu i nienawiści (...). Jeśli to, co wewnątrz nas rządzi, jest zgodne z prawem natury, to taki jest stosunek do zdarzeń, że z łatwością dostosowuje się do wszelkich możliwości i do tego, co mu jest dane. (...) Zastanowiwszy się raz jeszcze nad tym (...), że stworzenia rozumne istnieją dla wzajemnej pomocy i że wyrozumiałość jest częścią sprawiedliwości i że ludzie błędzą wbrew swojej chęci, i nad tym, ilu to ludzi zmarło i w proch się rozsypało, którzy z sobą nawzajem walczyli (...) – o tym pomyśl i odpocznij wreszcie!⁴²¹.

Marek Aureliusz podkreśla racjonalność człowieka, cel, którym jest wzajemna pomoc, sprawiedliwość będącą przymiotem ludzkim oraz bezsens wzajemnych walk, ale także zwraca uwagę na to, że człowiek błędzi niejako wbrew swojej woli, zakłada więc, że wolą istoty rozumnej jest wzajemny szacunek, pomoc i kierowanie się sprawiedliwością. Dalej cesarz pisze o wspólnej zdolności myślenia i wspólnym rozumie, który wyznacza wspólne kierunki postępowania, a więc wspólne prawo, któremu ludzie podlegają jako współobywatele nie tyle nawet państwa, ile świata, podkreślając wspólne wszystkim ludziom, bo wynikające z ich

⁴¹⁹ Konieczność poddania się prawom natury głoszona przez stoików, zakłada, że natura ta jest dla wszystkich równa, co prowadziło ich do postulatu zniesienia niewolnictwa.

Jan Woleński, *Wykłady o naturalizmie*, s. 48

⁴²⁰ Pierre Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do "Rozmyślań" Marka Aureliusza*, przeł. Piotr Domański, Antyk, Kęty 2004, s. 45.

⁴²¹ *Ibidem*, s. 26.

natury poczucie prawa⁴²². Natura zaś jest z gruntu rozumna, stworzona do życia społecznego i tylko postępowanie w zgodzie z nią jest pożyteczne dla miasta, państwa i świata.

Marek Aureliusz nie wyjaśnia szczegółowo swojego rozumienia natury, odwołuje się jednak do wszechnatury jako natury rzeczywistości, która to z kolei rzeczywistość jest związana ze światem przyjaznym stosunkiem i nazywana jest prawdą⁴²³. Osobę, która postępuje niewłaściwie, a więc wbrew naturze i wbrew rozumowi określa jako albo nieświadomą albo nieprawą.

Rzymski cesarz w swoich *Rozmyślniach*⁴²⁴ jawi się jako kosmopolita postrzegający siebie i innych ludzi nie tyle jako poddanych Cesarstwu Rzymskiemu, ile jako obywateli świata, posiadających jednakowe cele oraz moralne intuicje – myśli na tyle globalnie, na ile w starożytności jest to możliwe. Marek Aureliusz również jako jeden z pierwszych odwołuje się do prawa natury, właściwego wszystkim ludziom, wskazuje na wspólny cel ludzkości i na wspólne poczucie prawa oraz wyznacza ścieżkę postępowania względem osoby, która owo prawo łamie: nie każe jej ukarać, ale wskazać jej, gdzie popełniła błąd.

Myślicielem, który jako pierwszy zdefiniował prawo naturalne jest Cynceron. Choć trudno go jednoznacznie zaklasyfikować do określonego prądu myślowego, także i dla niego etyka jest niezwykle ważna i to właśnie jako praktyczny sposób życia, nie zaś refleksja czysto teoretyczna. Prawo naturalne, odmienne od prawa zwyczajowego i stanowionego, pochodzi od Boga, jest uniwersalne, niezmiennie i wieczne⁴²⁵. To prawu naturalnemu Cynceron przyznaje prymat, stwierdzając, że w zgodzie z boskim prawem powinno być stanowione prawo każdego państwa, jeżeli ma być to prawo sprawiedliwe⁴²⁶. W sprawiedliwym państwie obywatele nie szkodzą innym, szanują własność prywatną i wspólną, są uprzejmi i hojni oraz nie bronią nikomu wolności zgromadzeń i wolności słowa.

Cynceron stwierdza, że podstawę sprawiedliwości stanowi fakt, że z natury człowiek potrafi miłować bliźniego, natomiast należy być sceptycznym wobec prawa stanowionego, które może w każdej chwili uprawomocnić zbrodnicze czyny, o ile opowiedziałyby się za tym większość. Filozof zapytuje:

Gdyby można nieprawość zmienić w prawo, czy zło nie stałoby się dobrem? Z tego wniosek, że prawo dobre od złego możemy odróżnić wyłącznie przez odwołanie się do naturalnego porządku,

⁴²² Ibidem, s. 26.

⁴²³ Ibidem, s. 27.

⁴²⁴ Marek Aureliusz, *Rozmyślnia*, przeł. Marian Reiter, Bellona, Warszawa 1988.

⁴²⁵ Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley, Los Angeles, Oksford: University of California Press, 1991, s. 70.

⁴²⁶ Ibidem, s. 73.

co umożliwia nie tylko odróżnienie sprawiedliwości od niesprawiedliwości (...). Tylko szaleniec mógłby twierdzić, że podstawą tej oceny są jedynie nasze domysły, nie zaś naturalny porządek⁴²⁷.

Według Cyncerona celem ludzi zacnych jest właśnie sprawiedliwość oraz prawo [naturalne]. W swoich rozważaniach na temat prawa wskazuje na trzy istotne dla tych rozważań kwestie. Pierwszą jest istnienie niezmiennego i wiecznego prawa naturalnego, właściwego wszystkim ludziom, a pochodzącego od Boga oraz prymat tego prawa nad jakimkolwiek prawem stanowionym, które powinno być formułowane na wzór danych od Boga reguł. Drugą jest niebezpieczeństwo uprawomocnienia przez prawo stanowione czynów nieprawych i niesprawiedliwych. Wreszcie trzecią jest wspólna wszystkim ludziom umiejętność miłowania się nawzajem. Także i Cynceron wskazuje więc na pewien wspólny rdzeń ludzkości, opierający się na zdolności do wzajemnego szacunku.

3.2. Kontrakt jako projekt porządku społecznego

Intuicje myślicieli starożytnych dotyczące wzajemnego funkcjonowania jednostek odnoszą się do określonych społeczności, a więc przede wszystkim greckich polis oraz rzymskiego imperium ze stolicą w wiecznym mieście. Z biegiem czasu kształt świata zachodniego zmienia się. U progu nowoczesności nowożytne państwa czerpiąc z myśli antycznej oraz dziedzictwa chrześcijańskiego ustanawiają zasady współżycia społecznego mierząc się jednak z nieznanymi wcześniej wyzwaniem, potrzebują nowych idei uzasadniających sprawowanie władzy państwowej przez suwerena. XVII wiek przynosi ze sobą koncepcję przełomową, choć niezupełnie nowatorską⁴²⁸. Osadzona w ówczesnym kontekście społeczno-kulturowym staje się jednym z najważniejszych tematów politycznych epoki Oświecenia. Teoria państwa zostaje zrewolucjonizowana przez ideę umowy społecznej jako podstawy dla istnienia instytucji państwa. Umowę społeczną wprowadza do nowożytnej filozofii zachodniej Thomas Hobbes, rozwijają ją John Locke i Jean Jacques Rousseau, jest przedmiotem krytyki Davida Hume'a oraz punktem odniesienia dla Immanuela Kanta.

⁴²⁷ Ibidem, s. 23.

⁴²⁸ Idea umowy społecznej ma swoje korzenie w starożytnej filozofii (sofiści, Platon), odwoływała się do niej także myśl chrześcijańska (przymierze narodu wybranego z Bogiem w Starym Testamencie). To, jak pojęcie umowy społecznej zmieniało się na przestrzeni wieków opisuje Małgorzata Łuszczyńska. Małgorzata Łuszczyńska, *Umowa społeczna jako fundament życia zbiorowego*, „Studia Iuridica Lublinesia” 21, 2014, s. 43-45.

Małgorzata Łuszczyńska, *Umowa społeczna jako przejaw racjonalizmu w refleksji nad państwem i prawem*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, vol. LXV, 2, 2018, s. 147-159.

Umowa społeczna może wydawać się konstruktem paradoksalnym – jej genezy upatruje się w prawie natury, uprawomocnia zaś ona porządek stanowiony, a mianowicie instytucję państwa. Występuje tu pewna analogia do praw człowieka, których idea również ma na celu stworzenie takiego ładu społecznego, który będzie ochraniał jednostki i zbiorowości oraz umożliwiał im korzystanie z pewnych uprawnień, co także jest próbą uprawomocnienia ustaleń o charakterze prawnonaturalnym i obudowanie ich normami prawa stanowionego.

W zależności od koncepcji umowa społeczna może być różnie rozumiana, jednak można wyróżnić jej wspólny mianownik:

Konsekwencjami zawarcia umowy społecznej są zatem odpowiednio: powstanie społeczności, oddanie się pod władzę zwierzchnią, stworzenie państwa, określenie formy ustrojowej, ale przede wszystkim – nie bacząc na przedmiot umowy – jest to obowiązek jej przestrzegania. W zależności od przyczyn zawarcia umowy społecznej oraz przedmiotu jej regulacji różnie jest, na gruncie poszczególnych doktryn, uzasadniany obowiązek przestrzegania warunków kontraktu. Takiego uzasadnienia dostarczać może pragnienie zachowania życia, zdrowia, ochrona własności z obawy przed jej naruszeniem, a zatem racjonalna maksymalizacja korzyści (...). Umowa społeczna – w jej aspekcie normatywnym – ma precyzować i wcielać w życie powszechnie akceptowane wartości, normy prawnonaturalne, których realizacja była celem zawiązania społeczeństwa oraz powołania państwa. Niesie ona ze sobą uświadomienie przez daną populację systemu aksjologicznego przez nią preferowanego oraz wolę jego realizacji w praktyce politycznej⁴²⁹.

W nowożytnej filozofii umowa społeczna mająca legitymizować władzę państwową może być rozumiana jako przejaw racjonalności obywateli danego państwa⁴³⁰. Dokonując bilansu potencjalnych zysków i strat decydują się oni oddać część swojej wolności na rzecz władcy, który w zamian będzie gwarantem stabilności, pokoju i bezpieczeństwa.

3.2.1. Zapobiec powszechnej wojnie – umowa społeczna Thomasa Hobbesa

Ideę umowy społecznej jako formy organizacji państwa jako jeden z pierwszych w filozofii nowożytnej podnosi Thomas Hobbes. Wychodząc od prawa natury Hobbes buduje swoją koncepcję stworzenia ładu społecznego bez udziału woli czy przykazań boga. Sedno projektu Hobbesa wyraża się w stwierdzeniu:

⁴²⁹ Małgorzata Łuszczyńska, *Umowa społeczna jako fundament...*, s. 48.

⁴³⁰ Małgorzata Łuszczyńska, *Umowa społeczna jako przejaw racjonalizmu w refleksji nad państwem i prawem*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, vol. LXV, 2, 2018, s. 147-159.

Prawem naturalnym, które pisarze nazywają zwykle *jus naturale*, jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy zgodnie z własną wolą dla zachowania własnej natury, to znaczy: swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia czegokolwiek, co w swoim własnym osądzie i rozumie będzie on postrzegał jako najstosowniejszy do tego środek⁴³¹.

Jak zauważa Zbigniew Stawrowski⁴³² wolność u Hobbesa powinna być rozumiana raczej jako swoboda oraz „pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero w chwili śmierci”⁴³³ – lub też po prostu instynkt samozachowawczy, wobec którego własne przetrwanie jest priorytetem dla każdej jednostki. Istotne w koncepcji Hobbesa jest bowiem jego postrzeganie człowieka niejako w opozycji do Arystotelesa – nie jako istotę społeczną, *zoon politikon*, ale jako egoistę⁴³⁴, dla którego liczy się jedynie własny dobrostan, definiowany różnie, w zależności od tego, kto definiuje.

Potrzeba umowy społecznej wynika u Hobbesa z egoistycznego pragnienia człowieka do wyjścia ze stanu natury, który jest stanem wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Co ciekawe, w jego koncepcji Hobbesa wszyscy ludzie są równi⁴³⁵ – zarówno w stanie natury, a więc wojny, jak i później już na gruncie umowy społecznej. Dzieje się tak dlatego, że Hobbes uznaje niewielkie różnice między ludźmi za nieznaczące w świetle tego, że każdy ma to samo pragnienie mocy, wskutek którego może ot choćby zabić nawet obiektywnie silniejszą od siebie osobę. Jako że pragnienie mocy oraz władzy właściwe jest ludziom jako takim⁴³⁶, potrzebne są jakieś rozwiązania, które ograniczą wojnę wszystkich przeciwko wszystkim, zapewniając pokój i bezpieczeństwo, którego, jak stwierdza Hobbes, wszyscy chcą. W gruncie rzeczy więc umowa społeczna wynika z pobudek egoistycznych, a mianowicie głębokiego, bezustannego lęku przed śmiercią, chęci zniwelowania poczucia zagrożenia i strachu. Stan natury jest więc nie do zniesienia, wobec czego konieczne wydaje się opuszczenie go na rzecz rozwiązania wprowadzonego sztucznie, ale również pochodzącego z pobudek ludzkiej natury: „O ile bowiem naturalny pęd do dominacji stanowi zarzewie rywalizacji i walki, o tyle równie naturalny lęk

⁴³¹ Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 113.

⁴³² Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków-Warszawa 2006, 141-142.

⁴³³ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 85.

⁴³⁴ Stawrowski zauważa, że jest to nie tylko egoizm w sensie psychologicznym, ale także metafizycznym, w którym własne ego jest dla jednostki absolutnym centrum rzeczywistości. Zbigniew Stawrowski, op.cit., s. 146.

⁴³⁵ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 107 i s. 114,

Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, t.2, s. 209.

⁴³⁶ Jak jednak doprecyzowuje Hobbes nawet pokojowo nastawiony człowiek musi podjąć środki zaradcze w obliczu zagrożenia.

Thomas Hobbes, *Lewiatan*, op. cit., s. 108.

przed śmiercią skłania raczej ludzi do wycofywania się i unikania konfliktu”⁴³⁷, zauważa Stawrowski.

Umowa społeczna jest więc naturalną konsekwencją rozumowej kalkulacji, gdzie rozum pełni służalczą rolę wobec natury człowieka i pragnienia mocy z niej wynikającej. Na zasadzie *pacta sunt servanda* dotrzymanie warunków umowy jest obligatoryjne, zaś ich łamanie, w tym kontekście, niesprawiedliwe i nie powinno mieć miejsca: fundamentem ładu społecznego zbudowanemu dzięki umowie jest więc samozobowiązanie⁴³⁸.

Hobbes stwarza katalog norm dotyczących postępowania jednostek na gruncie umowy społecznej. Są to normy dwojakiego rodzaju, pełniące odmienne funkcje: pierwszy katalog to normy pozytywne, regulujące zasady zachowania podczas pokoju, a więc m.in. postulat postępowania w duchu wdzięczności, uprzejmości itp. Drugi katalog to normy negatywne, dotyczące postępowania podczas konfliktów i sposobów ich rozwiązywania. *Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe* wydaje się być kwintesencją zasad zaprojektowanych przez Hobbesa.

Dedukując, co miałyby skłonić ludzi do powszechnego przestrzegania zasad umowy społecznej, dlaczego mieliby postąpić wbrew swojemu egoistycznemu pragnieniu zwiększania swojej mocy i chęci władzy nad innymi, Hobbes na szczycie umowy umieszcza władzę, nadającą umowie moc wiążącą i będącą koniecznym warunkiem pokoju. Jest to władza na tyle silna, że jest w stanie zmusić obywateli do przestrzegania zasad umowy, stoi za nią „prawo miecza”⁴³⁹, nie można się jej przeciwstawić poza jednym wyjątkiem – kiedy nakazywałaby obywatelowi uczynienie krzywdy samemu sobie. W osobie władcy⁴⁴⁰ ulokowane jest równe przyzwolenie wszystkich na jej sprawowanie, ugoda każdego z każdym, na mocy której władza może panować nad obywatelami.

Daję upoważnienie i rezygnuję z mojego uprawnienia do rządzenia samym sobą na rzecz tego oto człowieka, lub tego zgromadzenia, pod tym warunkiem, że ty zrezygnujesz ze swego uprawnienia na jego rzecz i autoryzujesz wszystkie jego działania w podobny sposób⁴⁴¹

⁴³⁷ Zbigniew Stawrowski, op. cit., s. 156.

⁴³⁸ Ibidem, s. 166.

⁴³⁹ Thomas Hobbes, *Elementy...*, t.2., s. 286.

⁴⁴⁰ Hobbes był zwolennikiem monarchii absolutnej. Nie bez znaczenia jest kontekst historyczny, w którym pisał *Lewiatana* - chaos polityczny z czasów Stuartów i Cromwella. Hobbes dostrzegał potrzebę silnej władzy, która rozwiąże bieżące problemy polityczne.

⁴⁴¹ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, op. cit., s. 151.

– miałyby powiedzieć każdy obywatel będący stroną umowy, czyli *de facto* wszyscy, z wyjątkiem władcy, który nie jest stroną umowy, a jej beneficjentem⁴⁴².

Tak przedstawia się synteza koncepcji Hobbesa. Jego umowa społeczna zasadza się na rozumnej, egoistycznej i agresywnej naturze człowieka. Słabym jej punktem, przy założeniu oczywiście, że jest to idea hipotetyczna, wydaje się osoba władcy, który przecież jak każdy inny człowiek również jest egoistą i sprawując władzę może dążyć do zwiększenia swojej mocy, a to skutkuje ryzykiem rządów despotycznych w przypadku monarchii absolutnej czy totalitarnych w przypadku zaimplementowania Hobbesowskiej umowy do społeczeństw demokratycznych. Państwo, które ma być przeciwieństwem chaosu, anarchii i wszechogarniającej wojny oraz remedium na nią jest zbudowane na bardzo negatywnym postrzeganiu ludzkiej natury przez Hobbesa. Umowa społeczna wydaje się więc pewnym skrepowaniem, pętami, złem koniecznym. Prawo natury jest złe, inaczej niż w refleksji starożytnych, którzy w ludzkiej naturze upatrywali etycznych przesłanek do poszanowania Innego, wobec czego ratunkiem jest prawo pozytywne wraz z instytucją silnego państwa. Hobbes wydaje się więc zwolennikiem prawa pozytywnego. Ani bowiem ludzka natura, ani rozum, który raczej jest raczej niewolnikiem żądz niż nośnikiem zasad moralnych⁴⁴³, ani Bóg, którego w koncepcji Hobbesa zastępuje monarcha nie jest w stanie zagwarantować ładu społecznego.

3.2.2. Na rzecz powszechnego dobra – umowa społeczna Johna Locke’a

Inną wersję umowy społecznej proponuje John Locke – i jest to projekt dużo mniej pesymistyczny. Jego poglądy na temat tak stanu natury, jak i powodów zawiązania umowy społecznej oraz jej warunków różnią się od koncepcji Hobbesa. Locke jest zdecydowanym przeciwnikiem absolutyzmu, opowiada się za umiarkowaną monarchią konstytucyjną. Stan natury postrzega Locke w oparciu o przesłanki teologiczne – jego propozycja nie jest osadzona w duchu ateizmu, prawo natury wynika z woli Boga. Inaczej jednak niż u Hobbesa stan natury nie jest anarchią i chaosem, a raczej stanem względnej szczęśliwości i wolności w działaniu⁴⁴⁴. Locke, podobnie jak Hobbes, uważa, że w stanie natury człowiek może czynić cokolwiek uzna za stosowne. Dlaczego więc ludzie chcą zrezygnować z korzystnego położenia, w którym mogą

⁴⁴² Hobbes stosuje metaforę państwa jako osoby, Lewiatana, gdzie władza jest duszą organizmu państwowego, która całkowicie panuje nad ciałem, czyli w gruncie rzeczy nad „zespołem ludzi, który składa się z pewnej liczby niewolników pod wspólnym panem”.

Hobbes, *Elementy*, s. 344-345.

⁴⁴³ Mieczysław Krąpiec, *Człowiek i...*, op.cit., s. 79.

⁴⁴⁴ John Locke, *Dwa traktaty...*, op. cit., s. 165.

cieszyć się wolnością i równością? Kluczowe w stanie natury jest pragnienie samozachowania, które początkowo było oparte na współczuciu, jednak „pierwotny stan natury uległ znacznej zmianie wskutek przypadkowej konieczności przed ukonstytuowaniem się w ludzi w społeczeństwo cywilne”⁴⁴⁵. Tą zmianą miało być osłabienie współczucia, wzrost pychy i próżności. Wobec tego zatem, że w stanie natury nie wszyscy ludzie są dobrzy oraz w związku z brakiem zasad określających ot choćby stosunki handlowe występuje potrzeba zawiązania umowy regulującej postępowanie wobec siebie oraz stwarzającej prawo, które miałyby pozwolić ukarać złych ludzi. Z powodu rosnących konfliktów i nierówności ludzie – podobnie jak u Hobbesa – dokonują kalkulacji, na podstawie których decydują się utworzyć społeczeństwo zawiązane mocą umowy społecznej. Ugoda ta ma docelowo przywrócić zaburzony w stanie natury porządek.

Stworzenie społeczeństwa w koncepcji Locke’a nie wynika jednak z pobudek egoistycznych, ale dyktowane jest rozumem, co on sam wielokrotnie podkreśla. To rozumność prowadzi do decyzji o wyjściu ze stanu natury. Jak twierdzi Locke:

każdy człowiek ma zobowiązania względem Boga, przez którego obdarzony jest rozumem i wolnością, która ograniczana jest jedynie przez naturalne prawa innych jednostek, dlatego prawa jednostki i dobro wspólne są możliwe do pogodzenia. Posługując się rozumem, możemy wyprowadzić to prawo z faktów, jak istnienie Boga czy pragnienie szczęścia. Rozum dba, by nasze dążenia nie były sprzeczne z drugim nakazem, jakim jest zachowanie społeczeństwa (pierwszy to nakaz zachowania własnego życia). Aby pogodzić oba nakazy, należy zawrzeć umowę społeczną, w której powstaje władza polityczna. Jej podmiotem jest społeczeństwo. Władza ma czuwać nad przestrzeganiem prawa natury, zachowując swych członków przy życiu, dając im wolność i prawo własności⁴⁴⁶.

Celem umowy społecznej Locke’a jest dobro – jak największe dobro jak największej liczby ludzi, maksymalizacja szczęścia i redukcja nieszczęść. Ugoda jest więc środkiem do celu, którym jest szeroko pojęte dobro społeczne oraz skuteczniejsza realizacja praw naturalnych, a więc przede wszystkim zachowanie swojego życia oraz zachowanie wolności i własności. „To nakaz zachowania życia ludzkiego implikuje więc nakaz zachowania społeczeństwa”⁴⁴⁷. W odróżnieniu od Hobbesa, Locke pragnie uzasadnić nie tylko powstanie

⁴⁴⁵ Leo Strauss, *Prawo naturalne...*, op. cit., s. 258.
Strauss dokonuje szczegółowej analizy myśli politycznej Locke’a.
Patrz: *Ibidem*, s. 186-228.

⁴⁴⁶ Andrzej Ochman, *Od prawa naturalnego...*, op. cit., s. 44.
Także: Michael Freeman, *Prawa człowieka*, op. cit., s. 30-31.

⁴⁴⁷ Arkadiusz Barut, *Od prawa naturalnego do praw człowieka. Ewolucja idei praw naturalnych w europejskiej myśli prawnopolitycznej*, *Rocznik Europeistyczny* 5, 2019, s. 42.

umowy społecznej oraz utworzenie instytucji państwa, ale także określić ich cele. Umowa jest niejako nałożeniem państwa na już istniejące (w stanie natury) społeczeństwo i ulepszenie jego funkcjonowania: „organizacja państwowa powstaje w wyniku umowy społecznej, która składa się z dwóch aktów. Pierwszy konstituuje społeczność jako jednolity organizm, którego działanie zostaje określone przez wolę i decyzję większości. Drugi tworzy konkretną władzę państwową”⁴⁴⁸.

Na mocy umowy społecznej Locke’a obywatele nie tracą swoich praw, przeciwnie – zyskują pełniejszą realizację osobistej i majątkowej wolności niż w stanie natury. Locke wyróżnia trzy najważniejsze prawa osobiste człowieka: prawo do życia, do wolności i do własności. Organizm państwowy ma je ludziom zagwarantować. Warto podkreślić, że Locke w swoim projekcie umowy społecznej zabezpiecza prawa obywateli na dwa sposoby. Po pierwsze, państwu są przekazane ograniczone uprawnienia: ma chronić obywateli, karać przestępców i stać na straży sprawiedliwości. Resztę praw jednostki zachowują. Ta część praw, której obywatele się zrzekają stanowi fundament umowy społecznej Locke’a: w przypadku łamania praw jednostki nie działają na własną rękę, ponieważ na mocy umowy wierzą, że państwo ich ochroni⁴⁴⁹.

Prawa jednostek, zdaniem Locke’a powinny być zapisane w konstytucji⁴⁵⁰. Nie ma mowy o władzy absolutnej, to lud jest suwerenem, władza pochodzi z nadania obywateli, a każdy człowiek przynależy do państwa dobrowolnie. Odradza się zaburzone ostatecznie w stanie natury poczucie wspólnoty, które zależne jest od poczucia wpływu na rządy.

Po drugie, łamanie praw zagwarantowanych w konstytucji usprawiedliwia opór: jeśli władza nie wywiązuje się ze swoich obowiązków, społeczeństwo ma prawo stawić opór, zbuntować się, wreszcie zmienić rząd⁴⁵¹. Inaczej więc niż u Hobbesa jednostki mają prawo do buntu przeciwko władzy łamiącej postanowienia umowy społecznej – choć opór ma być ostatecznością. Zabezpieczeniem przed despotyzmem ma być także postulowany przez Locke’a trójpodział władzy na władzę ustawodawczą, wykonawczą oraz federacyjną, zajmującą się polityką zagraniczną oraz takie kierowanie polityką wewnętrzną, aby jak najmniejsza była ingerencja państwa w życie jednostek⁴⁵².

⁴⁴⁸ Barbara Anna Jelonek, *Idea umowy społecznej*, „Acta Erasmiiana” t 6, 2014. s. 32.

⁴⁴⁹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s.27.

⁴⁵⁰ Locke uważał władzę większości za hamulec dla złego rządu i za ostateczny środek przeciw tyrańskim rządóm; władzy większości nie uważał za czynnik zastępczy dla rządu czy identyczny z rządem. Leo Strauss, op. cit.,s. 214-215.

⁴⁵¹ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, op. cit., s 222-223.

⁴⁵² Locke jest zwolennikiem indywidualizmu oraz leseferyzmu, a więc z dzisiejszego punktu widzenia także liberalizmu.

Umowa społeczna Locke'a zaprojektowana jest w duchu liberalizmu i utilitaryzmu, w oparciu o rozumną naturę człowieka. Locke'owi XVII-wieczna Europa zawdzięcza teorię republikanizmu, apel o tolerancję religijną oraz potrzebę rozdziału kościoła od państwa w słynnym *Liście o tolerancji*⁴⁵³ oraz uzasadnienie dla *Habeas Corpus Act*, a jego idee znajdują także odzwierciedlenie w stworzonej niemal wiek później Bill of Rights. Jednak mimo postępowych idei proponowanych przez Locke'a nie należy zapominać, że filozof ten usprawiedliwiał niewolnictwo⁴⁵⁴.

3.2.3. Utracony stan natury – umowa społeczna Jeana Jacquesa Rousseau

W 1750 roku Akademia w Dijon ogłasza konkurs na napisanie rozprawy odpowiadającej na pytanie o to, czy postęp nauk i sztuk przyczynił się do zepsucia czy do poprawy obyczajów. Wygrywa praca dostarczająca krytycznej odpowiedzi, budząca kontrowersje, podnosząca dyskusję na temat zalet oraz przede wszystkim wad rozwoju cywilizacyjnego. Autorem zwycięskiej rozprawy jest Jean Jacques Rousseau, twórca kolejnej wersji umowy społecznej.

Rousseau przeciwstawia naturę kulturze, krytykując tę drugą. Jego zdaniem, nauki i sztuki pozbawione są wartości, zrodziły się z ludzkiej pychy i nie czynią człowieka szczęśliwszym, wręcz przeciwnie⁴⁵⁵. Najlepszy dla ludzi był utracony niestety bezpowrotnie stan natury, po którym pozostaje jedynie tęsknota do prostego, naturalnego życia. W stanie natury człowiek, „dobry dzikus” jest przedrozumny i przedmoralny, wolny od kategorii stworzonych przez kulturę i społeczeństwo, będące sztucznym i ograniczającym tworem, który powstaje dzięki konwencji i jednak naprawia braki stanu natury⁴⁵⁶. Początek problemów, według Rousseau, miał miejsce wraz z pojawieniem się własności, co spowodowało zawiść, zazdrość oraz zniszczyło naturalną równość między ludźmi. Powstanie nierówności okazało się jednak na tyle problematyczne, że człowiek zdecydował się wyjść ze stanu natury i, zawiązując umowę społeczną, przystąpić do społeczności, której reguły wzajemnego postępowania reguluje określony ustrój. Celem zawarcia umowy jest przywrócenie pokoju, ale jest to decyzja podjęta ze względu na wybór mniejszego zła. U Rousseau, odwrotnie niż u Hobbesa, stan natury był stanem szczęśliwości. Umowa społeczna, choć konieczna, nie jest jednak

⁴⁵³ John Locke, *List o tolerancji*, op. cit.

Pozycję tę ciekawie analizuje Antoni Szwed:

Antoni Szwed, *Johna Locke'a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę "cuius regio, eius religio"* [w:] „Roczniki filozoficzne”, tom LXII, numer 4 - 2014, s. 65-85,

⁴⁵⁴ John Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 85.

⁴⁵⁵ Szczegółowo analizuje to Strauss, op. cit. s. 234-241.

⁴⁵⁶ Leo Strauss, op. cit. s. 233.

rozpatrywana w kategoriach rozwoju. Raczej, podobnie jak cywilizacja wraz z naukami i sztuką, jest oznaką regresu.

Umowa społeczna ma być odrzuceniem dotychczasowych tradycji i stworzeniem takiego porządku, który wszystkim służyłby lepiej. Uzasadnieniem ugody są powszechne korzyści. Umowa społeczna ma być wyrazem woli ogółu, wcieleniem obiektywnej rozumności. Jak jednak zaznacza Rousseau: „Istotnie każda jednostka może mieć wolę prywatną przeciwną lub odmienną od woli powszechnej, którą posiada jako obywatel. Jej interes prywatny może przemawiać zupełnie inaczej niż interes wspólny”⁴⁵⁷. To wola powszechna, mająca być gwarantem równego traktowania społeczności politycznej⁴⁵⁸ oraz interesem ogółu,⁴⁵⁹ jest w koncepcji Rousseau najważniejsza, a jeśli ktokolwiek chciałby się jej sprzeciwić, może zostać siłą do niej zmuszony.

Umowa społeczna rozwiązuje problem nierówności może nie całkowicie, ale na tyle, na ile jest to możliwe wobec niemożności powrotu do stanu natury. Na skutek jej zawarcia

ludzie stali się jednością społeczną i polityczną, obok interesu prywatnego pojawił się interes wspólny, powierzchowne relacje międzyludzkie zastąpione zostały relacjami wewnątrzspołecznymi, wolność naturalna przekształciła się w wolność obywatelską, człowieka naturalnego zastąpił obywatel, emocjonalność naturalna została zastąpiona moralną wolnością i prawnym posłuszeństwem, a roszczenie sobie praw do własności nabrało cech własności legalnej⁴⁶⁰.

Wobec tego zaś, że każdy oddaje siebie wraz ze swoimi prawami społeczeństwu, wszyscy stają się równi, więc nie ma powodu, dla którego ktoś miałby komplikować życie innym, gdyż w ostateczności rzucałby sam sobie kłody pod nogi. „Każdy z nas społem oddaje swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i traktujemy każdego członka, jako część niepodzielną całości”⁴⁶¹ – pisze Rousseau.

Zawiązanie ustroju społecznego jest tylko jedną częścią umowy społecznej. Drugą jest stworzenie zwierzchnictwa, którego autor bliżej nie określa. Zaznacza jednak, że akt to pewnego rodzaju układ oparty na umowie społecznej. Akt ten jest więc słuszny, wspólny dla wszystkich i korzystny z tego względu, iż celem jego zawarcia jest dobro powszechne⁴⁶²,

⁴⁵⁷ Jarosław Bałowski, *Wola powszechna i jej stabilność według koncepcji J. J. Rousseau*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2012/4, s. 188.

⁴⁵⁸ Małgorzata Łuszczynska, *Umowa społeczna jako przejaw...*, op. cit., s. 154.

⁴⁵⁹ Barbara Anna Jelonek, op. cit., s. 35.

⁴⁶⁰ Sławomira Ruchała, op. cit., s. 21.

⁴⁶¹ Jean Jacques Rousseau, *Umowa społeczna* [w:] *Antologia...*, op. cit., s.148.

⁴⁶² *Ibidem*, s. 151.

co wydaje się sugerować, że postulowanym przez Rousseau ustrojem jest demokracja bezpośrednia, choć odróżnia zwierzchnika od prawodawcy, nazywając tego ostatniego najważniejszą osobą w państwie⁴⁶³.

Warto przyrzeć się bliżej człowiekowi opisywanemu przez Rousseau. Jest to istota „przedspołeczna”, jednak z natury dobra i współczująca. Wprawdzie dla swojego przetrwania może zachować się krzywdząco w stosunku do innych, to jednak nie czyni tego z premedytacją: pozostaje pod wpływem egoizmu lub może instynktu samozachowawczego. Może więc działać na czyjąś szkodę, ale tylko wtedy, jeżeli będzie to warunkiem jego przetrwania⁴⁶⁴. Z racji tego, że człowiek w stanie natury nie zna i nie pojmuje zjawisk kulturowych, jest przedrozumny i przedmoralny, jest swojego rodzaju przedczłowiekiem, dzikusiem, który człowieczeństwo nabywa wraz z przystąpieniem do społeczeństwa, w wyniku historycznego procesu⁴⁶⁵. Powrotu do stanu natury więc nie ma, jednocześnie rozwijające się społeczeństwo jest pewną formą niewoli. Jedynym remedium na bolączki cywilizowanego świata jest takie pokierowanie życiem, aby było ono jak najbardziej naturalne oraz indywidualne – „dobre życie polega na możliwie największym zbliżeniu się do stanu natury na poziomie człowieczeństwa”⁴⁶⁶. Ogromne znaczenie ma wychowanie, któremu Rousseau poświęca osobne dzieło⁴⁶⁷.

Projekt Rousseau krytykowany jest jako utopijny, podszyty wyidealizowaną tęsknotą za bliżej nieokreślonym stanem natury, romantyczny. Rozwinięte przez niego idee i postulat odrzucenia tego, co szkodliwe dla ludzi wraz z potrzebą umówienia się na nowo co do lepszego porządku społecznego okazały się mieć niezwykle wywrotowy potencjał i w połączeniu z ówczesną sytuacją społeczno-polityczną dały początek krwawej Rewolucji Francuskiej.

3.2.4. Uczucia moralne interpretowane przez rozum – umowa społeczna Davida Hume’a

Idea umowy społecznej, ma swoje mocne i słabe strony. Pozwala wyjaśniać porządek społeczny, powody i cele powstania społeczeństwa i dostarcza propozycji jego budowania. Jednocześnie nie jest wolna od uchybień, na które zwracają uwagę myśliciele krytycznie podchodzący do nurtu kontraktualizmu⁴⁶⁸. Jednym z nich jest David Hume, który podaje

⁴⁶³ Ibidem, s. 152.

⁴⁶⁴ Leo Strauss, op. cit., s. 246.

⁴⁶⁵ Ibidem, s. 250.

⁴⁶⁶ Ibidem, s. 257

⁴⁶⁷ Jean Jacques Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. Wacław Husarski, Ossolineum, Lwów 1955.

⁴⁶⁸ Umowa społeczna ma swoich zwolenników i przeciwników wśród filozofów zarówno klasycznych, jak i współczesnych. Wśród tych pierwszych wymienić można kontrewolucjonistów francuskich (np. Antoine’a de Rivarola czy Josepha comte de Maistre’a), Hegla, Marksa czy omawianego wyżej Hume’a, ale także Arystotelesa, zaś myśliciele współcześni krytykujący umowę społeczną to np. komunitarianie (MacIntyre, Taylor czy Sandel).

w wątpliwość stworzenie ładu społecznego na zasadzie umowy, przyznając prymat raczej działaniu spontanicznemu. Oznacza to, że człowiek nie jest w stanie stworzyć społeczeństwa *ex nihilo*, trafia już na grunt minimalnej komórki społecznej, jaką jest rodzina, a nadto – podążając za Hume’owską epistemologią, zgodnie z którą jaźń jest wiązką wrażeń i tworzy ją tylko to, co już zna. Jednostka rozpoznaje jedynie stan sprzed zawarcia umowy, samej umowy nie jest w stanie apriorycznie pojąć, wobec czego nie jest w stanie jej stworzyć. To samo tyczy się norm postępowania określonych przy pomocy umowy społecznej – człowiek nie jest w stanie ich apriorycznie konceptualizować, musi je najpierw poznać empirycznie, a sam rozum to za mało, aby było to możliwe. Idąc tym tropem można stwierdzić, że dopiero w stanie umowy dochodzi do zawiązania jakichś przyrzeczeń, a nie odwrotnie, jak chcieliby tego przedstawiciele kontraktualizmu.

Hume, choć pisał o naturze ludzkiej, wątpił w stan natury *per se*, choćby z tego względu, że człowiek rodzi się w pewnej społeczności, którą jest rodzina⁴⁶⁹. Tym zaś, co skłania ludzi do tworzenia rodziny jest według Hume’a nie tyle rozumowa kalkulacja, ile instynkt powodujący chęć prokreacji. Hume neguje więc stan natury na rzecz teorii przyrodzonego stanu społecznego⁴⁷⁰. Dodatkowo krytykuje swoich poprzedników za posługiwanie się koncepcją umowy społecznej jako środka metodologicznego, przyjmując ją za przesłankę filozoficzną o hipotetycznym charakterze.

Hume nie poprzestaje na krytyce umowy społecznej, proponuje także własną interpretację ładu społecznego oraz przesłanek moralnych, którymi kieruje się jednostka. Szkocki myśliciel twierdzi, że nie ma miary uniwersalnej w dokonywaniu moralnych ocen. Reakcja jednostki na daną sytuację wynika przede wszystkim z uczuć moralnych, interpretowanych przez rozum, będący niejako sługą uczuć. Hume wyróżnia dwa rodzaje uczuć: zwracające ludzi ku trosce o własne dobro oraz zwracające ludzi ku innym. Godzenie ich jest nieustannym wyzwaniem, zwłaszcza, że nie można ocenić, które są ważniejsze. Hume jest więc zwolennikiem umiarkowania w ocenach lub też po prostu relatywizmu.

Na pytanie o to, jak żyć jako wspólnota Hume odpowiada, że potrzebne są pewne zasady, które jednak zakładają milczącą zgodę wszystkich, mają konwencjonalny i zmienny charakter i tworzone są na zasadzie nierozpoznanego konsensusu⁴⁷¹. W filozofii moralnej Hume’a ważne miejsce zajmują rozważania na temat naturalnych dyspozycji człowieka. Jest

⁴⁶⁹ David Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. Michał Filipczuk, Tomasz Teszner, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 20.

⁴⁷⁰ Andrzej Ochman, op. cit., s.186.

⁴⁷¹ Andrzej Ochman, op. cit., s.187.
Paweł Kamela, op. cit., s. 131.

nią ot choćby sympatia, umożliwiająca wzajemne zrozumienie i współodczuwanie⁴⁷². Z drugiej strony występuje też egoizm, choć nie tak silny, jak np. u Hobbesa. To właśnie ścierające się między sobą sympatia i egoizm umożliwiają tworzenie społeczności. Jednostka jest w stanie ograniczyć swój egoizm dla wspólnego dobra, wspólnego interesu, który implikuje reguły sprawiedliwości⁴⁷³, a więc m.in. prawo stałości posiadania, przenoszenia posiadania za zgodą posiadacza i spełniania przyrzeczeń⁴⁷⁴. Państwo ma zabezpieczać przed łamaniem owych praw, wykonywać sprawiedliwość i rozstrzygać konflikty, a więc bronić ludzi przed ich namiętnościami⁴⁷⁵. Władza istnieje więc przez wzgląd na interes wspólnoty, z jego powodu powstała i ma go zabezpieczać⁴⁷⁶.

Swoją koncepcję Hume uzasadnia także tym, że to, co użyteczne (społecznie) sprawia jednostce przyjemność, budzi w niej przyjemne uczucia:

Jeśli więc użyteczność jest źródłem uczucia moralnego i jeśli tę użyteczność [człowiek] nie zawsze rozważa w odniesieniu do samego siebie, to wynika stąd, że każda rzecz, która przyczynia się do szczęścia społeczności bezpośrednio zyskuje naszą aprobatę i przychyłność⁴⁷⁷.

Przeciwnie zaś sytuacja ma się w przypadku działań odwrotnych, szkodliwych, niesprawiedliwych. Hume jest przekonany, że nie ma człowieka, któremu byłoby zupełnie obojętne, co spotyka innych ludzi i który nie czułby oburzenia obserwując cudze krzywdy i aprobaty widząc cudze powodzenie, choć od danej jednostki zależy, w jakim stopniu. Powszechna życzliwość czy też uczucie ludzkości mają być uzasadnieniem dla propozycji Hume'a⁴⁷⁸.

Dla szkockiego filozofa istotny jest kontekst, dlatego też konwencje, na które milcząco zgadzają się członkowie wspólnoty są zmienne w czasie – takie a nie inne reguły sprawiedliwości ustanawiane są w zależności od sytuacji i warunków i dlatego, że akurat występuje potrzeba. Członkowie wspólnoty przestrzegają reguł sprawiedliwości na zasadzie wzajemności: a więc tak daleko, jak owa wspólnota sięga, przy czym najbardziej troszczą się o swoich bliskich, mniej o sąsiadów, a jeszcze mniej o dalszych znajomych, na zasadzie

⁴⁷² Opinie co do tego, czy sympatia przynależy od sfery moralności czy jest wrodzonym, pierwotnym, biologicznym zjawiskiem solidarnego reagowania są podzielone.

Patrz: Paweł Kamela, op. cit., s. 130.

Władysław Tatarkiewicz, op. cit., s. 115.

David Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przeł. Teresa Tatarkiewicz, PWN, Kraków 1955, s. 39.

⁴⁷³ David Hume, *Traktat...*, op. cit., s. 224.

⁴⁷⁴ Ibidem, s. 253.

⁴⁷⁵ Paweł Kamela, op. cit., s.132.

⁴⁷⁶ David Hume, *Badania...*, op. cit., s.22.

⁴⁷⁷ Ibidem, s. 42.

⁴⁷⁸ Marek Pyka, *Hume i problem podstawy moralności* [w:] Hume, *Badania...*, op. cit., s.141-142.

rozszerzającego się kręgu sprawiedliwości⁴⁷⁹. Idąc tym tropem, Hume stwierdza, że tego rodzaju krąg może oczywiście obejmować inne wspólnoty oraz inne narody, jednakże może okazać się, że „korzyść (interes) płynąca z przestrzegania praw sprawiedliwości jest tu znacznie słabsza niż we wspólnocie narodowej (państwowej)”⁴⁸⁰. A zatem pomimo umów międzynarodowych ważniejsza i bardziej opłacalna może okazać się racja stanu. Analizując reguły sprawiedliwości Hume stwierdza, że są one sztuczne w tym sensie, że zależne od działania jednostek, natomiast naturalne dla wspólnoty⁴⁸¹.

Filozofia moralna Hume’a jest odpowiedzią na zeświecczenie Oświecenia – metafizyczne czy religijne uzasadnienie moralności spotyka się z rosnącym sceptycyzmem. Jednocześnie powszechna życzliwość czy moralne uczucia, o których pisze Hume bliskie są pojęciu sumienia w etyce chrześcijańskiej. Propozycja Hume’a bliska jest utylitaryzmowi, psychologizmowi, ale też pluralizmowi: prawd jest wiele. Oraz relatywizmowi: że wszystkie prawdy są względne. A także subiektywizmowi: że dobro i zło nie są właściwościami rzeczy, lecz tworami umysłu. I praktycyzmowi: że w praktyce życiowej poznaje się świat, że filozofia nie wymyśli nic poza tym, co ustaliło życie⁴⁸².

3.2.5. Imperatyw kategoryczny – umowa społeczna Immanuela Kanta

Tradycję umowy społecznej rozwija Immanuel Kant, choć nazywa się go kontraktualistą nietypowym⁴⁸³. Po krytycznych uwagach Hume’a co do zasadności stosowania koncepcji umowy społecznej, Kant proponuje powrót do metafizyki, jednak jedynie w znaczeniu metafizyki moralności. Słynny projekt etyczny Kanta traktuje o uzasadnieniu etycznego traktowania Innego, oddziela sferę bytu od sfery obowiązku⁴⁸⁴, a także zawiera koncepcję wspólnoty międzynarodowej, co stanowi istotne *novum* i jest przyczynkiem do etyki globalnej.

Fundamentem Kantowskiej etyki jest rozum praktyczny, dyktujący ludzkiej woli prawa moralności. To właśnie rozum praktyczny formułuje nakazy, nazwane przez Kanta imperatywami. W koncepcji myśliciela z Królewca wyróżnić można dwa rodzaje takich

⁴⁷⁹ David Hume, *Badania...*, op. cit., s. 30.

⁴⁸⁰ Paweł Kamela, op. cit., s. 133.

David Hume, *Traktat o naturze...*, op. cit., II, s. 295-296.

David Hume, *Badania...*, op. cit. s. 33.

⁴⁸¹ Paweł Kamela, op. cit., s. 134.

⁴⁸² Władysław Tatarkiewicz, *Wstęp [w:] David Hume, Eseje*, s. 21.

⁴⁸³ Joanna Klimczyk, *Kant, sądzenie i tradycja umowy społecznej [w:] „ETYKA”* 40, 2007, s. 144.

⁴⁸⁴ *Sein und sollen*, w sensie empirycznym. Autonomia powinności dotyczy norm moralnych nieuzasadnianych przez fakty społeczne, etyki opartej na apriorycznych postulatach.

Jan Woleński, *Wykłady...*, s. 55-57.

nakazów: imperatywy hipotetyczne oraz imperatyw kategoryczny. Te pierwsze mają celowo-dyrektywny charakter i w dużej mierze zależą od kontekstu. Są pewnego rodzaju nakazami moralnymi mającymi ułatwić podmiotowi poruszanie się w świecie, dopuszcza się jednak sytuacje, w których kierowanie się nimi nie jest koniecznością. W pewnym stopniu zależą od kultury i ewolucji zmiennych warunków życia danej społeczności⁴⁸⁵. Inaczej rzecz ma się w przypadku imperatywu kategorycznego, który jest najwyższym moralnym prawem w etyce Kanta: „Postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania poprzez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody” oraz „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁴⁸⁶. Sens kantowskiego imperatywu wydaje się szeroko znany, warto natomiast przypomnieć warunki niezbędne dla jego zaistnienia.

Etyka jest dla Kanta źródłem wolności, wolność jest postulatem praktycznego rozumu, co oznacza, że nakaz moralny ma sens wtedy, kiedy człowiek jest wolny (w znaczeniu wolności wewnętrznej). Choć bowiem imperatyw określany jest mianem obowiązku, jest to niejako obowiązek uwewnętrzniony, wybrany przez podmiot, który decyduje się podporządkować się prawu moralnemu będącym godzeniem samowoli każdego z samowolą wszystkich. Wolność jest tu kluczowa – człowiek jej pozbawiony nie ma możliwości postępowania zgodnie ze swoją wolą w poczuciu obowiązku. Działania podejmowane pod przymusem nie mogą mieć bowiem moralnego charakteru. Poczucie obowiązku utożsamiane jest z pewnego rodzaju „zmysłem moralnym, który jest wrodzony każdemu człowiekowi, tak dobremu, jak i złemu. Każdy bowiem wie, że postąpił dobrze, gdy wykonał czyn z poczucia obowiązku”⁴⁸⁷ – pisze Krąpiec. Analizując więc ludzką naturę Kant znajduje prawo naturalne w praktycznym rozumie podmiotu, wyznaczającym prawa moralne, którym podmiot ten ma moc podlegać⁴⁸⁸.

Jednocześnie wolny wewnętrznie podmiot musi być zewnętrznie ograniczony tak, aby nie zagrażał wolności innych. Strzec tego ma prawo, również zbudowane na imperatywie kategorycznym. Także prawo pozytywne pochodzące z woli ustawodawcy pochodzi od prawa natury zawartego w zasadach apriorycznych świadomości⁴⁸⁹. Tym samym Kant przyznaje prymat prawa natury odkrywanemu przez rozum. Z definiowaniem prawa, mimo przytyków do

⁴⁸⁵ Leo Strauss, *Prawo naturalne...*, op. cit., s. 46.

⁴⁸⁶ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściława Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 429.

⁴⁸⁷ Mieczysław Krąpiec, op. cit., s. 87.

⁴⁸⁸ Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałeccki, PWN, Warszawa 1984, s. 65.

⁴⁸⁹ Mieczysław Krąpiec, op. cit., s. 88.

współczesnych sobie prawników, którzy mieli z tym problem⁴⁹⁰, kłopot napotkał także sam Kant, ostatecznie określając prawo jako „ogół warunków, które zapewniają, aby wola jednej osoby mogła być zestrojona z wolą drugiej, co ma miejsce w obszarze powszechnego prawa wolności”⁴⁹¹. Prawo takie miałyby istnieć w państwie tudzież królestwie celów – dążącym do harmonii idealnie rozumnym państwie zrzeszającym wolne prawodawcze podmioty, gotowe kierować się naturalną normą kategorycznego imperatywu⁴⁹².

Państwo prawa stanowi przestrzeń, w której jednostki przestrzegają zasad zgodnych z imperatywem kategorycznym. Idealnie byłoby, gdyby działało się tak „zgodnie z obowiązkiem” a nie „z poczucia obowiązku”⁴⁹³, ale ma to drugorzędne znaczenie. Stan, w którym prawo jest przestrzegane nazywa Kant stanem obywatelskim, do którego społeczność przeszła od stanu prowizorycznego, przedprawnego, w którym prawo nie obowiązywałoby powszechnie. Jest to Kantowska wersja umowy społecznej.

Trzeba podkreślić, że przejście ze stanu natury do stanu obywatelskiego – albo, jak to Kant nazywa, ze stanu prowizorycznie obowiązujących uprawnień prywatnych do stanu uprawnień potwierdzonych publicznie nie zmienia niczego w treści samych uprawnień. Obowiązki, które się z nimi wiążą, pozostają dokładnie takie same. Inna będzie tylko forma, w jakiej ukazują się one ludziom - już nie tylko w indywidualnym osądzie, lecz w postaci powszechnie dostępnych, publicznie ogłoszonych ustaw. Oznacza to, że państwo nie jest dysponentem, ale jedynie gwarantem nienaruszalności elementarnych osobowych uprawnień. (...) Jedynym uzasadnieniem oraz jedynym celem istnienia państwa i wszystkich jego instytucji jest sprawiedliwość. Państwo to przestrzeń, w której każdy musi móc otrzymać to, co mu się słusznie należy⁴⁹⁴.

Pamiętając o krytycznych uwagach Hume’a Kant buduje „swoją” umowę społeczną na postulacie powszechnej zgody nie jako fakt, a jako czystą ideę rozumu, pewnego rodzaju eksperyment myślowy, standard sądeniowy⁴⁹⁵. Warto zaznaczyć także, że celem kantowskiego państwa nie jest zapewnienie jego obywatelom szczęścia, ale ochrona ich uprawnień⁴⁹⁶, tym bardziej, że zdaniem myśliciela z Królewca państwo dążące do dobrobytu

⁴⁹⁰ Leon Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności: [podstawy metodologiczne i psychologiczne]* [w:] Andrzej Kojder (red.) *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane*, Warszawa 1975, s. 167.

⁴⁹¹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 41.

⁴⁹² Zbigniew Stawrowski, op.cit., s. 202-203.

⁴⁹³ Ibidem, s. 255.

⁴⁹⁴ Ibidem, s. 256-257.

⁴⁹⁵ Joanna Klimeczyk, op. cit., s. 150.

⁴⁹⁶ Heiner F. Klemme, *Immanuel Kant. O porządku*, przeł. Mirosław Żelazny, Wydawnictwo Comes, Toruń 1995, s. 19-20.

może być uważane za niemoralne z powodu paternalizmu mogącego z kolei prowadzić do despotyzmu⁴⁹⁷.

Normy prawa w koncepcji Kanta budowane są dwuetapowo: najpierw następuje tworzenie normy przez prawodawcę, później zaś jest ona testowana pod kątem rozumnej powszechności, w odniesieniu do imperatywu kategorycznego. Tylko taka intersubiektywna zgoda obywateli uzasadnia istnienie danego prawa. O ile bowiem Kant uznaje istnienie prawa prywatnego w stanie prowizorycznym, o tyle dopiero uregulowanie jurydycznych relacji między podmiotami umożliwia zawiązanie umowy społecznej w znaczeniu podporządkowania się prawu i poddania legalnej władzy zwierzchniej⁴⁹⁸.

Kant ze swoją umową społeczną idzie dalej niż poprzednicy: nie zatrzymuje się na poziomie wewnątrzpaństwowym, ale tworzy projekt międzynarodowej federacji pokojowo współzyskujących ze sobą państw. Aplikując swoją wizję kontraktu na płaszczyznę międzynarodową państwo ze swoją polityką wewnętrzną byłoby stanem prowizorycznym, utworzona federacja zaś stanem prawnym, obywatelskim. Skoro bowiem obowiązkiem rozumnego podmiotu jest kierowanie się imperatywem kategorycznym, tak samo jest to obowiązkiem poszczególnych państw⁴⁹⁹. Swoją propozycję Kant przedstawia w traktacie *O wiecznym pokoju*⁵⁰⁰. Filozof z Królewca stworzył projekt obywatelstwa światowego oraz pokoju, który z natury nie istnieje, wobec czego trzeba go dopiero ustanowić, ponieważ na kulistej, ograniczonej terytorialnie Ziemi ludziom przyjdzie się wreszcie ze sobą spotkać i wspólnie żyć. Ideałem (z którego nieosiągalności Kant zdaje sobie sprawę) jest jeden wielki naród, w którym każde państwo jest nie tylko środkiem, ale i celem międzynarodowej polityki, której prawa każdy podmiot przestrzega nie przez wzgląd na groźbę sankcji, ale z obowiązku.

Kant proponuje więc idealistyczną teorię prawa, odżegnuje się od Hume'owskiego psychologizmu, ale też od utalitaryzmu i eudajmonizmu. Formułuje hipotetyczne prawo narodów, projektując państwo kosmopolityczne. Z drugiej strony, jego koncepcji zarzuca się groźbę omnipotencji państwa:⁵⁰¹ to głowa państwa jest suwerenem, jednocześnie nie będąc stroną umowy społecznej, a Kant nie przewiduje prawa do oporu. Niewątpliwie jednak królewiecki myśliciel rozwinął idee zaproponowane przez wcześniejszych kontraktualistów, gdyż jego umowa społeczna niesie ze sobą nie tylko uzasadnienie, ale i uprawomocnienie

⁴⁹⁷ Ibidem, s. 20 i 32.

⁴⁹⁸ Ibidem, s. 191-192.

⁴⁹⁹ Ibidem, s. 203.

⁵⁰⁰ Immanuel Kant, *Wieczny pokój*, przeł. Józef Modschlein, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1992.

Immanuel Kant, *Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005,

[w:] Antologia, s. 139-141.

⁵⁰¹ Mieczysław Krapiec, op. cit., s.89.

moralnego postępowania względem siebie⁵⁰², a imperatyw kategoryczny stanowi łącznik między moralnością a polityką, w tym także polityką międzynarodową. Kantowi filozofia zawdzięcza także podkreślenie wartości, jaką jest godność i konieczności jej poszanowania przez wzgląd na szacunek dla prawa moralnego w drugiej osobie.

3.2.6. Umowa społeczna jako fundament praw człowieka

Idea umowy społecznej towarzyszy myślicielom od antyku po współczesność. Począwszy od propozycji platońskiego państwa poprzez ujęcia klasyczne, wymienione wyżej, skończywszy na projektach współczesnych reprezentowanych m.in. przez Johna Rawlsa, Roberta Nozicka, Jamesa M. Buchanana, Davida Gauthiera czy Kena Binmore'a. I tak jak wszelkie idee, tak też koncept umowy społecznej spotykał się i spotyka z krytyką podnoszoną niegdyś przez Arystotelesa, Hume'a, tradycjonalistów francuskich, Hegla, Marksa czy komunitarian. Na potrzeby tych oto rozważań przytoczone zostają koncepcje klasycznych przedstawicieli kontraktualizmu. Dzieje się tak z dwóch powodów: po pierwsze, idea umowy społecznej najsilniej oddziaływała na filozofię prawa i przyczyniła się do konstruowania teorii państwa właśnie na przełomie XVII i XVIII wieku, po drugie zaś waga wcześniejszych, np. starożytnych koncepcji jest bez porównania mniejsza w ówczesnej myśli niż kontraktualizm oświeceniowy, współczesne zaś propozycje wyrosły na jego kanwie⁵⁰³.

Projekty kontraktualistów przedstawione w rozprawie traktowane są, wzorem Kanta, jako filozoficzno-prawna hipoteza, mają wyjaśniać przyczyny stworzenia ładu społecznego oraz określać warunki niezbędne do jego prawidłowego funkcjonowania, są jednak jedynie pewnym założeniem, „standardem sądzeniowym”. Szczegółowa analiza poszczególnych koncepcji umowy społecznej wykracza poza temat dysertacji. Tu istotne jest przytoczenie klasycznych przedstawicieli kontraktualizmu celem zaprezentowania pewnego nurtu myślowego, który miał wpływ na kształtowanie się idei wzajemnego porozumienia się na płaszczyźnie wewnątrz, a w przypadku Kanta także i zewnątrzpaństwowej. Rozważania antropologiczne na temat natury człowieka, jego przypuszczalnego charakteru (aspołecznego lub społecznego, przedmoralnego czy moralnego, nieracjonalnego lub rozumnego), roli suwerena, którym jest władca lub lud, egoistycznego interesu jednostki czy eudajmonistycznego dążenia społeczności – wszystkie te kwestie porusza teoria kontraktualizmu. I choć krytycy koncepcji umowy społecznej zarzucają jej

⁵⁰² Joanna Klimczyk, op. cit., s. 148.

⁵⁰³ Peter McCormick, *Social Contract and Political Obligation: A Critique and Reappraisal*, New York 1987.

nieprawdopodobność powołania instytucji państwa *ex nihilo* oraz pewną utopijność, dyskusja między nimi na przestrzeni wieków nie jest pozbawiona znaczenia. Zaletą kontraktualizmu jest niewątpliwie założenie podmiotowości uczestników życia politycznego i postulat tworzenia instytucji w oparciu o wolę i racjonalność obywateli. Przypuszczać więc można, że jest to nurt, który nie będzie tracił popularności, a raczej przeciwnie – jego znaczenie w polityce będzie rosło.

3.3. Wszystkie istoty rodzą się równe w godności

Przynależność do jednej społeczności podkreśla myśl chrześcijańska. Rodzina ludzka, nazwana później przez papieża Piusa XII określeniem *familia humana* jest przedmiotem namysłu ojców kościoła oraz filozofów z tradycji judeochrześcijańskiej od zawsze.

W kulturze grecko-rzymskiej chrześcijaństwo stało się myślą dominującą wraz ze swoją ekspansją i rozumieniem uniwersalizmu. [Chrześcijaństwo] stworzyło trwałe podstawy dla przekonania o istnieniu więzów łączących wszystkich ludzi w jedną społeczność, które to przekonanie stało się wspólnym i ogólnie przyjętym dziedzictwem kultury europejskiej na przestrzeni następnym dwudziestu wieków⁵⁰⁴

– pisze Hanna Waśkiewicz. Początkowo szukając miejsca dla nowych idei w obrębie Imperium Rzymskiego, następnie współistniając w jego strukturach, wreszcie po upadku Cesarstwa myśl chrześcijańska staje się dominująca w Europie średniowiecznej. Chrześcijaństwo pretenduje do miana społeczności uniwersalnej, przyjmującej wszystkich, którzy chcą dołączyć do wspólnoty poprzez chrzest. Podobnie jednak, jak antyczna Grecja i starożytny Rzym mają „na sumieniu” narrację o barbarzyńcach oraz usprawiedliwianie niewolnictwa, tak wspólnota chrześcijańska bierze udział w wojnach religijnych oraz krwawych krucjatach – intuicje ekumeniczne pojawiają się dopiero stosunkowo niedawno⁵⁰⁵.

Oczywiste wydaje się, że chrześcijaństwo jako religia od samego początku opiera się na prawie naturalnym, którego mocne i słabe strony zostały już omówione w poprzednim rozdziale. Niewątpliwie europejska kultura prawna czerpie z myśli chrześcijańskiej „w szczególności przez przeobrażenie myślowego dziedzictwa starożytności, rozwijanie myśli o prawie naturalnym, rozważanie problemów społecznych i ukształtowanie własnego

⁵⁰⁴ Hanna Waśkiewicz, *Udział chrześcijaństwa*, op. cit., s. 76.
patrz także Andrzej Ochman, op. cit., s. 100-105.

⁵⁰⁵ Hanna Waśkiewicz, *Prawo naturalne w encyklice*, s.28.

kościelnego prawa kanonicznego”⁵⁰⁶. Pewne kwestie dotyczące tej problematyki zostały omówione (lub przynajmniej zasygnalizowane) na poprzednich stronach rozprawy, więc choć teraz uzasadnione byłoby poruszenie kwestii prawa naturalnego oraz etyki na gruncie myśli chrześcijańskiej, podrozdział ten nie będzie dotyczył tych tematów. Ponieważ praca ta nie traktuje o prawie naturalnym *sensu stricto*, zakres, w którym zagadnienie to zostało omówione w poprzednim rozdziale uznaję za wystarczający. We wniosku tym utwierdza mnie także duża uwaga poświęcona prawu naturalnemu w myśli świętego Augustyna czy Tomasza z Akwinu, którzy rozwijają antyczne idee. Zamiast tego więc warto zająć się innym problemem, istotnym dla praw człowieka, a zapoczątkowanym przez myśl chrześcijańską, a mianowicie tematem godności osoby ludzkiej.

Chrześcijańska koncepcja jednostki ludzkiej jako osoby, *individua substantia*, sprawia, że w kwestii godności zainteresowanie przenosi się z jednostki w relacjach społecznych na jednostkę postrzeganą w abstrakcji od tych relacji⁵⁰⁷. Zdaniem Eligiusza Piotrowskiego pojęcie osoby zajmuje ważne miejsce w myśli antycznej Grecji, judaizmu i chrześcijaństwa właśnie, przy czym w chrześcijaństwie jest to kwestia kluczowa z powodu ludzkiej natury Jezusa oraz Boga w trzech osobach⁵⁰⁸. To właśnie kategoria osoby ludzkiej staje się przyczynkiem do namysłu nad tej osoby godnością⁵⁰⁹.

W tym miejscu należy wyjaśnić, dlaczego rozprawa porusza problem godności człowieka, a nie np. wolności, równości czy sprawiedliwości – a więc również niezwykle istotnych zagadnień związanych ściśle z prawami człowieka. Dzieje się tak dlatego, że to właśnie w godności osoby ludzkiej ugruntowane są (a przynajmniej dotychczas były) prawa człowieka: wolność czy równość postulowana w dokumentach dotyczących praw człowieka wpływają w pierwszej kolejności z godności ludzkiej. To na tę kategorię powołują się regulacje, traktaty i karty praw z zakresu ochrony praw człowieka, począwszy od 1 artykułu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ Roman Tokarczyk, *Kultura prawa europejskiego*, „Studia Europejskie” (2000), nr 1, s. 13.

⁵⁰⁷ Wojciech Żelaniec, *O pojmowaniu godności człowieka* [w:] *Szkice o godności człowieka*, Nowicka Monika (red)., Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2012, s. 20.

⁵⁰⁸ Eligiusz Piotrowski, *Teologiczne uwarunkowania filozoficznej koncepcji osoby* [w:] *Szkice...*, op. cit., s. 21-22.

⁵⁰⁹ Magdalena Środa, *Idea godności* [w:] *Z historii idei moralnych*, 1994 s. 188.

Jak twierdzi Magdalena Środa: „Kategoria osoby stanowi w teologii i filozofii chrześcijańskiej ontyczny odpowiednik godności”.

Magdalena Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993, s. 88.

⁵¹⁰ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 1. Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa.

Na chwiejność i niewyraźność treści tego pojęcia zwraca uwagę wielu badaczy⁵¹¹, przy czym część z nich zgadza się co do tego, że doprecyzowanie, czym jest ludzka godność mogłoby przynieść więcej szkody niż pożytku⁵¹². Nad problemem godności pochyla się wiele dziedzin, istnieje więc kilka koncepcji godności ludzkiej⁵¹³, jednakże zwykle przyjmuje się, że godność jest wartością niestopniowalną, nieutralną, nieprzechodnią⁵¹⁴; wartością ontyczną – wrodzoną, trwałą, niezbywalną i równocześnie zobowiązującą – niezależnie od tego, jak człowiek postępuje⁵¹⁵; powszechną, nienabywalną⁵¹⁶.

Jest jeszcze drugie, mniej popularne ujęcie, według którego godność się nabywa „bądź przez wychowanie, bądź też przez własną pracę nad sobą lub oddziaływanie środowiska społecznego”⁵¹⁷. A więc człowiek osiąga godność poprzez dojrzałe, wartościowe, moralne postępowanie i samodoskonalenie się. Takie rozumienie godności jest jednak raczej bliższe pojęciu godności osobowościowej (rozwój osobowości) niż godności osoby⁵¹⁸.

Badacze zwracają także uwagę na pojęcie godności osobistej – bliskiej pojęciu honoru, którą posiada człowiek postępujący w zgodzie ze swoimi wartościami⁵¹⁹ – oraz na poczucie godności – specyficzny subiektywny stan psychologiczny danej osoby, porównywany do poczucia własnej wartości, szczególnie silne wtedy, kiedy jednostka konfrontuje się z ekstremalną sytuacją zagrożenia, np. przemocy, więzienia, kiedy niegodnie traktowana może swoje doświadczenie mimo wszystko godnie przeżyć⁵²⁰.

⁵¹¹ Wojciech Żelaniec, op. cit. s. 7.

Magdalena Środa, *Idea godności* [w] *Z historii idei moralnych*, op. cit., s. 186.

Magdalena Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*,... s. 5-6.

⁵¹² Wojciech Żelaniec, op. cit., 10.

Z kolei Marek Piechowiak określając godność „ubogim treściowo pojęciem”, które jednak dzięki temu pozwala „zapewnić „otwartość” systemu normatywnego na dopełnienia i jego stały „kontakt” z konkretnym dobrem poszczególnych ludzi”.

Marek Piechowiak, op. cit., s. 86-88.

⁵¹³ Wyróżnia się koncepcje teologiczne, filozoficzne, prawnicze i socjologiczno-psychologiczne.

Franciszek Mazurek, op. cit., s. 14.

⁵¹⁴ Magdalena Środa, op. cit., s. 188.

⁵¹⁵ Franciszek Mazurek, op. cit., s. 18.

⁵¹⁶ Marek Piechowiak, *Filozofia...*, op. cit., s. 80.

⁵¹⁷ Franciszek Mazurek, op. cit., s. 19.

⁵¹⁸ O godności w sensie osobowościowym pisze także Maria Ossowska – jej zdaniem, godność posiada ten, „kto umie bronić pewnych uznanych przez się wartości, z których obroną związane jest jego poczucie własnej wartości i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych”.

Maria Ossowska, *Normy moralne*, PWN, Warszawa 1970, s. 56-57.

Joanna Dudek, *Marii Ossowskiej ujęcie osoby, osobowości i godności* [w] *Szkice...*, op. cit., s. 125.

⁵¹⁹ Magdalena Środa, op. cit. s. 189.

⁵²⁰ Magdalena Środa, op. cit., s.189.

Marek Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 347-348.

Zgadając się co do tego, że godność [osoby ludzkiej] jest wartością przyrodzoną, w odpowiedzi na pytanie, dlaczego każdy człowiek ma godność przytoczyć należy najczęściej wymieniane powody: ponieważ jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga; posiada wolną wolę i rozum; bo pracuje; bo tworzy kulturę; bo jest wartościotwórczy; ponieważ jest zdolny do moralności⁵²¹.

Rozpatrując godność jako zasadę normatywną etyki Magdalena Środa wyróżnia dwa typy myślenia etycznego: społeczno-utalitarystyczny oraz indywidualno-godnościowy. Pierwszy typ reprezentuje, według autorki, Tadeusz Kotarbiński. Środa zauważa, że koncepcja etyki niezależnej Kotarbińskiego mimo deklaracji jest pod względem aksjologicznym bliska etyce chrześcijańskiej, zakłada bowiem miłość bliźniego, altruizm, walkę ze złem, eliminację cierpienia, łagodzenie konfliktów, dążenie do powszechnego szczęścia oraz zapewnienia możliwości rozwoju jak największej liczbie ludzi. W postulatach tych ważne miejsce zajmują obowiązki wobec innych. Drugi typ, reprezentowany przez Henryka Elzenberga, to myślenie indywidualistyczno-godnościowe⁵²², które nie zakłada walki ze złem, ale raczej walkę o siebie, troskę o duszę, samodoskonalenie się⁵²³.

Drugi typ myślenia etycznego staje się przedmiotem krytyki z kilku powodów. Prawa człowieka zbudowane na retoryce godności mogą skutkować roszczeniowymi postawami, a nadmierne skoncentrowanie na własnym poczuciu godności może utrudniać podejmowanie kompromisów⁵²⁴. Wynika z tego, że godnościowiec jest nadmiernie skupiony na sobie, jednakże przedmiotem krytyki nie jest tu godność osoby ludzkiej, ile tej godności poczucie. Środa wylicza:

O etyce godnościowej mówi się, że jest subtelną odmianą egoizmu, szkodliwym pięknoduchostwem, miłością do wartości abstrakcyjnych, że postawa godnościowa antagonizuje społeczeństwo, że prowadzi do katastrof, że zachowania, które implikuje mają charakter irracjonalny i sprzeczny ze zdrowym rozsądkiem⁵²⁵.

⁵²¹ Magdalena Środa, op. cit., s. 188.

⁵²² Taka etyka nazywana jest przez Elzenberga etyką czystą, przez Schelera moralnością osobową, etyką twórczą przez Rossa oraz moralnością dążenia u Fullera.

Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1963, s. 284.

Max Scheler, *Moralność powszechna i moralność osobowa* [w:] *Filozofia egzystencjalna (wybór tekstów)*, Warszawa 1965.

David Ross, *The Right and Good*, Oxford 1939, s. 31.

Lon Luvois Fuller, *Moralność prawa*, op. cit., s. 48-50.

⁵²³ Magdalena Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*,..., s. 111-141.

⁵²⁴ Andrzej Grzegorzczak, *Wszyscy jesteśmy ważni i niezależni. Rozważania o godności Polaków*, „Polityka” 1982, nr. 28.

⁵²⁵ Magdalena Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*,..., s. 182-191.

Zarzuty wobec etyki godnościowej mogą wydawać się paradoksalne, zważywszy na to, że to właśnie godność stanowi podstawę i uzasadnienie dla praw człowieka. Jako kategoria centralna dla moralności, związana z ludzką podmiotowością, dostarczająca argumentów dla wzajemnego szacunku pomimo różnic jest żywo dyskutowana zwłaszcza po II wojnie światowej, stając się ostatecznie racją wystarczającą dla praw człowieka. Wtedy też staje się pojęciem prawnym⁵²⁶. Na gruncie prawa godność uznaje się za pojęcie dynamiczne, podporządkowane relacji wertykalnej, o ponadpozytywnym charakterze, definiujące pewien szczególnie status bytowy człowieka⁵²⁷. Posiadanie przez osobę ludzką godności skutkuje posiadaniem przez nią praw⁵²⁸.

Pojęcie godności w prawie międzynarodowym, a więc także w kontekście praw człowieka, analizuje m.in. Marek Piechowiak, który zwraca uwagę na to, że także akty prawa międzynarodowego nie podają definicji godności⁵²⁹. W dokumentach tych godność ludzka przedstawiana jest jako cel, do którego należy dążyć, wobec czego godność jest czymś, co może i powinno być rozwijane, prawa człowieka zaś chronią godność zastaną, przyrodzoną, ale także umożliwiają jej rozwój⁵³⁰. Piechowiak zwraca uwagę na potwierdzenie godności za źródło praw człowieka w Deklaracji wiedeńskiej z 25 czerwca 1993 roku: „wszystkie prawa człowieka wywodzą się z godności i wartości wrodzonej osobie ludzkiej”⁵³¹. Dla Piechowiaka Deklaracja wiedeńska jest istotnym wyznacznikiem, ponieważ przyjęta została przez 171 państw – a więc niemal wszystkie kraje świata zgadzają się co do tego, że prawa człowieka wywodzą się z ludzkiej godności. Autora niepokoi jednak Traktat Lizboński z 2007 roku, którego preambuła mówi o „kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwie Europy, z którego wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również

⁵²⁶ Franciszek Mazurek, op. cit., s. 128.

W 1 artykule PDPC godność pojawia się pod dużym wpływem udziału w pracach nad Deklaracją francuskiego filozofa Jacques'a Maritaina, przedstawiciela personalizmu.

⁵²⁷ Tatiana Chauvin, *Godność człowieka jako źródło podmiotowości prawnej i granica władzy*
<https://www.edukacjaprawnicza.pl/godnosc-czlowieka-jako-zrodlo-podmiotowosci-prawnej-i-granica-wladzy/>
[dostęp: 15.02.2022]

⁵²⁸ Pisze o tym m.in. Mazurek traktując godność osoby ludzkiej jako kryterium interpretacji praw człowieka, ryzykując nawet twierdzenie, że ugruntowanie praw człowieka w godności jest tak uniwersalne jak same prawa człowieka.

Franciszek Mazurek, op. cit., s. 130, s. 300.

⁵²⁹ Marek Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*..., s. 79.

⁵³⁰ Ibidem, s. 81.

O takim rozumieniu godności pisze także Franciszek Mazurek.

Franciszek Mazurek, op. cit. s. 307.

⁵³¹ Preambuła Deklaracji wiedeńskiej.

wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne⁵³². Takie ujęcie sprawy Piechowiak nazywa przewrotem⁵³³:

Zadekretowano zatem ujęcie właściwe dla relatywizmu kulturowego, a opozycyjne wobec koncepcji uznających przyrodzone, obiektywnie istniejące – zatem i niezależnie od kultury, podstawy praw człowieka. Jeśli czytać postanowienia Karty w perspektywie preambuły Traktatu o Unii Europejskiej, to wręcz niedopuszczalne będzie jednoczesne uznanie godności za źródło praw i za przyrodzoną, podobnie niedopuszczalne będą takie interpretacje przymiotnika ‘powszechna’ które mogłyby służyć argumentacji na rzecz przyrodzonego i obiektywnego charakteru godności⁵³⁴.

Chodzi nie tylko podanie w wątpliwość uniwersalnej kategorii godności jako podstawy dla praw człowieka, ale także o możliwe konsekwencje takiego sformułowania, a więc na przykład krzewienie idei praw człowieka poza światem zachodnim jako przejaw imperializmu kulturowego oraz, wobec konieczności dookreślenia owych praw zgodnie z tradycją i kulturą prawną danego kraju, oddanie kwestii praw człowieka w ręce prawników, a więc przesunięcie jej w kierunku prawa stanowionego⁵³⁵.

Traktat Lizboński martwi Piechowiaka w kontekście zmiany podstaw praw człowieka i uczynienie ich przedmiotem prawa pozytywnego, co rodzi niebezpieczeństwo ustawowego bezprawia. Badacze niepokoi to, że waga tej zmiany może pozostawać nieuświadomiona, gdyby bowiem zdawano sobie z tego sprawę, natychmiast powróconoby do wypracowanych już rozwiązań⁵³⁶. Godność jako podstawa praw człowieka jest dla Piechowiaka argumentem uniwersalnym, osadzenie ich zaś w zmiennej w miejscu i czasie kulturze może prowadzić do relatywizmu, ponieważ wówczas roszczenie co do przestrzegania praw człowieka w kulturach innych niż zachodnia nie będzie ani prawomocne ani nawet uzasadnione.

Zgodnie z ideą praw człowieka wszyscy ludzie zasługują na ochronę i szacunek niezależnie od wyznawanych wartości i pochodzenia kulturowego, przez sam fakt bycia ludźmi. Bezsprzecznie jest to jedyna pewna rzecz, która łączy wszystkie ludzkie jednostki. Niezależnie jednak od tego, czy prawa człowieka są uzasadniane na podstawie przyrodzonej każdemu godności, jak odbywało się to od połowy XX wieku, czy ze względu na specyficzne

⁵³² Preambuła Traktatu lizbońskiego.

<https://www.europarl.europa.eu/about-parliament/pl/in-the-past/the-parliament-and-the-treaties/treaty-of-lisbon>
[Dostęp: 9.06.2019]

⁵³³ Marek Piechowiak, *Godność w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej - destrukcja uniwersalnego paradygmatu ujęcia podstaw praw człowieka?* [w:] „Themis Polska Nova” 2012/nr 2 (1), s. 143.

⁵³⁴ Ibidem, s. 143-144.

⁵³⁵ Ibidem, s. 144-145.

⁵³⁶ Ibidem, s. 146.

dziedzictwo kulturowe, jak stwierdzono w Traktacie z Lizbony ich idea (co zostanie omówione w kolejnym rozdziale) spotyka się z krytyką, m.in. właśnie z powodu imperialnych pretensji. Zresztą, kategoria godności również nastęrcza wiele pytań: co bowiem na przykład z godnością osób z niepełnosprawnością intelektualną lub godnością wszystkich istot, włączając w to zwierzęta⁵³⁷? Pytanie to ma jednak sens o tyle, o ile przyjąć koncepcję stawania się człowieka od istoty do osoby, bliższe godności osobowościowej niż godności osoby ludzkiej.

Zakładając, że tylko człowiek (w pełni władz umysłowych) może być podmiotem moralnym, krzywdzenie kogokolwiek, niezależnie od jego własnej godności osobowościowej czy poczucia godności, jest niemoralne i niegodne – a więc krzywda wyrządzona innej istocie przeze mnie uwłacza mojej godności. Rozumianej w ten sposób godności należy więc szukać nie tylko w osobie ludzkiej, ale także w relacjach pomiędzy osobami⁵³⁸ (czy – jak chciał np. Peter Singer – także w stosunku ludzi do zwierząt⁵³⁹). Moja godność implikuje więc obowiązek godnego traktowania przeze mnie pozostałych istot, godnego traktowania Innego.

3.4. Skąd wyprowadzać prawa człowieka – propozycje współczesne

Dotychczasowe rozważania mają na celu przedstawienie zjawisk istotnych dla późniejszego formowania praw człowieka. Choć ani czas etyki starożytnej ani początków personalizmu chrześcijańskiego (z „przechwyconą” przez filozofię świecką kategorią osoby ludzkiej) ani oświeceniowych projektów umowy społecznej nie przyniósł ze sobą idei praw człowieka, to jednak wszystkie te zjawiska miały wpływ na jej finalne ukonstytuowanie. Były to pewne ogniwa, z których stopniowo budowano łańcuch myśli o ludzkich zależnościach i konieczności pokierowania nimi w jak najlepszy sposób. Etyka myślicieli antycznych o nachyleniu humanistycznym, wyznaczająca także pewne zasady życia we wspólnocie, personalizm chrześcijański podkreślający godność osoby ludzkiej, która to kategoria na stałe zagościła w filozofii europejskiej pretendując do uzasadnienia idei praw człowieka oraz kontraktualizm szukający podstaw i celu zawiązania się społeczeństwa oraz instytucji państwa to nurty zwiastujące potrzebę stworzenia regulacji odnośnie do funkcjonowania we wspólnej

⁵³⁷ Zapis gwarantujący godność wszystkich istot, a więc także zwierząt oraz roślin znajduje się w konstytucji Szwajcarii.

<https://lenews.ch/2016/10/05/swiss-facts-animal-dignity/>
[dostęp: 17.02.2022]

⁵³⁸ Krzysztof Przybyszewski, *Godność a suwerenność państwowa: poszukiwanie granic możliwego współistnienia obu tych wartości w oparciu o „konstytucję praw człowieka”* [w:] *Ku źródłom wartości*, Piotr Orlik (red), Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2008, s. 458.

⁵³⁹ Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz, Anna Szczęśna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.

przeestrzeni. Intuicje wymienionych myślicieli czy nawet konkretne postulowane przez nich zasady argumentowane były potrzebą serca, naturą ludzką, rozumem czy własnym interesem.

Znów, z konieczności nie podejmę się próby przytoczenia wszystkich myśli ważnych dla tej problematyki. Wobec nieuchronności wyboru decyduję się jednak na określonych przedstawicieli XX-wiecznych i postaram się wykazać ważkość ich propozycji w zakresie kształtującej się właśnie w minionym stuleci idei praw człowieka. Są to kolejno: filozofia dialogu, komunitarianizm oraz Habermasowska teoria komunikacji.

3.4.1. Dla Innego – filozofia dialogu

Wielkie konflikty XX wieku stawiają pod znakiem zapytania prawo cywilizowanych narodów. To właśnie w samym sercu świata zachodniego toczą się krwawe bitwy, miejsce mają zbrodnie wojenne oraz nowy (w sensie definicji) typ zbrodni: ludobójstwo oraz zbrodnie przeciwko ludzkości. Rodzą się wątpliwości odnośnie do oświeceniowych ideałów rozumu, rzekomej naturalnej moralności człowieka czy jego zdolności do zawarcia takiego kontraktu, który chronił będzie jednostkę ludzką przed innymi – i odwrotnie. Ponadto rozwój w sferze techniczno-użytkowej oraz dynamiczny wzrost postępu technologicznego okazują nieść tyleż szkody, co pożytku: dążąc do panowania nad otaczającą go rzeczywistością, człowiek niejako wylewa dziecko z kąpielą, bowiem technologia mająca służyć rozwojowi nauki i wzrostowi ludzkiego dobrobytu uruchamia maszynę zagłady na niespotykaną wcześniej skalę, o czym nie daje zapomnieć dym z krematoryjnych pieców. XX-wieczne kataklizmy przenicowują dotychczasową rzeczywistość, a jedną z konsekwencji tego procesu jest zapoczątkowana w pierwszej połowie ubiegłego stulecia filozofia dialogu. Nie ulega wątpliwości, że filozofia dialogu jest od samego początku bardzo wyraźnie i świadomie zamierzoną reakcją na sytuację związaną z konkretnym czasem. „Franz Rosenzweig pisał *Gwiazdę zbawienia*, swoistą „biblię” filozofii dialogu, podczas pierwszej wojny światowej, na kartach pocztowych (...). Miał bardzo wyraźną świadomość tego, że pierwsza wojna światowa złamała pewną wizję człowieka”⁵⁴⁰ – pisze Kłóckowski. Pierwsze pokolenie filozofów dialogu ukształtowane jest przez wydarzenia I wojny światowej. Drugie, które reprezentuje Emmanuel Lévinas, przeżyło II wojnę światową.

Dialog nie jest w filozofii niczym nowym: już starożytna Grecja wraz ze słynnymi Sokratejskimi dialogami spisany przez Platona jest tego dowodem. Jednakże po raz pierwszy w dziejach wszyscy przedstawiciele nurtu na pierwszym miejscu w swoich rozważaniach stawiają nie siebie, nie społeczność, ale relację z drugim człowiekiem – z Innym.

⁵⁴⁰ Jan Kłóckowski, *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań, 2005, s. 7.

„Filozofia dialogu jest jednym ze współczesnych nurtów filozofii europejskiej – odkrywczym, przede wszystkim z tego powodu, że za wyjściowy punkt rozważań przyjmuje drugiego człowieka (*Ty, Innego*)⁵⁴¹. Tak dalekie upodmiotowienie drugiego człowieka powodowane jest świadomością tego, że uczynienie zeń przedmiotu prędzej czy później niechybnie skutkuje zbrodnią⁵⁴². Nie tylko podmiotowość Innego jest warunkiem dla zaistnienia dialogu, ale też różnica, jaka pomiędzy Ja a Innym/Ty występuje – ujednoczanie również rodzi bowiem przemoc⁵⁴³. Filozofia dialogu jest więc na wskroś etyczna, przesiąknięta metafizyką, odniesieniem do Transcendencji, odpowiedzią na rzeczywistość, która po potwornych doświadczeniach XX-wiecznych kataklizmów potrzebuje Boga. Jest też „filozofią sprzeciwu wobec zastanych teorii poznania i ontologii”⁵⁴⁴ w tym sensie, że stanowi alternatywną propozycję wobec zachodniej filozofii subiektywistycznej skoncentrowanej na poznaniu bytu oraz samego poznającego. Bogdan Baran we wstępie do swojej *Filozofii dialogu* pisze nawet o imperializmie mojego „jestem”⁵⁴⁵. Przyznaje prymat nie, jak było to do tej pory, rozumowi czy ludzkiej woli, ale przede wszystkim uczuciom⁵⁴⁶. Wreszcie trzecim źródłem inspiracji filozofów dialogu jest tradycja judaizmu⁵⁴⁷.

Dialogicy w centrum swoich rozważań stawiają *Innego, Drugiego, Ty* – czyli innymi słowy drugiego człowieka, którego spotyka podmiot i który w pewien sposób nakazuje mu zapoczątkowanie relacji⁵⁴⁸ mającej opierać się na etycznej postawie. Baran nazywa filozofię dialogu etyką religijną o charakterze normatywnym⁵⁴⁹. Dialogicy w swojej twórczości postulują określone podejście do Innego: w zależności od koncepcji jest ono mniej lub bardziej radykalne, symetryczne (np. Buber) lub takie, w którym to Inny jest najważniejszy (Lévinas). Jednakże niezależnie od tego, czy Inny jest tak samo ważny czy też ważniejszy niż Ja, celem relacji dialogicznej nie jest „ckliwie-życziwe życie z ludźmi, lecz prawdziwa przemiana, z której człowiek wychodzi już „nie ten sam””⁵⁵⁰. Za treść i sens filozofii dialogicznej uważa

⁵⁴¹ Anna Rossmannith, *Dialogiczna koncepcja prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2019, s. 17.

⁵⁴² Ibidem, s. 357.

⁵⁴³ Ibidem, s. 355.

⁵⁴⁴ Urszula Kusio, op. cit., s. 138.

⁵⁴⁵ Bogdan Baran, *Wstęp* [w:] *Filozofia dialogu*, ZNAK, Kraków 1991, s. 7.

⁵⁴⁶ Urszula Kusio, op. cit., s. 136.

⁵⁴⁷ Wpływ na filozofów dialogu, zwłaszcza Martina Bubera, miał także wschodnioeuropejski chasydyzm. Inspiracją dla Lévinasa była także fenomenologia.

Bogdan Baran, op. cit., s. 14 i s. 29.

⁵⁴⁸ Według Jean-Luc Marion już w samych źrenicach Innego, w jego spojrzeniu, które przecina się ze spojrzeniem Ja mieści się pewnego rodzaju nakaz lub wręcz roszczenie do podjęcia z nim etycznej relacji.

Ibidem, s. 31.

⁵⁴⁹ Ibidem, s. 24.

⁵⁵⁰ Ibidem, s. 15.

się rozmowę, relację, spotkanie z Innym⁵⁵¹. Drugi jest tak ważny przede wszystkim dlatego, że stanowi odbicie Boga. To więc z Bogiem jest najważniejsza, a Bóg żyje właśnie w drugim człowieku, jako odbicie „dobra, po którym pozostał tylko *ślad*”. Etyczna relacja nie dotyczy zresztą tylko podmiotu – zdaniem Bubera możliwa jest także w odniesieniu do świata przyrody⁵⁵².

Dialog można rozpatrywać na poziomie werbalnym, lingwistycznym oraz etycznym. Dla dialogików ten drugi komponent był najważniejszy: najpierw jest bezwarunkowa otwartość na Innego, słowa pojawiają się dopiero później⁵⁵³.

Jak sama nazwa wskazuje, dialog jest zarówno przedmiotem badań omawianego nurtu, jak i postulatem dialogików. Według Bubera „dialog jest postępowaniem ludzi wobec siebie, znajdującym jedynie wyraz w komunikacji”⁵⁵⁴. Odbywa się więc nie tylko podczas spotkania podmiotów, ile raczej jest pewną postawą życiową (etyczną), konieczną zresztą, ponieważ podmiot istnieje jedynie w relacji do drugiego człowieka: „osoba (Ja) staje się sobą dopiero w relacji do innej osoby (Ty). Nie ma ja w sobie samym. Być oznacza dla człowieka być w relacji (współbyć)”⁵⁵⁵. W relacji tej zresztą dopiero można poznać samego siebie⁵⁵⁶.

Filozofowie dialogu zajmują różne stanowiska odnośnie do podmiotu w relacji z drugim człowiekiem. Buber widzi to jako równoważną relację *Ja* i *Ty*, która nie stapia podmiotów w jedno, z ich dialogu nie tworzy się *My*. Najważniejsze jest to, co *między Ja* i *Ty*: „Królestwo *Pomiędzy* jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się *Ja* i *Ty*”⁵⁵⁷ – pisze Buber. Zarzuca się nawet Buberowi, że jego relacja dialogiczna „jest zbyt nachylona w stronę *Ja*. Już samo jej zapisywanie jako *Ja-Ty*, miast *Ty-Ja*, jest znaczące”⁵⁵⁸. Jednocześnie Buber pisze, że „w naszym świecie każde *Ty* musi się stać *Ono*, (...) każdemu *Ty* na świecie zgodnie z jego istotą, jest przeznaczone stawać się rzeczą lub wciąż od nowa zarzucać się w przedmiotowość”⁵⁵⁹. Oznacza to, że należy ze strony podmiotu oczekiwać „raczej jednorazowych aktów dobroci, dialogowych przebudzeń niżli bezkompromisowego trwania przy tym, co słuszne”.

⁵⁵¹ Ibidem, s. 14.

⁵⁵² Ibidem.

⁵⁵³ Urszula Kusio, *Dialog z Innym wywiedziony z filozofii spotkania*, „Edukacja Międzykulturowa” 2020, nr 1(12), s. 73.

⁵⁵⁴ Martin Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. Jan Doktor, Warszawa: Wydawnictwo Znak, 1991, s. 46.

⁵⁵⁵ Tadeusz Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, s. 570.

⁵⁵⁶ Bartłomiej Sipiński, *Odkrywając podmiotowość z Lévinasem i Marionem*, Orbis Terranum, Poznań 2013., s. 273.

⁵⁵⁷ Martin Buber., *Ja i Ty*, op. cit.

⁵⁵⁸ Jacek Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 93.

⁵⁵⁹ Martin Buber, *Ja i Ty*, op. cit., s. 48-49.

Lévinas z kolei z ową symetrycznością (tudzież asymetrycznością na korzyść Ja) się nie zgadza⁵⁶⁰. Jego zdaniem *Ty* – czyli Lévinasowski *Inny* – jest różny od Ja i to on odgrywa najważniejszą rolę („Inny jest mistrzem”⁵⁶¹). Podkreśla konieczność wyjścia poza bycie, w stronę etyki, która osadza się nie tylko w teraźniejszości, ale ku przyszłości. Stąd tak ważna w jego koncepcji jest odpowiedzialność jako nieustanna troska o Innego oraz wrażliwość na niego. Inaczej niż u Bubera, u Lévinasa relacja jest nie z drugim, ale dla drugiego. Odpowiedzialność u Lévinas jest radykalna – nie można przed nią uciec ani się jej wyzbyć, jest podstawową i fundamentalną strukturą podmiotowości:

Bliskość bliźniego jest moją odpowiedzialnością za niego. Odpowiedzialność za niego to niemożebność pozostawienia go samego wobec tajemnicy śmierci, to jest konkretnie spośród wszystkich mocy dawania przyjęcie ostatecznego daru, którym jest umrzeć dla drugiego. Odpowiedzialność nie rodzi się tu z surowego wymagania prawa⁵⁶².

Lévinas posługuje się kategorią *twarży* (w znaczeniu twarzy drugiego człowieka, w której odbija się ślad Boga), która ma uzasadniać jego postulaty i zapobiec uprzedmiotowieniu Innego. „Twarz jest znaczeniem, tym, co zabrania nam zabijać, sensem ze względu na nią samą. (...) [Twarz] nakazuje mi jej służyć”⁵⁶³ – pisze Lévinas. Twarz jest tym, co dosięga mnie i pociąga do odpowiedzialności, która umożliwia mi bycie sobą. Można bowiem odrzucić dialog, relację, więź z Innym, ale nawet wtedy odpowiedzialności odrzucić nie sposób.

Drugim bardzo istotnym komponentem filozofii Lévinas jest wrażliwość. Czucie, którym jest wrażliwość obala każdy system⁵⁶⁴. Podobnie jak nie można zrzucić z siebie odpowiedzialności za Innego, tak też nie można pozbawić się na niego wrażliwości, nieobojętności, podmiot jest nią bowiem naznaczony, jest to „naznaczenie bez punktu styczności z naznaczonym”⁵⁶⁵. Wrażliwość jest więc jak otwarta rana⁵⁶⁶, wobec której podmiot jest bierny w tym sensie, że nie ma nastawienia poznawczego (sprzeciw Lévinasa wobec imperialnej ontologii zachodniej filozofii), a etyczne:

⁵⁶⁰ Katarzyna Dzikowska, *Trzy dyskusje z Martinem Buberem - Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner* [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, Józef Baniak (red.), UAM Wydział Teologiczny, Poznań 2002, s. 69.

⁵⁶¹ Barbara Skarga, *Wstęp do: Emmanuel Lévinas, Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 86.

⁵⁶² Emmanuel Lévinas, *Filozoficzne określenie...*, op. cit., s. 33.

⁵⁶³ Emmanuel Lévinas, *Etyka i...*, op. cit., s. 50.

⁵⁶⁴ Emmanuel Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, PWN, Warszawa 1998, s. 53.

⁵⁶⁵ Emmanuel Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. Małgorzata Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 193.

⁵⁶⁶ Bartosz Korzeniewski, *Lévinasa podróż po krainie wrażliwości* [w:] *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, Piotr Orlik (red.), Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2000, s. 18.

bierność bardziej bierna niż bierność doświadczenia, bierność cierpliwa, to bierność braku oczekiwania na zapłatę, to bierność czekająca na rozkazy Innego. Jej sens polega na nieprzeszkadzaniu w słuchaniu Innego i spełnianiu posłannictwa wobec niego⁵⁶⁷.

W tym miejscu warto zaznaczyć, iż posłannictwo wobec Innego nie jest zachwianiem czy zawłaszczeniem własnej tożsamości, nie jest, jak powiedziała by Kant, traktowaniem siebie samego jedynie jako środka do celu jakim jest służenie drugiemu. U Lévinasa wrażliwość na Innego, otwartość na niego i odpowiedzialność wobec niego leżą u podstaw tożsamości podmiotu – „to wrażliwość pogłębia poczucie tożsamości”⁵⁶⁸.

Filozofia dialogu jako odpowiedź na prymat zachodniej ontologii, inaczej rozkładając akcenty między immanencją a transcendencją, nawołująca do (wbrew XX-wiecznym krwawym wojnom i eksterminacji ludności) poszanowania Innego, nieobojętności na niego, wrażliwości, odpowiedzialności wobec niego i rozmowy/spotkania z nim jest głosem potrzebnym, doniosłym i niosącym nadzieję (dialogicy, w szczególności Buber, określają także warunki dialogu)⁵⁶⁹. Niesie ze sobą apel na otwarcie się wobec Innego, a przy tym „tego, na co jest otwarciem, nie asymiluje ani nie wchłania, lecz szanuje jego inność i obcość. (...) Szerokość tego otwarcia mierzona jest zdolnością do pozostania w dystansie, pozostania na zewnątrz”⁵⁷⁰. Twarz Innego domaga się od Ja postawy nie poznawczej w sensie chęci opanowania i zawłaszczenia, ale etycznej jako gotowości do rozmowy. Jak twierdzi Lévinas: „dostęp do twarzy jest od razu etyczny”⁵⁷¹. Dialogicy starają się przypomnieć konieczność szacunku do Innego, pomimo różnic i wartość rozmowy z nim, uzmysłowić, że twarz Innego mówi do Ja: „nie zabijaj!”⁵⁷². Analizując stosunek do Innego (w znaczeniu relacji człowieka Zachodu do Innego, który jest nie-Europejczykiem) Kapuściński mówi wręcz o przełomie Lévinasa, którego filozofia jest odpowiedzią na nowe zjawisko, jakim jest społeczeństwo masowe skutkujące rosnącą obojętnością na drugiego człowieka i także masową zagładą⁵⁷³.

Kapuściński zwraca jednak uwagę na coś bardzo ważnego: filozofowie dialogu rozumieli spotkanie z Innym jako z podmiotem przynależącym do tej samej kultury. Rodzi się

⁵⁶⁷ Ibidem, s. 19.

⁵⁶⁸ Barbara Skarga, *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków 1997, s. 152.

⁵⁶⁹ Patrz np.:

Iwona Jabłońska, *Rola dialogu w życiu człowieka*, „Kwartalnik Naukowy Fides Et Ratio”, 4(44) 2020, s. 128-129.
Urszula Kusio, *Dialog z Innym wywiedziony z filozofii spotkania*, „Edukacja Międzykulturowa” 2020, nr 1(12), s. 74-75.

Elżbieta Stawnicka-Zwiahel, *Stworzeni do relacji. Dialogiczne inspiracje Martina Bubera*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 160-168.

⁵⁷⁰ Bartosz Korzeniewski, op. cit., s. 30.

⁵⁷¹ Emmanuel Lévinas, *Etyka i nieskończony*, Kraków 1985 s. 49.

⁵⁷² Jan Kłoczkowski, op. cit., s. 8.

⁵⁷³ Ryszard Kapuściński, op. cit., s. 22, 27-29 i 54-61.

więc pytanie o to, czy filozofia dialogu może być ważnym postulatem w zglobalizowanym, wielokulturowym współczesnym świecie. Głos dialogików nadal pozostaje doniosły, ponieważ, jak uważa Barbara Skarga, filozofia Lévinasa to pewnego rodzaju ramy, które trzeba dopiero wypełnić⁵⁷⁴. Dialog, już i tak skomplikowany i pewien wyzwań, będzie jeszcze trudniejszy, choć – jak powiedzieliby dialogicy – nie niemożliwy⁵⁷⁵. Czy wobec tego dialog osób zamieni się w dialog kultur? Spotkanie zbiorowych podmiotów niesie ze sobą jednak pewne ryzyko: „dla dialogu im szerzej zarysowany zakres podmiotowych spotkań, tym gorzej. W tłumie ginie twarz Innego i rozmywa się odpowiedzialność, niknie troska. Będąc w bezpośrednim naprzeciw, trudniej zranić, a nawet zabić”⁵⁷⁶.

Pewnym tropem dla rozwiania tych wątpliwości może okazać się figura *trzeciego*. „Trzeci to w dyskursie Lévinasa symbol społeczeństwa – wszystkich podmiotów, które zasługują na specjalną uwagę ze względu na fakt, że mogą w każdej chwili stać się innymi, tzn. wejść w najistotniejszą, z punktu widzenia tego dyskursu, relację”⁵⁷⁷. Obecnie Trzeci może stać się Innym, Drugim z dużo większym prawdopodobieństwem niż kiedykolwiek wcześniej, zarówno w wyniku własnego wyboru jak i na skutek migracji, wojen itd. „Społeczny *trzeci* może bowiem stać się przedmiotem naszej sprawiedliwości dopiero wtedy, gdy w sposób względnie bezpośredni zagrożone są jego prawa”. W globalizującym się świecie zagrożone często prawa Trzeciego także wzywają Ja do odpowiedzialności. Figura Trzeciego wydaje się mieć zatem potencjał do zaimplementowania filozofii dialogu także współcześnie. Szczególnie, jeśli filozofię tę rozumieć jako filozofię nadziei – a to było postulatem dialogików, którzy podkreślali konieczność odpowiedzialnego życia ku przyszłości⁵⁷⁸.

Zauważalny brak rozwinięcia koncepcji Trzeciego⁵⁷⁹ rodzi wiele pytań – czy *Ja* i *Ty* to relacja samowystarczalna? A może obcość i odległość Trzeciego usprawiedliwia obojętność wobec niego? Lévinas uważa, że między Innym a Trzecim musi zostać wypracowane poczucie braterstwa – Inny to nie wszystko. To Trzeci przypomina, że odpowiedzialność musi być podejmowana na szerszą skalę⁵⁸⁰.

⁵⁷⁴ Ibidem, s. 29.

⁵⁷⁵ Warto jednak zaznaczyć, iż radykalność ich postulatów sprawia, że filozofii dialogu zarzuca się utopijność oraz to, że stając w kontrze do myśli zachodniej z jej imperialną ontologią w ogóle filozofią nie jest.

⁵⁷⁶ Urszula Kusio, *Dialog z Innym...* op. cit., s. 75.

⁵⁷⁷ Marcin Waligóra, *Etyczny projekt Emmanuela Lévinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” nr 6, 2008, s. 63.

⁵⁷⁸ Jan Kłoczowski, op. cit., s. 256.

⁵⁷⁹ Wojciech Zalewski, *Czy filozofia dialogu jest filozofią nadziei?*, s. 167.

⁵⁸⁰ Wojciech Zalewski, op. cit., s. 169.

Jako Inny Trzeci również rzuca wyzwanie Ja, nie musząc się wcale znajdować w bezpośredniej bliskości, na co wskazuje Tischner:

figura Trzeciego symbolizuje uniwersalizm fenomenu miłości. Trzecim jest każdy człowiek, niezależnie od tego, czy jest bliski czy daleki⁵⁸¹. Niekiedy Trzeci zawsze pozostanie daleko, jednakże w zglobalizowanym, wielokulturowym świecie jest potencjalnym-Ty, prawie-Ty, a świadomość jego istnienia implikuje odpowiedzialność, którą można odrzucić lub podjąć. Niezależnie od tego, czy Inny jest blisko czy daleko i czy jest bliski czy tak daleki kulturowo, że Ja go nie rozumie, „Inny tym różni się od rzeczy, że rzecz się „zjawia”, a i n n y się *wyraża*. Poza ciągiem wyrazów – ekspresji – ukazuje mi się wewnątrz i n n e g o⁵⁸².

Oryginalny pomysł na zastosowanie filozofii dialogu ma Anna Rossmannith, proponująca dialogiczną koncepcję prawa⁵⁸³. Autorka uważa, że „filozofia dialogu, poprzez swoje podkreślenie relacji międzyludzkiej, może być podstawą tworzenia unikalnej koncepcji prawa oraz stanowić perspektywę refleksji filozoficznoprawnej”⁵⁸⁴. Rossmannith stawia diagnozę, że relacja między etyką a prawem jest najbardziej palącym problemem filozofii prawa. Po II wojnie światowej, kiedy pozytywizm prawniczy spotkał się z szeroką krytyką, do głosu w refleksji nad prawem zaczęły dochodzić nurty niepozytywistyczne, jak np. hermeneutyka prawnicza czy komunikacyjna teoria prawa. Zastosowanie filozofii dialogu na gruncie myśli prawniczej byłoby kolejną, obiecującą innowacją. Przy czym Rossmannith nie chodzi o to, by prawo zostało podporządkowane etyce: dla niej prawo jest swoistą korektą do etyki. Badaczka argumentuje, że „sens prawa polega na znalezieniu racjonalnego punktu odniesienia – kryterium, dzięki któremu może dojść do usymetrycznienia relacji międzyludzkiej i tym samym do zdjęcia z niej radykalnego wymogu etycznego”⁵⁸⁵. Prawo uwzględniające etyczny stosunek do Innego, tak Drugiego, jak i Trzeciego, solidarność i postulowane przez Lévinasa braterstwo (nieograniczone tylko do jednostek i społeczności bliskich kulturowo) jest postulatem autorki. Prawo bowiem powinno służyć porozumiewaniu się społeczeństwa, a nie narzucaniu woli przez władzę⁵⁸⁶. Integracyjna funkcja prawa jest oraz dialog uwzględniający różnice to zresztą warunki konieczne do próby realizacji idei praw człowieka oraz tworzenia wspólnoty międzynarodowej.

⁵⁸¹ Ibidem, s. 171.

⁵⁸² Józef Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Znak, Kraków 2017, s. 31.

⁵⁸³ Anna Rossmannith., op. cit.

⁵⁸⁴ Ibidem, s. 14.

⁵⁸⁵ Ibidem, s. 26.

⁵⁸⁶ Ibidem, s. 357.

3.4.2. Wspólnota komunitarian – Amitai Etzioni, Charles Taylor, Michael Walzer

W 1991 roku w Stanach Zjednoczonych opublikowana zostaje *Komunitariańska Platforma Programowa*. Zwolennicy komunitarianizmu podkreślają wartość wspólnoty (począwszy od rodziny poprzez grupy wyznaniowe, zawodowe a skończywszy na przynależności do państwa) jako najważniejszą dla współczesnego świata zachodniego. Ich zdaniem, bez uwzględnienia roli wspólnoty niemożliwa jest ochrona i realizacja praw jednostek⁵⁸⁷. Według komunitarian poczucie przynależności do wspólnoty pozwala wykształcić nawyk samorządowy, świadomość nie tylko praw, ale i obowiązków oraz zrealizować postulat responsywności, czyli odpowiadania na potrzeby członków swojej wspólnoty. Komunitarianie podkreślają, że obrana opcja polityczna nie ma znaczenia w realizacji programu, jednak uważa się, że komunitarianizm (tudzież komunitaryzm) powstał w opozycji do liberalizmu i najbliższy jest amerykańskiemu republikanizmowi.

Zgodnie z założeniami komunitarianizmu moralność jest wypadkową wzorców danej kultury, wspólnych praktyk i pamięci:⁵⁸⁸ postulaty moralne inaczej będą brzmiały we wspólnotach kolektywnych, a inaczej w społeczeństwach indywidualistycznych. Komunitarianie są przeciwko rządowi większości, opowiadają się za silną demokracją⁵⁸⁹, w której zaangażowanie obywateli w życie polityczne będzie obejmować znacznie więcej powinności, aniżeli głosowanie w wyborach co kilka lat – proponowanym rozwiązaniem są np. częste referenda, a wartości, wokół których należy organizować życie społeczne winny spełniać określone kryteria⁵⁹⁰. Zaangażowanie w życie wspólnoty jest jednak kluczowe: „starożytni Grecy rozumieli to dobrze: osoba będąca bez reszty osobą prywatną jest jako obywatel stracona”⁵⁹¹, piszą komunitarianie, podkreślając konieczność lokalnych rozwiązań, zbędne jest przesuwanie zadań na wyższe poziomy życia społecznego (np. scedowanie zadań rodziców na szkoły), jeśli można je zrealizować bez angażowania szerszego grona osób.

Tak, w skrócie, prezentują się postulaty komunitarianizmu. Jest to jednak ogłęd pobeżny: w obrębie samego nurtu występuje ogromna rozpiętość stanowisk⁵⁹², od

⁵⁸⁷ Paweł Śpiewak (red.), *Komunitariańska Platforma Programowa. Społeczeństwo Responsywne: Prawa i Obowiązki* [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Aletheia, Warszawa 2004, s. 17.

⁵⁸⁸ Paweł Śpiewak (red.), *Poszukiwanie wspólnot* [w:] *Komunitarianie*, op. cit., s. 9.

⁵⁸⁹ Paweł Śpiewak (red.), *Komunitariańska Platforma Programowa*, op. cit., s. 19.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, s. 20.

⁵⁹¹ *Ibidem*, s. 23.

⁵⁹² Janusz Grygień, *W trosce o wspólnotę i demokrację. Henry Tam i komunitarianistyczny projekt polityczny* [w:] *Komunitaryzm. Nowy program polityczny i obywatelski*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 7. Biorąc pod uwagę złożoność problemu, nie podejmuję się kompleksowej analizy komunitarianizmu, zwłaszcza, że uczynili to m.in. wspomniani Henry Tam czy Paweł Śpiewak. Poruszam temat w zakresie koniecznym dla przedstawienia potencjału komunitarianizmu w zakresie praw człowieka.

prawicowych do lewicowych⁵⁹³, radykalnie antyindywidualistycznych, jak i takich, które indywidualizmu nie negują. Można się także zastanawiać, czy komunitarianizm jest alternatywą dla liberalizmu, czy jedynie jego korektą. Należy także odróżnić komunitarianizm filozoficzny od politycznego⁵⁹⁴. Filozoficzny komunitarianizm jest (oczywiście w uproszczeniu) skierowany przeciwko abstrakcyjnemu indywidualizmowi charakterystycznemu dla doktryn liberalnych. Najważniejsza dla liberałów wolność jednostki łączy się, zdaniem komunitarian z niebezpiecznie neutralnym stosunkiem w kwestiach moralnych oraz z relatywizmem. Oderwanie jednostki od wspólnoty skutkuje bowiem regresem moralnym, alienacją i w dłuższej perspektywie nie służy ani jednostce ani społeczeństwu. Niektórzy przedstawiciele komunitarianizmu utrzymują zresztą, że „indywidua nie mogą abstrahować od tradycji swoich wspólnot, skoro te są konstytutywne dla ich osobowości”⁵⁹⁵, a człowiek jest, podobnie jak Arystotelesowski *zoon politicon*, związany ze społecznością, w której żyje, jest zwierzęciem opowiadającym historię⁵⁹⁶, snuje narrację o sensie swojej egzystencji, co odbywa się w kontekście społecznym⁵⁹⁷.

Komunitarianie polityczni są mniej radykalni w swoich poglądach. Ich zdaniem związek komunitarianizmu z liberalizmem jest możliwy do pogodzenia, o ile taki liberalizm obejmowałby pewną dawkę interwencjonizmu: „zdrowy, rozsądny liberalizm jest tożsamy z wyważonym rozsądnym komunitarianizmem”⁵⁹⁸. Zwracają się przeciwko nieograniczonym praktykom korporacji. Polityka komunitarianistyczna ma na celu kształtować nastawienie jednostek poprzez stwarzanie ku temu instytucjonalnych możliwości, zwiększanie partycypacji obywateli w życiu politycznym, kształtowanie ich poczucia odpowiedzialności za wspólnotę, dzięki któremu polityka stanie się sposobem życia, „w jaki ludzie obdarzeni odmiennymi, ale plastycznymi naturami, oraz konkurencyjnymi, ale zachodzącymi na siebie interesami, mogą żyć razem nie tylko w imię wzajemnej, indywidualnej korzyści, ale także zysku wspólnoty jako

⁵⁹³ Henry Tam, *Komunitaryzm. Nowy program polityczny i obywatelski*, op. cit., s. 33.

⁵⁹⁴ Wśród konserwatywnych przedstawicieli komunitarianizmu filozoficznego wymienia się Alasdaira MacIntyre'a i jego zwolenników: George'a Carey'a, Kennetha Grasso i Normana Barry'ego. W skład komunitarian liberalnych wchodzi z kolei: Michael Walzer, Charles Taylor, William Galtson, Amy Gutmann, Will Kymlicka, Stephen Macedo, Allen Buchanan, Joel Feinberg, Gerald Dworkin i Amitai Etzioni. Trudno zaklasyfikować jednoznacznie Michaela Sandela oraz Benjaminą Barbera. Komunitarianie polityczni to z kolei Bellah, Tam, Atkinson, Frohen oraz Barber i Etzioni.

za: Janusz Grygieńć, op. cit.

⁵⁹⁵ Janusz Grygieńć, *Komunitaryzm...* op. cit., s. 11.

⁵⁹⁶ Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 385.

Paweł Śpiewak, op. cit. s. 9-11.

⁵⁹⁷ Janusz Grygieńć, *Komunitaryzm...* op. cit., s. 12.

⁵⁹⁸ Ibidem, s. 13-14.

całości”⁵⁹⁹. Taka polityka miałaby skutkować demokracją pełną, totalną. Solidarność, sprawiedliwość, inkluzywność, szeroka partycypacja, pluralizm i tolerancja oraz wspólnota oparta o nieprzymuszoną zgodę jednostek to wyznaczniki polityki komunitarianizmu⁶⁰⁰.

Przedstawiciele tego nurtu oskarża się o utopijność, jednak oni sami bronią się przed tym zarzutem:

Choć może wydawać się to myśleniem utopijnym, jesteśmy przekonani, że powstawanie na świecie coraz większej liczby społeczeństw opartych na zasadach mocnej demokracji daje nadzieje na wyłonienie się społeczności globalnej, która mogłaby w skoordynowany sposób radzić sobie z problemami dotyczącymi naszego gatunku jako całości: z wojną i konfliktami, z łamaniem fundamentalnych praw, z degradacją środowiska naturalnego oraz ze skrajną nędzą, która hamuje fizyczny, umysłowy i duchowy rozwój dzieci. Przedmiotem naszego komunitariańskiego zaangażowania możemy być na początek my sami oraz nasze rodziny, ale prowadzi ono nieuchronnie ku z dawna wymarzonej wspólnocie ludzkości⁶⁰¹.

Jako przykład komunitarystycznej wspólnoty wymieniana jest Szwajcaria, uznawana za model państwa zdecentralizowanego, komunitarian inspirują także kraje skandynawskie, Niemcy oraz Austria⁶⁰². Grygieńc za Henrym Tamem wymienia szereg inicjatyw w skali mikro, które również służą za przykład dla odnowy i umocnienia wspólnot, jak choćby brytyjskie programy *Together We Can* czy *Neighbourhood Management*, ruchy społeczne, takie jak NAAM w Afryce czy IN LOCO w Portugalii, wlicza także przedsiębiorstwa, które komunitarianistyczne postulaty realizują na gruncie ekonomii⁶⁰³.

Komunitarianie dowodzą, że postulowane przez nich uwzględnienie wspólnoty jest konieczne. Powodem jest zmieniająca się rzeczywistość, która, ich zdaniem, wymusza powrót do życia wspólnotowego pod groźbą negatywnego wpływu na życie społeczeństw, ale i jednostek. Przede wszystkim, życie we wspólnocie jest kluczowe dla poczucia spełnienia, jest potrzebą wręcz biologiczną⁶⁰⁴. Henry Tam opisuje rozwój komunitarianistycznej myśli, począwszy od Arystotelesa, wskazując na przełomowy i paradoksalny moment w historii współczesnej, kluczowy dla rozwoju komunitarianizmu w XX wieku. Chodzi o rok 1989

⁵⁹⁹ Benjamin Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for the New Age*, University of California Press, Berkeley 2003, s. 118.

⁶⁰⁰ Andrzej Szahaj, *Jaka wspólnota? [w:] Jaka wspólnotowość Polaków w XXI wieku?*, Alicja Dąbrowska-Nowacka (red.), Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Gdańsk 2010, s. 45-49.

⁶⁰¹ Paweł Śpiewak (red.), *Komunitariańska Platforma Programowa. Społeczeństwo Responsywne: Prawa i Obowiązki [w:] Komunitarianie. Wybór tekstów*, Aletheia, Warszawa 2004, s. 30.

⁶⁰² Janusz Grygieńc, op. cit., s. 25.

⁶⁰³ Ibidem, s. 25-28.

⁶⁰⁴ Henry Tam, op. cit., s. 45.

i upadek sowieckiego reżimu. Tam wskazuje, że zachodni model funkcjonowania społeczeństw wraz z ideałami demokracji, praw jednostkowych, indywidualnego rozwoju wydawał się jedyną i doskonale zresztą funkcjonującą alternatywą wobec dyktatury⁶⁰⁵. Jak podkreśla Tam, komunitarianie absolutnie nie zwracają się w stronę autorytaryzmu, dokonują jednak niezbędnej krytyki systemu kapitalistycznego, w którym koniunktura gospodarcza, wzrost i wartości materialne doprowadzają do erozji wspólnoty oraz takich problemów, jak niepewne zatrudnienie, niskie płace, marginalizacja jednostek z mniejszymi szansami, niechęć do zaangażowania w życie społeczne. „Poczucie bezsensu, braku możliwości zmiany porządku społecznego lub opresyjnej dystrybucji władzy powoduje powstawanie kultury wyrzutków”⁶⁰⁶. Komunitarianie dostrzegają, że deklaratywnie równe szanse w sensie ekonomicznym wcale nie zapewniają jednostkom równej wolności, a indywidualistyczny kapitalizm służy przede wszystkim elitom. Kierunek na ciągły, bezpardonowy wzrost gospodarczy, włącznie z prowadzeniem interesów z opresyjnymi reżimami, bogacenie się elit bez uwzględnienia sytuacji ubogich, niewykształconych czy też kwestii powszechnie doniosłej, a więc degradacji środowiska naturalnego, przynosi coraz więcej szkód i wymaga zmian. „Indywidualistyczny porządek świata bynajmniej nie zapewnia ochrony przed prześladowaniami autorytaryzmu – zapewnia raczej schronienie tym ciemieżcom, z którymi elity ekonomiczne mogą prowadzić korzystne interesy”, pisze Tam⁶⁰⁷.

Remedium na ten stan rzeczy miałyby być reforma praktyk społecznych i politycznych w myśl trzech zasad: wspólnego dociekania, wspólnych wartości oraz powszechnego uczestnictwa w decyzjach dotyczących społeczności. Komunitarianie postulują stworzenie wspólnot responsywnych oraz inkluzywnych – dotyczyć to ma wspólnot lokalnych, sąsiedzkich, zawodowych itd. Jak twierdzi Tam, komunitarianizm nie jest wcale ideologią konkurencyjną dla liberalizmu, ani też dla socjalizmu czy konserwatyzmu⁶⁰⁸. Jest oryginalną myślą proponującą praktyczne postulaty, których wcielenie w życie miałyby pozytywny wpływ na życie jednostek i społeczności poprzez działania takie jak:

informowanie i włączanie obywateli w działania rządu; nacisk na szkolne nauczanie wspólnych wartości i odpowiadających im obowiązków; położenie kresu wykorzystywaniu abstrakcyjnych praw przez osoby zagrażające pomyślności innych; przypisanie priorytetowego charakteru

⁶⁰⁵ Ibidem, s. 67-68

⁶⁰⁶ Ibidem, s. 40.

Analogicznie pisze Zygmunt Bauman w *Życiu na przemił*.

⁶⁰⁷ Ibidem, s. 42-43.

⁶⁰⁸ Ibidem, s. 70.

problemowi nazbyt nikłych możliwości zatrudnienia zarobkowego oraz zamiana podejścia indywidualistycznego na komunitarystyczne w stosunkach międzynarodowych⁶⁰⁹.

Etzioni jest bodaj największym optymistą wśród komunitarian. To jemu komunitarianizm zawdzięcza teorię aktywnego, responsywnego społeczeństwa. Etzioni pokłada duże nadzieje w społecznych działaniach oraz lokalnych i międzynarodowych debatach. Postuluje „zrównoważenie kwestii praw jednostek zaniebana kwestią troski o ich społeczne osadzenie”⁶¹⁰. Etzioni nawołuje do równowagi na wielu płaszczyznach: między demokratycznym niedoplanowaniem a totalitarnym nadplanowaniem⁶¹¹, między prawami jednostki a dobrem wspólnym, między indywidualizmem a ładem społecznym, między konsumpcją a konsumeryzmem, między liberalizmem a kolektywizmem, między ujednolicającą asymilacją a ekstremalnym multikulturalizmem. Autor *Aktywnego społeczeństwa* stawia tezę, że remedium na współczesne bolączki demokracji liberalnych jest stworzenie społeczeństwu celów wyższych aniżeli produkcja i konsumpcja dóbr⁶¹².

Etzioni definiuje wspólnotę jako grupę jednostek, charakteryzujących się wzajemnymi emocjonalnymi stosunkami oraz dzielących w jakimś stopniu te same wartości, normy i znaczenia⁶¹³. Tak zarysowana wspólnota obejmuje określone podmioty, które przynależą do niej poprzez swoją narodowość, wyznanie, miejsce zamieszkania itd., natomiast nie może być mowy, twierdzi Etzioni, o wspólnocie ludzi jako takich z powodu mnogości historii, kultur, tożsamości.

Aktywne społeczeństwo, a więc takie, którego członkowie są zaangażowani tak emocjonalnie, jak poprzez podejmowane działania na rzecz wspólnoty, w której żyją, to ideał postulowany przez Etzioniego. Ideał trudny do urzeczywistnienia z powodu niskiej zdolności do zmiany w społeczeństwach demokratycznych oraz niekonsekwencji i braku responsywności w społeczeństwach totalitarnych. Jako przykład wspólnot rokujących Etzioni wymienia m. in. kraje skandynawskie⁶¹⁴. Aktywność społeczna to dążność do sprawowania kontroli nad otaczającą rzeczywistością, a na aktywną orientację składają się: samoświadomości i poinformowani aktorzy, jeden lub więcej celów wyznaczonych do realizacji oraz dostęp do

⁶⁰⁹ Ibidem, s. 331.

⁶¹⁰ Aneta Gawkowska, *Aktywne społeczeństwo a komunitaryzm według Amitaia Etzioniego* [w:] Amitai Etzioni, *Aktywne społeczeństwo. Teoria procesów społecznych i politycznych*, przeł. Stanisław Burdziej, NOMOS, Kraków 2012, s. 10.

⁶¹¹ Amitai Etzioni, *Guiding Social Change* [w:] Etzioni A. i Ehrensaft P (red.), *Anatomies of America. Sociological Perspectives*, London: Macmillan, s. 409.

⁶¹² Andrzej Lubowski, *Kupuj mniej, uwolnij się. Z Amitaiem Etzionim, twórcą komunitaryzmu, rozmawia Andrzej Lubowski*, „Gazeta Wyborcza”, Magazyn Świąteczny 24-26 grudnia 2011, s. 20-23.

⁶¹³ Amitai Etzioni, op. cit, s. 34.

⁶¹⁴ Ibidem, s. 6.

środków nacisku/władzy, które pozwalają na zresetowanie kodu społecznego⁶¹⁵. Dla Etzioniego aktywność społeczna to atrybut grupy, nie pojedynczych jednostek, ponieważ tylko zbiorowości są w stanie przekształcać zastaną rzeczywistość i to dopiero dzięki wspólnemu działaniu zmienia się osobowość poszczególnych jednostek. Oznacza to, że energia publiczna stymuluje energię prywatnych podmiotów, nie odwrotnie. Jednocześnie autor zaznacza, że postulowane przez niego społeczeństwo aktywne nie jest bynajmniej zorientowane ekskluzywnie, wręcz przeciwnie: Etzioni wieszczy rychły upadek państw narodowych, powstanie wspólnoty ponadnarodowej oraz obywateli aktywnych w perspektywie kosmopolitycznej⁶¹⁶. Aby uniknąć konfliktów między społecznościami, w tym także wojen, konieczne jest przejście od „plemiennego systemu międzynarodowego do systemu opartego na wspólnocie”⁶¹⁷, w której system jest silniejszy niż zorientowane trybalistycznie jednostki. Warto także podkreślić, że aktywność podmiotu nie ma być pozbawiona komponentu intelektualnego – autor zwraca uwagę na potencjalne niebezpieczeństwo takiej ewentualności. Aktywne społeczeństwo ma czerpać z swoistej równowagi między myślą, a działaniem, akcentując to drugie.

Etzioni budowanie aktywnego, responsywnego społeczeństwa upatruje w nieustannym tworzeniu konsensu, który, w odróżnieniu od kompromisu, ilustruje wspólnie wypracowane stanowisko, nie zaś minimalną zgodę skonstruowaną drogą ustępstw. Choć autor uznaje konflikt za podstawowy fakt życia społecznego i jest świadom, że trudno mówić o czymś takim jak ogólna wola, a kompromis jest często narzucaniem słabszym woli silniejszych, to staje na stanowisku, że istnieje wzorzec wspólny, a „funkcjonujące społeczeństwa posiadają mechanizmy, które z rozbieżnych woli swych członków wytwarzają pewną wolę wspólną, która – w warunkach, jakie trzeba określić – faktycznie odzwierciedla, choć w różnym stopniu, wolę wszystkich jego członków”⁶¹⁸. Teoria kierownictwa społecznego, którą w swojej książce rozwija Etzioni, ma być pomocna w dotarciu do tego, w jaki sposób zarządzać aktywnością społeczności, aby budować konsens powstały w oparciu o wolę członków danej wspólnoty.

Etzioni zdaje się naprawdę wierzyć w możliwość narodzin aktywnego społeczeństwa, w przeobrażenie jego struktury na zasadzie reakcji łańcuchowej: kiedy zbiorowość na jednym

⁶¹⁵ Ibidem, s. 24.

⁶¹⁶ Ibidem, s. 32.

⁶¹⁷ Ibidem, s. 503.

Etzioni uczula na zjawisko alienacji płynącej z rozwijających się technologii wojennych, zwłaszcza jeśli chodzi o broń termojądrową. Świadomość przynależenia do globalnej wspólnoty może potencjalnie obniżyć ryzyko użycia takiej broni.

⁶¹⁸ Amitai Etzioni, op. cit., s. 400.

poziomie się zaktywizuje, doprowadzi to do aktywizacji kolejnego poziomu⁶¹⁹. Czemu zaś miałyby służyć aktywność wspólnoty? Etzioni odpowiada wręcz w duchu liberalizmu: „nieograniczonej, autentycznej, wyedukowanej ekspresji nieprzymuszonych członków społeczeństwa”, będącej przeciwieństwem pasywnej publiczności⁶²⁰. Jak jednak zauważa Aneta Gawkowska, Etzioni nie precyzuje, w jaki sposób miałyby dojść do rozwoju responsywnych społeczeństw, a jego koncepcji można zarzucić nie tylko nadmierny optymizm, ale także pewną naiwność, choćby co do zanikania państw narodowych⁶²¹. Zauważa też sprzeczności w *Aktywnym społeczeństwie*, takie, jak założenie o braku woli powszechnej przy jednoczesnym twierdzeniu, że można mówić o pewnych wyznacznikach woli wszystkich członków wspólnoty czy wyzwoleniu jednostek, ale tylko w zbiorowości. Gawkowska podejmuje jednak próbę usprawiedliwienia Etzioniego, a przynajmniej wskazania na źródła jego nadmiernego być może optymizmu: monumentalne *Aktywne społeczeństwo* napisane zostało w latach sześćdziesiątych, wydane w legendarnym 1968 – pasuje więc do nastawienia ówczesnych aktywistów

Charles Taylor, przedstawiciel komunitarian, rozpatruje współczesne wspólnoty Zachodu w kontekście nowoczesności, jednakże nie jako pojedynczego zjawiska, ale jako wielości. Taylor stawia tezę o trzech wielkich przekształceniach nowoczesności: narodzinach ekonomii, sfery publicznej oraz wymyśleniu ludu jako nowej zbiorowej podmiotowości, a wszystko to było możliwe dzięki ukształtowaniu się określonego imaginarium społecznego⁶²². „Zachodnia nowoczesność jest ściśle powiązana z pewnym typem społecznego imaginarium, a różnice pomiędzy wielością dzisiejszych nowoczesności powinny być pojmowane w kategoriach odrębnych imaginariów społecznych”⁶²³ – pisze Taylor. Kluczowa jest, zdaniem autora, nowa koncepcja porządku moralnego, która wpłynęła na ukształtowanie się pozostałych, stosunkowo nowych zjawisk należących do imaginarium Zachodu. Początków narodzin nowej wizji moralności upatruje Taylor w XVII-wiecznych projektach Grocjusza i Locke’a, głoszących, że ludzie są rozumni, posiadają też instynkt społeczny, wobec czego powinni ze sobą współpracować, gdyż leży to w ich własnym interesie. Nie są to nowe intuicje, tyle że, zwiększyła się intensywność, z jaką członkowie społeczeństwa wpływają na siebie

⁶¹⁹ Ibidem, s. 605.

⁶²⁰ Ibidem, s. 34.

⁶²¹ Aneta Gawkowska, op. cit., s.21.

⁶²² Charles Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Znak, Kraków 2010, s. 195.

⁶²³ Ibidem, s. 9.

nawzajem⁶²⁴. To, że nowy porządek moralny jest wymagający nie jest dla Taylora niczym dziwnym – utrzymuje on, że pewne idee, choć początkowo wydają się utopijne, powstają i rozwijają się dlatego, że w sprzyjających okolicznościach są możliwe do urzeczywistnienia⁶²⁵. *Novum* stanowi to, że nowoczesne koncepcje ładu społecznego odnoszą się do ludzi, już nie do Boga, co nie znaczy, że są pozbawione ontycznego wymiaru – „indywidualizm i wzajemna korzyść są tym, co pozostaje po odrzuceniu dawnych religii i metafizyki”⁶²⁶.

Nowy porządek normatywny determinuje szacunek oraz usługi, jakie podmioty świadczą sobie nawzajem, a priorytetem w jego realizacji są bezpieczeństwo oraz dobrobyt, do którego dążą zorganizowane społeczeństwa⁶²⁷. Tworzenie społeczeństwa dla wzajemnych korzyści jest jednak, jak dowodzi Taylor, czymś stosunkowo nowym. Choć dziś wydaje się jedyną możliwą opcją, to jeszcze niedawno całe grupy ludzi były z imaginarium społecznego wyłączone: prawa wyborcze kobiet jeszcze do XIX wieku nie mieściły się w powszechnym wyobrażeniu świata zachodniego. To we wspólnocie, jej historii, tradycji i kulturze drzemią więc eksplanacje dla dzisiejszego stanu rzeczy, mimo że „wyparcie dawnych form komplementarności uznajemy za erozję wspólnoty jako takiej”⁶²⁸. Doświadczenie rozpadu wspólnoty nie świadczy jednak o tym, że współcześnie człowiek obchodzi się bez przynależności do określonych grup społecznych.

Taylor formułuje cztery tezy, które składają się na nowoczesne imaginarium społeczne i jego „redakcje”: teoria praw i prawomocności rządów to odzwierciedlenie pierwotnej idealizacji porządku wzajemnej korzyści; wzajemne świadczenie usług dla wzajemnej korzyści możliwe jest dzięki istnieniu społeczeństwa politycznego; prawa jednostki wraz z najważniejszą ideą wolności stanowią podstawę i uzasadnienie funkcjonowania społeczeństwa politycznego; wszystko to powinno być zapewnione wszystkim członkom społeczeństwa w równym stopniu⁶²⁹. Warto zaznaczyć, że koncepcja społecznego imaginarium i teoria społeczna to nie to samo: Taylor, tłumacząc, dlaczego posługuje się terminem *imaginarium*, utrzymuje, że skupia się na wyobrażeniach ludzi, a nie na kategoriach teoretycznych, które są często domeną elit, tymczasem imaginarium społeczne to

wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności podzielanego przez szerokie grupy społeczne (...), sens zwykłych oczekiwań,

⁶²⁴ Ibidem, s. 14.

⁶²⁵ Ibidem, s. 44-45.

⁶²⁶ Ibidem, s. 30.

⁶²⁷ Ibidem, s. 24.

⁶²⁸ Ibidem, s. 29.

⁶²⁹ Ibidem, s. 31-35.

jakie mamy wobec siebie, rodzaj wspólnego rozumienia umożliwiającego realizację zbiorowych praktyk, które tworzą nasze życie społeczne (...), pewną wiedzę o tym jak dostosowujemy się do siebie, kiedy działamy wspólnie⁶³⁰.

Imaginarium społeczne od idealizacji do urzeczywistnienia staje się możliwe nie tylko dzięki wyobrażeniom, ale także praktykom społecznym, które je urealniają. Teoria też jest nie bez znaczenia choć, jak zaznacza Taylor, właściwa jest wąskim grupom jednostek, to jednak ma wpływ na imaginariusz społeczny, przenika je i przekształca⁶³¹. A zatem imaginariusz społeczny powstaje dzięki wyobrażeniom danej wspólnoty, praktykom społecznym oraz teorii, która staje się dla owych praktyk kontekstem.

Podobnie jak nie ma jednego imaginariusza społecznego oraz jednej nowoczesności, nie ma też jednej wspólnoty. Taylor dokonuje próby rekonstrukcji nowoczesnego imaginariusza społecznego Zachodu, uczuła jednak, że nie wszędzie proces ten przybiera jednakowe formy. Imaginariusz społeczny ma swoje źródło w kulturze, historii i tradycji danej wspólnoty, a Zachód nie powinien uzurpować sobie prawa do bycia miarą innych imaginariów. Zdaniem autora nie chodzi o niwelowanie różnic pomiędzy cywilizacjami – one zostają, ale nie uniemożliwiają zbliżania się wspólnot do siebie oraz wzajemnej nauki. Taylor postuluje „prowincjonalizację” Europy: Zachód nie jest bowiem jedynym paradygmatem nowoczesności i być może „koniec końców uznamy go za jeden z wielu modeli, prowincję wielokształtnego świata, który – mamy nadzieję (a nawet trochę wbrew nadziei) – wyłoni się w sposób uporządkowany i pokojowy”⁶³². Tylko pod takim warunkiem, zdaniem autora, możliwy będzie proces budowania wzajemnego zrozumienia.

Michael Walzer, plasujący się raczej po stronie lewicy, jest sceptyczny jeśli chodzi o stworzenie globalnej wspólnoty powodowanej tymi samymi pobudkami, kierującej się tymi samymi wartościami. Brak recepty na globalny sukces nie sprawia jednak, że Walzer popada w pesymizm. Myśliciel podejmuje próbę stworzenia maksymalnie skutecznego rozwiązania przy założeniu minimalnych warunków. Rezultatem jest przedstawiony w książce *Moralne maksimum, moralne minimum* projekt moralności opierającej się na lokalnych uwarunkowaniach, jednakże przekładającej się na sytuacje makrospołeczne na tyle, na ile jest to możliwe. Warto przy tym zaznaczyć, że jednostki nie kierują się dwoma rodzajami moralności: jest to ta sama moralność, ale wyznaczająca sposób działania podmiotu w zależności od kontekstu, oparta jednak na tych samych wartościach.

⁶³⁰ Ibidem, s. 37-38.

⁶³¹ Ibidem, s. 46.

⁶³² Ibidem, s. 262.

Czym jednak jest Walzerowskie moralne minimum i moralne maksimum? W zakresie „maksymalnie moralnym” podmiot odnosi się do członków swojej wspólnoty, dzielących te same wartości, podejmujących zbliżone aksjologicznie wybory. Moralność minimalna (rozrzedzona) to natomiast zakorzeniony w maksymalnej (gęstej) moralności sposób postępowania w stosunku do Innych. Aby wyjaśnić swoje rozumienie moralności, w której moralność maksymalna wyłania się z minimalnej, Walzer cytuje Orwella: „Czy nigdy nie uderzyło was to, że każdy otyły człowiek nosi w sobie chudzielca tak jak w każdym bloku marmuru, jak to mówią, tkwi posąg?”⁶³³. Projekt uniwersalnej, ogólnoludzkiej moralności jest natomiast zdaniem Walzera skazany na porażkę, ludzkość nie ma bowiem ani wspólnej tradycji ani wspólnej pamięci, a więc niczego, co by ją powszechnie spajało. „Moralny odpowiednik esperanto prawdopodobnie jest niemożliwy”⁶³⁴ – pisze Walzer.

Zdaniem Walzera dualizm jest immanentną cechą każdej moralności, pojęcia moralne mają swoje maksymalne i minimalne znaczenie⁶³⁵. Na przykładzie pojęcia sprawiedliwości czy prawdy przekonać można się, że choć są to wartości wspólne wszystkim kulturom, to każda z nich nieco inaczej wypełnia je treścią. Innymi słowy, sprzeciw wobec tyranii politycznej jest właściwy wszystkim kulturom, ale poszczególne wspólnoty mogą mieć inne pomysły na to, jak postulat ten zrealizować. Ich treść wywodzi się z tradycji, przekonań i pewnych określonych praktyk społecznych urzeczywistnianych przez daną wspólnotę losu. Walzer nie dewaluuje moralności minimalnej, a więc tej, która wyraża się poprzez pragnienie sprawiedliwości, lecz bez sprecyzowania, co miałyby ono znaczyć dla danej wspólnoty. Przeciwnie: „to ta moralność jest bliższa prawdy. Niewiele jest rzeczy istotniejszych niż minimalne rozumienie *prawdy* i *sprawiedliwości*. W dyskursie moralnym to, co rozmyte, związane jest z tym, co intensywne, z kolei to, co gęste, idzie razem z zastrzeżeniami, kompromisem, złożonością i różnicą zdań”⁶³⁶. Oznacza to, że dzięki dzielonym powszechnie ideom np. sprawiedliwości, możliwe jest w ogóle dyskutowanie jej na lokalnym poziomie i definiowanie, co sprawiedliwość oznacza w praktyce dla członków danej wspólnoty.

Moralność Walzera jest więc dwojaka – ogólnoludzka (minimalna) oraz partykularna (maksymalna):

Spółeczeństwa w konieczności są czymś partykularnym, ponieważ posiadają członków, wspomnienia, członków ze wspomnieniami nie tylko ich własnymi, ale również

⁶³³ George Orwell, *Brak tchu*, przeł. Bartłomiej Zborski, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2012, s. 30.

⁶³⁴ Michael Walzer, op. cit., s. 22.

⁶³⁵ Michael Walzer, *Moralne maksimum, moralne minimum*, przeł. Joanna Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s.16-17.

⁶³⁶ Ibidem, s. 19.

dotyczącymi wspólnego życia. Ludzkość - przeciwnie - ma członków, ale nie ma pamięci, więc nie ma również historii ani kultury, ani też zwyczajowych praktyk, żadnych swojskich sposobów życia ani świąt, ani wspólnego rozumienia społecznych dóbr. Ludzkim jest mieć to wszystko, ale nie ma jednego ludzkiego sposobu na ich posiadanie. Jednocześnie członkowie różnych społeczeństw, ponieważ są ludźmi, mogą nawzajem uznawać swoje sposoby bycia, odpowiadać na wezwanie o pomoc, uczyć się od siebie nawzajem, a (czasami) maszerować w nie swoich demonstracjach⁶³⁷.

Oba rodzaje moralności pełnią swoje funkcje. Minimalna dostarcza krytycznej perspektywy, pozwala weryfikować, czy w danej wspólnocie nie dochodzi do elementarnego pogwałcenia wspólnych, minimalnych zasad. Jednakże, choć „krytyka z konieczności prowadzona jest z punktu widzenia tej czy innej gęstej moralności”⁶³⁸, to Walzer przestrzega przed przykładaniem własnej miary do innych wspólnot, przed nadmierną ingerencją w maksymalną moralność Innego. „Pewne rzeczy, które dla nas są uciskiem nie są tak traktowane gdzie indziej”⁶³⁹ – tłumaczy Walzer. Myśliciel podaje przykład masakry na placu Tian’anmen, twierdząc, że byłby gotów wyrazić solidarność z chińskimi studentami, ale byłaby to gotowość zbudowana na moralności minimalnej. Uważa, że jeżeli Chiny zdecydowałyby się na ustrój demokratyczny, idea tej demokracji powinna być chińska, nie zachodnia⁶⁴⁰.

Walzer podkreśla, że każda wspólnota powinna iść własną drogą, a teoria maksymalistyczna jest niemożliwa do szerszego zaaplikowania, nie aspiruje do bycia powszechną zasadą, pozostaje możliwa na szczeblu lokalnym, zwłaszcza w czasie, kiedy mimo globalizującego się świata odradzają się plemiona oraz wspólnoty narodowe. Autor przestrzega przed imperialną dominacją i wskazuje, że jedynym sposobem, by jej uniknąć jest pozwolenie na serię separacji dążących do niej bytów politycznych, stwierdzając, że istnieje wiele możliwych do wyobrażenia układów między dominacją i detrybalizacją⁶⁴¹. Przenikliwa analiza Walzera porusza także trudne wątki podbitych przed wiekami narodów, których prawa z czasem były podważane nie dlatego, że zło, które ich spotkało jest unieważniane, lecz dlatego, że na skutek przemian spowodowanych podbojem niemożliwe jest przywrócenie tubylczym ludom ich wcześniejszej niezależności, gdyż, jak pisze Walzer, stały się czymś

⁶³⁷ Ibidem, s. 22.

Przykład z demonstracją nawiązuje do marszu w 1989 w Pradze, który Walzer oglądał w tv. Rozumiał hasła, które Czesi nieśli na transparentach, w jakiś sposób się z nimi utożsamiał i mógłby maszerować z nimi, choć wiedział, że czym innym prawdopodobnie byłaby sprawiedliwość dla niego, a czym innym dla losowego Czecha biorącego udział w tej demonstracji.

⁶³⁸ Ibidem, s. 23.

⁶³⁹ Ibidem, s. 28.

⁶⁴⁰ Ibidem, s. 65.

⁶⁴¹ Ibidem, s. 73-74.

między podbitym narodem a narodową, etniczną albo religijną mniejszością. Należy im się coś więcej niż równe prawa obywatelskie, jakiś rodzaj zbiorowej samorządności, ale co dokładnie miałyby to oznaczać w praktyce, zależy od tego, ile siły pozostało w ich własnych instytucjach i w jaki sposób angażują się w życie większości społeczeństwa⁶⁴².

Moralne maksimum, moralne minimum porusza też problem podzielonej tożsamości, która, zdaniem autora, jest konstruktem pozytywnym. Złożona tożsamość (np. jednocześnie Amerykanin, Żyd, wykładowca, homoseksualista) jest możliwa jednak tylko w warunkach bezpieczeństwa. Jest to argument za tym, żeby pokój był powszechnym dążeniem, ponieważ złożona tożsamość chroni przed fundamentalizmem: „kiedy moja zaściankowość jest zagrożona, wtedy jestem całkowicie, fundamentalnie zaściankowy: Serb, Polak, Żyd (czarny, kobieta, homoseksualista) i nic ponad to”⁶⁴³. Mnogość tożsamości gwarantuje, zdaniem Walzera, bezpieczniejszy świat.

Komunitarianizm jest ciekawą propozycją podkreślającą rolę wspólnoty i jej wpływ na jednostkę, wskazującą, aby wzorców postępowania, tak obecnych, jak i przyszłych, szukać w kulturze danej społeczności. Idee komunitariańskie spotykają się także z krytyką: wśród zarzutów stawianych myślicielom tego nurtu jest choćby „nostalgiczna tęsknota za małymi, zżyтыми wspólnotami, których nie sposób odtwarzać”⁶⁴⁴. Oczywiście, nie znaczy to, że nie ma mowy o istnieniu niewielkich społeczności czy nawet plemion, jednakże zanikają one w globalizującym się świecie i można raczej przypuszczać, że ta tendencja się utrzyma. Co prawda komunitarianie postulują tworzenie wspólnot inkluzywnych, taką społeczność jednak trudno zaprojektować, a historia uczy, że na drugim biegunie wspólnotowości, przywiązania do tradycji i do wartości podzielanych przez daną społeczność może mieszkać nacjonalizm, ksenofobia, rasizm itd. Potencjalna opresyjność wspólnot, zarówno w stosunku do swoich członków jak i wobec Innych, stawia pod znakiem zapytania to, czy w ogóle warto je odtwarzać⁶⁴⁵.

Tam przedstawia inne zarzuty wobec komunitarianizmu: nadmierne przywiązanie do tradycji, niechęć do innowacji czy nacisk na jednorodność i totalne posłuszeństwo wobec zastanego modelu życia. Stara się jednak rehabilitować projekt komunitarian, wskazując, że „błędne jest przekonanie, zgodnie z którym komunitaryści są przychylni wszystkiemu, co tylko kojarzy się z życiem wspólnotowym”⁶⁴⁶ oraz że jednostka siłą rzeczy musi uczestniczyć

⁶⁴² Ibidem, s. 75.

⁶⁴³ Ibidem, s. 83.

⁶⁴⁴ Henry Tam, op. cit., s. 293.

⁶⁴⁵ Ibidem.

⁶⁴⁶ Ibidem.

w jakiejś formie życia wspólnotowego, aby rozwijać się kulturowo, lingwistycznie i moralnie. Warto jednak podkreślić, że nie sposób wystosować konstruktywnej krytyki komunitarianizmu jako takiego, ponieważ myśliciele należący do tego nurtu wysnuwają bardzo różne idee odnośnie do tego, w jaki sposób wspólnota determinuje życie jednostki i w jaki sposób społecznością można zarządzać, aby służyło to tak wspólnocie, jak i jej członkom. Tam zaznacza, że podmioty często mają poczucie przynależności do wielu wspólnot, które łączą się ze sobą horyzontalnie i wertykalnie. Choć zależy to rzecz jasna od kontekstu, często bywa tak, że mniejsze wspólnoty oddziałują na większe i odwrotnie: na przykład społeczność uniwersytecka jako taka ma wpływ na życie studentów na poszczególnych kampusach i odwrotnie. Takie sprzężenie zwrotne stanowi uprawomocnienie projektów komunitarian we współczesnym świecie. Tam pisze zresztą, że odpowiedzialność za kondycję społeczeństw leży w gestii nie tylko państwo narodowe, ale także transnarodowe instytucje polityczne i wielkie organizacje⁶⁴⁷.

Choć więc wśród zalet komunitarianizmu niewątpliwie wymienić można postulat zaangażowania obywateli w życie wspólnot, a aktywne, inkluzywne i responsywne społeczeństwo jest ideą, dla której urzeczywistnienia warto podejmować wysiłki, to jednak należy uświadomić sobie, że stworzenie takiego społeczeństwa na szerszą skalę (nie mówiąc o globalnej) jest z góry skazane na porażkę. „Minimalizm nie wytworzy maksymalizmu, nawet w dobie częstych spotkań z innym”⁶⁴⁸ – pisze Walzer. Do podobnych wniosków dochodzi Grygieńć, który mimo poparcia dla idei partycypacji obywatelskiej i deliberacji utrzymuje, że są one możliwe do pogodzenia jedynie na lokalnym szczeblu, co „zmniejsza doniosłość komunitaryzmu jako projektu modyfikacji demokracji liberalnej”⁶⁴⁹. Grygieńć twierdzi, że idea włączania członków wspólnoty w jej życie, eliminacja niewiedzy, krótkowzroczności i egoizmu jest słuszna i potrzebna, tyle że nie do zaimplementowania na większą skalę. Autor wskazuje na „inkluzywność, upełnomocnienie, lokalny wymiar, pluralizm, solidarność, edukację obywatelską i deliberacyjny charakter”⁶⁵⁰ jako wyznaczniki wspólnoty komunitarystycznej. Wszystko to jest istotne dla efektywnego funkcjonowania społeczności, wobec czego wartości te winny być kształtowane instytucjonalnie, dostarczając rzetelnych informacji i umiejętności ich wykorzystywania w praktyce. Grygieńć zwraca uwagę zarówno na potencjał, jak i zagrożenia włączenia laików w deliberację: z jednej strony nie mają oni

⁶⁴⁷ Ibidem, s. 301.

⁶⁴⁸ Michael Walzer, op. cit., s. 30.

⁶⁴⁹ Janusz Grygieńć, *Wspólnota responsywna czyli jaka? Komunitaryzm wobec problemu partycypacji politycznej*, „Prakseologia” nr 158, t.2/2016, s. 75.

⁶⁵⁰ Ibidem, s. 80.

wystarczającej wiedzy, aby podejmować decyzje, z drugiej, inaczej niż eksperci mogą dostarczać autentycznej perspektywy, nieopartej na wyidealizowanych modelach. Poziom lokalny jest jednak tym właściwym, ponieważ kwestie choćby krajowe mogą być dla obywateli zbyt abstrakcyjne⁶⁵¹. Przeanalizowawszy mocne i słabe strony komunitarianizmu Grygieńc konkluduje, iż jest on jedynie nieznaczną korektą liberalizmu, niesie z sobą ryzyko partykularyzmu grup interesu i nie rozwiązuje większości współczesnych społecznych problemów, które wykraczają poza lokalny kontekst, a postulowany przez komunitarian nadzór społeczny to przejaw nadmiernego optymizmu wobec elastyczności politycznej agendy⁶⁵².

A jak komunitaryzm ma się do praw człowieka? Zastosowanie teorii komunitariańskich (ale i idei liberalnych) w problematyce praw człowieka analizuje Kazimierz Sosenko. Jak twierdzi, intuicyjnie uznać można, że „liberalizm opowiada się zdecydowanie za prawami obywatelskimi i politycznymi, komunitarianizm zaś bardziej eksponuje prawa gospodarcze i socjalne niż prawa chroniące wolność jednostek”⁶⁵³. Sosenko uczula jednak, że nie można jednoznacznie przyjąć takiego stanowiska właśnie przez wzgląd na mnogość projektów tak komunitariańskich, jak i liberalnych. Autor przypomina o trzech generacjach praw człowieka (a więc kolejno: prawach osobistych i politycznych, prawach ekonomicznych i socjalnych oraz prawach solidarnościowych). Szczególnie wiele uwagi poświęca prawom drugiej generacji, ukazując wiele wątpliwości odnośnie do możliwości ich powszechnej implementacji w polityce poszczególnych państw – jak choćby brak zasobów do zabezpieczenia tych praw czy w ogóle konieczność brania przez państwo odpowiedzialności za dobrobyt obywateli, a jeśli tak, to w jakim kształcie. Sosenko pokazuje, jak, w pewnym uogólnieniu, na powyższe kwestie zapatrują się przedstawiciele tak liberalizmu, jak i komunitarianizmu. Zauważa niebagatelne zasługi liberalizmu dla praw pierwszej generacji oraz dążeń w kierunku „zaprowadzenia porządku politycznego i gospodarczego opartego na wolności negatywnej, czyli wolności od przymusu ze strony państwa”⁶⁵⁴. Przyznaje pewną oryginalność także myśli komunitariańskiej, która akcent kładzie na dobre życie wspólnoty i nieredukowalności dóbr wspólnych do dóbr jednostkowych. Jednocześnie niekonięcznie wyrzeka się indywidualizmu, wolności słowa czy tolerancji – podobnie, jak liberałowie wcale nie muszą negować wartości wspólnoty na życie jednostek. Obu perspektyw nie można jednak oczywiście zrównoważyć, ponieważ różni je

⁶⁵¹ Benjamin Barber, *Strong Democracy. Participatory politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press, 1984, s. 229.

⁶⁵² Janusz Grygieńc, op. cit., s. 92-93.

⁶⁵³ Kazimierz Sosenko, *Komunitarianizm i liberalizm. Uwagi w związku z prawami człowieka*, „Prakseologia” nr 158, t.2/2016, s. 54.

⁶⁵⁴ Ibidem, s. 63.

podejście do pozycji indywiduum wobec społeczności, a spór między liberalizmem i komunitarianizmem jest niemożliwy do naukowego rozstrzygnięcia⁶⁵⁵.

3.4.3. Ponad dialog i wspólnotę – deliberacja Jürgena Habermasa

Wśród filozofów współczesnych proponujących rozwiązania z zakresu myśli politycznej, mających przybliżyć świat do realizacji idei praw człowieka nie sposób nie wymienić Habermasa. Przywołanie go w tym miejscu może nasuwać dwie wątpliwości: dlaczego nie pojawił się on przed propozycjami komunitarian choć na to mogłaby wskazywać chronologia oraz dlaczego brak w moich rozważaniach bardzo istotnego projektu, do którego Habermas się (krytycznie) odnosi, a mianowicie teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa⁶⁵⁶. Nim więc nastąpi próba rekonstrukcji postulatów Habermasa, należy udzielić wyjaśnień odnośnie do powyższych kwestii.

Po pierwsze więc, zarówno przedstawiciele komunitarianizmu, jak i Habermas publikowali swoje dzieła w tym samym okresie – druga połowa XX i początek XXI wieku⁶⁵⁷. Jednakże to Habermas częściej odnosi się w swoich publikacjach do komunitarystycznych propozycji (np. Taylora czy Walzera) niż odwrotnie. Poza tym rozpatrując ich postulaty i porównując je z projektami liberalnymi dokonuje analizy i podejmuje próbę wytyczenia trzeciej ścieżki, łączącej idee komunitarystyczne, republikańskie oraz indywidualistyczne, liberalne. Z konieczności więc niemiecki myśliciel pojawia się w rozważaniach później.

⁶⁵⁵ Ibidem, s. 73.

⁶⁵⁶ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.

Trudno streścić Rawlowską teorię sprawiedliwości w jednym przypisie, aby jednak przedstawić *clou* jego koncepcji należy przytoczyć najważniejsze informacje dotyczące jej: Rawls jest kontraktualistą, opowiada się więc za umową społeczną (w tym wypadku zawiązywanej przez jednostki należące do tego samego pokolenia, z uwzględnieniem potomstwa). Tytułowa sprawiedliwość odnosi się do stanu rzeczy, w którym wszyscy mają zapewnione takie same możliwości. Rawls wyróżnia dwie zasady sprawiedliwości: 1. Każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich; 2. Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania i jednocześnie b) aby były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans.

Zasady te mają zastosowanie do modelowej sytuacji, nazwanej przez Rawlsa sytuacją pierwotną (analogiczną do stanu natury), w której jednostki dopiero dogadują się co do kształtu społeczności, którą tworzą. Przeszkadza im w tym tzw. zasłona niewiedzy, a więc brak danych co do tego, aby wiedzieć, jak zachowają się w określonej, niemożliwej obecnie do przewidzenia sytuacji. Jednostki nie mogą dążyć do sprawiedliwości ani do realizacji partykularnych interesów, ponieważ nie mają pojęcia o tym, jakie kryteria będą musiały być w przyszłości spełnione, aby faktycznie można było mówić o sprawiedliwej strukturze społecznej.

⁶⁵⁷ Przywołani na łamach niniejszej rozprawy komunitarianie swoje dzieła wydawali w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku (*Aktywne społeczeństwo* Etzioniego – 1968r, *Moralne maksimum, moralne minimum* Walzera – 1994r, *Nowoczesne imaginariusium społeczne* Taylora – 2004r). W tym samym okresie publikuje Jürgen Habermas (*Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* – 1962r, *Teoria działania komunikacyjnego* – 1981r, *Faktyczność i obowiązywanie* – 1992r, *Uwzględniając Innego* – 1996r).

Z kolei Rawls potraktowany zostaje nieco lapidarnie z trzech przyczyn: ponieważ jest przedstawicielem omówionego już wcześniej kontraktualizmu, ponieważ zarówno Rawls, jak i Habermas zwracają się w stronę polityki deliberatywnej⁶⁵⁸ (z czego Habermas czyni to kompleksowo i deliberację mianuje jednym z głównych swoich postulatów) i wreszcie ponieważ z ogromnej puli współczesnych myślicieli podnoszących bez- lub pośrednio problematykę praw człowieka z powodu ograniczeń formalnych i niemożności oraz bezcelowości eksplorowania poszczególnych wątków w nieskończoność podejmują próbę wyboru propozycji najbardziej oryginalnych i adekwatnych w rozważaniach dotyczących praw aspirujących do powszechnej ważności.

Habermas bierze pod uwagę wady i zalety zarówno republikanizmu, jak i liberalizmu w odniesieniu do współczesnych wielokulturowych ponadnarodowych jednostek i „obywateli społeczeństwa światowego, którzy niepostrzeżenie zostali połączeni w niedobrowolną wspólnotę ryzyka”⁶⁵⁹. W swojej filozofii podkreśla wagę solidarnej odpowiedzialności (także za Innego jako jednego z nas) i uniwersalizmu wrażliwego na różnice, które nie muszą być zniesione – wspólnota może być otwarta dla wszystkich, pomimo różnic. Polityka uznania i deliberacji stanowi ważny punkt w myśli politycznej Habermasa. W poszukiwaniu stabilności w nowoczesnym państwie Habermas sprawdza kolejno swoje postulaty, którymi są: sfera publiczna, idealna sytuacja komunikacyjna, teoria działania komunikacyjnego, suwerenność ludu i legitymizacja i polityka deliberatywna, tworząc koncepcję demokracji deliberacyjnej. Niemiecki myśliciel proponuje racjonalność publiczną, a więc czynienie z rozumu pożytku

⁶⁵⁸Habermas polemizuje z Rawlsem, w dziele pt. *Uwzględniając Innego* poświęca temu osobny rozdział. Niemiecki myśliciel pisze, że „kontraktualizm z góry wyklucza aspekt solidarności, odnosi bowiem pytanie o normatywne uzasadnienie systemu sprawiedliwości bezpośrednio do interesów jednostki – i przy tym przedstawia moralność z obowiązków na prawa. (...) Umowa społeczna wynika z idei, że każdy dobrowolny kandydat na członka wspólnoty musi mieć racjonalny motyw, by dobrowolnie stać się jej uczestnikiem i podporządkować się odpowiednim normom i procedurom”.

Jürgen Habermas, *Uwzględniając Innego*, op. cit., s. 27.

Pod adresem teorii kontraktualnych stawia dwa zarzuty: „1. zrównanie kwestii moralnych z kwestiami politycznej sprawiedliwości zrzeczenia podmiotów podlegających wspólnemu prawu ma tę wadę, że na tej podstawie nie można uzasadnić równego szacunku dla każdego, a więc moralności uniwersalistycznej (...); 2. Hobbesizm bezskutecznie zмага się ze znanym problemem gapowicza, który angażuje się we wspólną praktykę tylko z zastrzeżeniem, że przy sprzyjającej okazji będzie mógł uchylić się od stosowania się do uzgodnionych norm” – brak możliwości uzasadnienia zobowiązań. Do tego dochodzi problem sankcji uwewnętrznionych – Habermas uważa, że poczucie winy czy wstydu to uczucia nieracjonalne i nie istnieją żadne przesłanki ku temu, żeby podmiot chciałby je czuć – racjonalne traktowanie wyrzutów sumienia nie jest logicznie możliwe, wobec czego „tak jak od moralnych uczuć sympatii i odrazy nie prowadzi prosta droga do racjonalnego ze względu na cel uzasadnienia obowiązków, tak samo kontraktualistycznego uzasadnienia porządku normatywnego nie da się wywieść z uczuć zinternalizowanej dezaprobaty”.

Ibidem, s. 28.

Habermas, inaczej niż Rawls, uważa, że nie istnieje stały depozyt prawd, które społeczność odkrywa, ale że są porządek społeczny opiera się o stałą negocjację uwzględniającą dany kontekst.

⁶⁵⁹ Jürgen Habermas, *Uwzględniając Innego*, PWN Warszawa 2009, s. 9.

publicznego. Warunkiem do tego miałyby być istnienie autentycznej sfery publicznej, wolnej od politycznie narzucanych rozwiązań, oddolnie kształtowanej przez obywateli na drodze komunikacji. Habermas jest przeciwko „roszczeniowej obojętności”⁶⁶⁰. By jednak można było stworzyć wolną, niesfabrykowaną sferę publiczną konieczna jest komunikacja między podmiotami – i tu Habermas przedstawia idealną sytuację komunikacyjną, której warunkiem jest symetryczność w dyskursie, a więc równe szanse w wyrażaniu argumentów i w ogóle w samym uczestnictwie. Istotna jest także intencja podmiotów, a więc życzliwa nadzieja na wypracowanie konsensusu. „W każdym razie idealna sytuacja komunikacyjna jest pewną językową konceptualizacją tradycyjnych idei wolności, równości i sprawiedliwości, jej faktyczne urzeczywistnienie zaś pewnym ideałem, którego realizacja nie może zostać z góry wykluczona”⁶⁶¹ – pisze o propozycji Habermasa Andrzej Szahaj. Choć jednak jest to założenie idealizacyjne, ponieważ w praktyce rzadko kiedy wszystkie te warunki zostają spełnione, to Habermas przekonuje, że nie jest to sytuacja nierealna, może występować jako presupozycja, założenie o kształcie toczony rozmowy⁶⁶².

W *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas pisze o wspólnym wypracowywaniu, odkrywaniu prawdy, nie może być ona narzucana przez żadną ze stron, musi polegać na wspólnych przekonaniach. „Dochodzenie do porozumienia jako *telos* tkwi w ludzkim języku”⁶⁶³ – przekonuje Habermas. Pomóc ma w tym uzasadniałość twierdzeń w sferze publicznej oraz posiadanie przez uczestników rozmowy kompetencji komunikacyjnej, czyli umiejętności nie tylko formułowania swoich wypowiedzi gramatycznie i logicznie, ale również uzasadniania ich co do prawdziwości, szczerości i normatywnej słuszności⁶⁶⁴. Wszystkie te postulaty stawia Habermas w następstwie tezy o tym, że sfera publiczna jest nieautentyczna, zależna od politycznych wpływów, a społeczeństwo traktowane jest w niej nie jako podmiot, a przedmiot, podczas gdy to społeczeństwo powinno być upodmiotowione, a światy życia⁶⁶⁵ jednostek powinny móc komunikować się ze sobą.

⁶⁶⁰ Jürgen Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. Wanda Lipnik, Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2007, s. 383.

⁶⁶¹ Andrzej Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 201.

⁶⁶² Jürgen Habermas, *On the Pragmatics of Social Interaction Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 1984, s. 102.

⁶⁶³ Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. Andrzej Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, t. I, s. 475.

⁶⁶⁴ Rafał Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 105.

⁶⁶⁵ Świat życia – czyli *Lebenswelt* – według fenomenologii jest to świat przeżywany przez podmiot, pojmowany przez niego jako świat realny.

Wszystko to zawiera się w Habermasowskim postulacie deliberacji, który polega także na konfrontowaniu ze sobą przeciwnych racji czy tematów kontrowersyjnych. Nie jest jednak tak, że Habermas pozostawia komunikację jedynie w gestii pojedynczych podmiotów, które oddolnie przystępują do procesu deliberacji. Jak pisze Habermas:

Teoria dyskursowa uzależnia powodzenie polityki deliberatywnej nie od obywatelstwa zdolnego do kolektywnego działania, lecz od instytucjonalizacji odpowiednich procedur i założeń komunikacyjnych, jak i od współgrania zinstytucjonalizowanych debat z nieformalnie wytwarzanymi publicznymi opiniami. Proceduralizacja suwerenności ludu i powiązanie systemu politycznego z peryferyjnymi sieciami politycznej sfery publicznej zgadzają się z obrazem społeczeństwa zdecentrowanego⁶⁶⁶.

Przedstawione dotychczas propozycje Habermasa to pewien przekrój przez jego koncepcje rozwijane w drugiej połowie XX stulecia. Ich syntezę znaleźć można w pozycji *Uwzględniając Innego*, gdzie niemiecki myśliciel podsumowuje swoje najważniejsze intuicje. To właśnie tu zastanawia się on także nad możliwością realizacji idei praw człowieka, zarówno w perspektywie wewnątrzpaństwowej, jak i globalnej. Habermas wychodzi od komentarza do *Wiecznego pokoju* Kanta, aktualizując myśl królewieckiego filozofa. Przypomina najważniejsze założenia Kanta, kładąc akcent na cel, dla którego wieczny pokój i światowe obywatelstwo leży w interesie nas wszystkich. Jest to przede wszystkim cel negatywny: położenie kresu wojnom, których najstraszniejszą konsekwencją jest spustoszenie krajów, okropności gwałtów, zdziczenie obyczajów i rozpowszechnianie fałszywych informacji⁶⁶⁷. Habermas zwraca uwagę na to, że Kant myślał przede wszystkim o konfliktach ograniczonych przestrzennie, nie zaś choćby o wojnach światowych, jakie poznał XX wiek i ich ponurymi konsekwencjami wraz z eksterminacją ludności na czele. Wraz z postępem technologicznym wojny zmieniły zakres na niemal nieograniczony – podobnie zresztą jak pokój. Wobec tego, inaczej niż w czasach Kanta, przestępstwem są już nie tylko określone czyny popełniane podczas wojny, ale samo jej wszczęcie. Kantowski projekt kongresu wolnych państw ma z kolei ten mankament, że brak mu permanencji innej, niż moralna, podyktowana przez rozum – ta zaś, jak pokazała historia, nie jest wieczna. Przykładem niepowodzenia takiego zrzeszenia jest Liga Narodów, związana jedynie moralnymi skłonnościami państw, za to bez uregulowania prawnego w postaci odpowiedniej konstytucji.

⁶⁶⁶ Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. Adam Romaniuk, Roman Marszałek, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005 s. 317.

⁶⁶⁷ Jürgen Habermas, *Uwzględniając...*, s. 168.

Habermas analizuje także trzy wymienione przez Kanta przesłanki mające służyć idei wiecznego pokoju. Są to: 1. pokojowa natura republik, 2. wspólniająca moc handlu światowego i 3. funkcja polityczna sfery publicznej⁶⁶⁸. Frankfurtczyk przyznaje, że są to czynniki obalone przez wydarzenia XX wieku, jednocześnie jednak drzemie w nich pewien potencjał. Pokojowa natura republik została obalona przez ideę narodu, której Kant nie znał jeszcze w kształcie, jaki przybrała w XIX wieku, a jakim był (i jest) nacjonalizm. Z drugiej strony, demokratyczne republiki wprawdzie nie prowadzą mniejszej ilości wojen, ale są w nich mniej brutalne. Światowy handel istotnie jednoczy, nie jest to jednak zjednoczenie wynikające z pobudek moralnych, skłaniających podmioty do pokoju, ile raczej z chciwości i chęci pomnażania zysków. Tu także Habermas wymienia następstwa, których Kant nie mógł przewidzieć: spowodowany rozwojem kapitalizmu konflikt klas społecznych oraz rosnący wpływ wielkich korporacji, transnarodowych koncernów i prywatnych banków na sytuację polityczną. Nadzieje pokładane w sferze publicznej nie są płonne, choć komunikacja w skali globalnej z pozycji światowej wspólnoty raczej możliwa nie jest. Habermas jednak przywołuje wydarzenia, które uruchomiły ponadnarodową sferę publiczną (wojna w Wietnamie i nad Zatoką Perską), dzięki czemu nacisk wywierany na politycznych graczy miał wpływ na ich dalsze decyzje.

Wobec propozycji Kanta Habermas wysuwa tezę o konieczności przeformułowania projektu obywatelstwa światowego. Pewnymi krokami do tego celu jest powołanie ONZ⁶⁶⁹, brak jest jednak skutecznej władzy wykonawczej służącej temu, aby egzekwować to, co Powszechna Deklaracja Praw Człowieka obiecuje, póki co bowiem istnieje rozdziew między literą norm praw człowieka a ich wypełnianiem⁶⁷⁰. Pokój i prawa człowieka są jednak pewnego rodzaju procesem, który trwa w czasie i dynamicznie się zmienia pod wpływem coraz to nowych sytuacji, takich jak rozwój nowoczesnych technologii, zagrożenia klimatyczne, terroryzm i inne czynniki, tworzące współczesną wspólnotę ryzyka. Habermas uważa, że Narody Zjednoczone muszą wobec tego wypracować trojaki konsens, na który składałyby się wspólna historyczna świadomość nierówności oraz normatywna zgoda na prawa człowieka⁶⁷¹.

Habermas nie łądzi się co do tego, że wieczny pokój w globalnej skali będzie możliwy, jednak mimo to proponuje pewne rozwiązania, które mogą tę ideę w jakimś stopniu

⁶⁶⁸ Ibidem, s. 173.

⁶⁶⁹ Habermas jednak krytycznie podchodzi do faktu, że ONZ nie posiada własnych sił zbrojnych, a mocarstwa wchodzące w skład Rady Bezpieczeństwa mają prawo weta, dzięki czemu mogą blokować niekorzystne dla siebie z punktu racji stanu decyzje.

⁶⁷⁰ Jürgen Habermas, *Uwzględniając...*, s. 183-184.

⁶⁷¹ Ibidem, s. 186.

urzeczywistnić. Niemiecki myśliciel występuje z koncepcją proceduralistyczną, czyli wspomnianą już wcześniej polityką deliberatywną, która miałaby być trzecią (obok republikanizmu i liberalizmu) ścieżką, przejmującą i integrującą niektóre ich elementy. Habermas podejmuje się analizy myśli republikańskiej i liberalnej, wyliczając kluczowe różnice oraz wady i zalety rozwiązań mieszczących się w tych nurtach⁶⁷². Biorąc pod uwagę wszystkie te czynniki tworzy własną koncepcję, którą tłumaczy w następujący sposób:

Pojęcie polityki deliberatywnej uzyskuje odniesienie empiryczne dopiero wtedy, gdy bierzemy pod uwagę różnorodność form komunikacyjnych, w których wspólna wola kształtuje się nie tylko na drodze *etycznego samoporozumienia*, lecz także poprzez wyważenie interesów i *kompromis*, poprzez *racjonalny ze względu na cel* wybór środków, *uzasadnienie moralne* i *prawne* badanie spójności. (...) Teoria dyskursu przyjmuje elementy obu stron [republikanizmu i liberalizmu] i integruje je w pojęciu idealnej procedury dla debatowania i podejmowania uchwał. Ta *demokratyczna procedura* ustanawia wewnętrzny związek między *negocjacjami*, *dyskursami zmiernymi do samoporozumienia* i *dyskursami na temat sprawiedliwości*, i uzasadnia domniemanie, że w tych warunkach osiąga się rozumne bądź uczciwe rezultaty. Przez to rozum praktyczny cofa się z płaszczyzny uniwersalnych praw człowieka lub konkretnej etyczności określonej wspólnoty i przenosi się na płaszczyznę owych reguł dyskursu i form argumentacji, które czerpią swą treść normatywną z ważnościowej podstawy działań ukierunkowanych na porozumienie, a ostatecznie ze struktury komunikacji językowej⁶⁷³.

Kształtowanie opinii i woli, instytucjonalizacja sprzyjających temu procedur, integrująca moc solidarności, zdecentralizowane społeczeństwo, wolnościowa kultura polityczna, autonomiczne sfery publiczne i podejmujące inicjatywy stowarzyszenia, a w dalszej dopiero kolejności pieniądź i władza administracyjna – wszystko to, zdaniem niemieckiego filozofa, może przysłużyć się demokracji, pokojowi oraz prawom człowieka, wobec czego jest to kierunek, w którym warto podążać.

Habermas rozważa także współczesną sytuację Zachodu, w szczególności Europy. Zwraca uwagę na dwie sprzeczne tendencje, wykluczające zupełnie jakąkolwiek alternatywę: z jednej strony odradzanie się państwa narodowego i nacjonalizmu, a z drugiej projekt Stanów Zjednoczonych Europy⁶⁷⁴. Choć Unia Europejska jest bliska transnarodowej demokracji, dużym problemem ku temu jest jednak brak konstytucjonalizacji prawa międzynarodowego,

⁶⁷² Jürgen Habermas, *Uwzględniając...*, s. 237-243.

⁶⁷³ Ibidem, s. 243-244.

⁶⁷⁴ Jürgen Habermas, *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*, przeł. Andrzej Kaniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014, s. 8-9.

w tym także praw człowieka: „To kosmopolityczne roszczenie oznacza, że rola praw człowieka nie może sprowadzać się do moralnej krytyki niesprawiedliwych stosunków wysoce rozwarstwowanego społeczeństwa światowego. Prawa człowieka potrzebują zinstytucjonalizowania w ukonstytuowanym politycznie społeczeństwie światowym”⁶⁷⁵. Habermas pisze o realistycznej utopii praw człowieka, uzasadnionych po kantowsku ludzką godnością, która to kategoria, zdaniem frankfurczyka, zyskała właściwe znaczenie dopiero wskutek XX-wiecznych kataklizmów, także w sensie prawnym, zyskując (przynajmniej teoretycznie) ważność absolutną. Badacz podkreśla dwojakie oblicze praw człowieka: moralną treść i formę pozytywnoprawną. Twórcą zaś i adresatem praw są obywatele, którym Habermas stawia niejako warunek stworzenia i utrzymania porządku politycznego ufundowanego na owych prawach, zaznaczając przy tym, że walka o uznanie kontestatorskich przecież praw człowieka nierzadko ma rewolucyjny, daleki od pokojowego charakter, a ich realizacja w praktyce pozostawia wrażenie pewnego nienasycenia⁶⁷⁶.

Frankfurczyk wskazuje na jeszcze jeden impas oprócz moralnej treści i docelowo pozytywnej formy praw człowieka: póki co są one możliwe jedynie w partykularnym państwie narodowym, jednocześnie wykraczając roszczeniowo poza narodowe granice, a stworzenie społeczeństwa światowego, poza tym, że mało realne, byłoby także kreowaniem bytu pospólnego, podobnego państwu. Nie znaczy to jednak, że urzeczywistnienie idei praw człowieka jest skazane na porażkę – Habermas stawia diagnozę na tyle silnej świadomości idei tych praw w myśli człowieka Zachodu, że nawet realizowane fragmentarycznie pozostaną pewnym moralnym i prawnym wezwaniem, na które trzeba będzie w jakiś sposób odpowiedzieć:

Każde odesłanie ubiegającego się o azyl, dokonujące się za zamkniętymi drzwiami lotniska, każda wywracająca się łódź – z uciekającymi od nędzy – na śródziemnomorskim szlaku pomiędzy Libią a wyspą Lampedusa, każdy strzał przy płocie granicznym z Meksykiem, to kolejne zakłócające spokój pytanie do obywateli świata zachodniego. Wraz z pierwszą deklaracją praw człowieka został ustanowiony pewien standard, który dla uciekinierów, popadłych w nędzę, wykluczonych, znieważonych i poniżonych, może stanowić inspirację i budzić w nich świadomość, że ich cierpienie nie ma charakteru zdarzenia naturalnego, będącego wynikiem zrzędzenia losu. Wraz z pozytywizacją pierwszego spośród praw człowieka wytworzyło się pewne *prawne zobowiązanie* do realizowania naddatkowych treści natury moralnej - zobowiązanie, które wryło się w pamięć całej ludzkości. Prawa

⁶⁷⁵ Ibidem, s. 11.

⁶⁷⁶ Ibidem, s. 29 i 34-35.

człowieka stanowią z tego właśnie względu pewną *realistyczną utopię*, gdyż nie mają już odmalowanymi w społecznych utopiach obrazami kolektywnego szczęścia, lecz ten cel idealny, jakim jest sprawiedliwe społeczeństwo, wpisują w instytucje samych państw konstytucyjnych⁶⁷⁷.

Mimo diagnozy o trudności, czy wręcz niemożliwości realizacji Kantowskiego projektu światowego obywatelstwa, Habermas z właściwym sobie nachyleniem ku przynajmniej zmierzaniu do postulowanych idei konstatuje, że wspólnota kosmopolityczna w jakimś kształcie tworzyć będzie się na przykładzie Unii Europejskiej, jako ponadpaństwowa asocjacja obywateli i narodów, a państwa członkowskie w ostateczności dysponowałyby środkami prawowitego użycia przemocy⁶⁷⁸. A zatem, wspólnota taka miałaby być pewnym wyważeniem między obywatelami państw, a obywatelami świata. Taka podwójna perspektywa miałaby być wiążąca dla ewentualnego światowego parlamentu⁶⁷⁹.

Myliłby się jednak ten, kto uważałby Habermasa za optymistę. Frankfurczyk jest wyczulony na niesprawiedliwość społeczną, uderzającą przede wszystkim w bezbronnych i ubogich, którzy najbardziej potrzebują praw człowieka i płacą najwyższą cenę za ich fragmentaryczną realizację, „twardą walutą, jaką jest ich codzienna egzystencja”⁶⁸⁰. I chociaż winą za taki stan rzeczy trzeba obwiniać kapitalizm, to jednocześnie, jak twierdzi Habermas, po 1989 roku niemożliwe jest odejście od niego. Trzeba jednak będzie kontrolować dynamikę kapitalizmu, zmierzać w stronę jego zrównoważenia, w czym również miałaby pomóc deliberacja.

I choć projekt Habermasa może wydawać się utopijny (lub, jak on sam by powiedział: realistycznie utopijny) w tym sensie, że trudno wyobrazić sobie deliberację jako kompletne rozwiązanie problemów z zakresu prawa, polityki i życia społecznego, to jednak Habermasowi nie chodzi o sytuację idealną. Polityka jest dlań raczej sferą cywilizowanej debaty, ścierania się odmiennych poglądów i interesów niż obszarem, w którym można wypracować w stu procentach takie rozwiązanie, które byłoby zadowolające zawsze i dla wszystkich. Spory stanowią istotę życia społecznego – nie tyle więc należy dążyć do ich wyeliminowania, ile raczej zastanowić się, jak sprawić, by chciano się spierać, przy jednoczesnym uwzględnianiu Innego.

⁶⁷⁷ Ibidem.

⁶⁷⁸ Ibidem, s. 104.

⁶⁷⁹ Habermas idzie zresztą dalej – wymienia wiążące standardy minimalne, które miałyby być realizowane przez odnowione Zgromadzenie Ogólne, z polityką praw człowieka na czele.

Ibidem, s. 105-106.

⁶⁸⁰ Ibidem, s. 119

Podsumowanie

Rozdział stanowi próbę rekonstrukcji filozoficznych podstaw praw człowieka. Z pewnością nie dotyka wszystkich zjawisk, wydarzeń historycznych, nurtów myślowych, które miały wpływ na ukształtowanie i dążenie do realizacji tej idei. Omówienie akurat tych stanowi oczywiście odzwierciedlenie mojej badawczej decyzji, popartej jednak przytoczonymi publikacjami autorów będących autorytetami w tej dziedzinie. Rezultatem jest przekrój poprzez etykę myślicieli starożytnych, oświeceniowy kontraktualizm, judeochrześcijańską kategorię godności osoby ludzkiej i propozycje współczesne: filozofię dialogu, komunitarianizm i Habermasowską deliberację.

Habermas uważa, że obecnie prawa człowieka realizowane są fragmentarycznie⁶⁸¹, co jest także jedną z tez niniejszej pracy. Rozdział poświęcony filozoficznym podstawom praw człowieka wieńczy konkluzja, zgodnie z którą filozofia nie rozwiązuje problemu, ponieważ tradycja i kultura danej wspólnoty nie przekłada się na prawa powszechnej ważności, a próby dojścia do rozwiązania wykraczającego poza lokalne uwarunkowania zdają się być skazane na porażkę. Filozofia wskazuje cel, ale nie wyposaża w środki, gdyż twierdzenia metaetyczne nie znajdują prawomocnego przełożenia. Jako statyczna i ogólna filozofia pozwala na namysł odnośnie tego, jak g e n e r a l n i e przedstawia się problem praw człowieka, jednak rozwiązania ontologiczne i metaetyczne słabo przekładają się na konkretne sytuacje, a więc ogólne zasady rozmiągają się ze szczegółowymi przypadkami. Zarówno prawo, jak i filozofia – mimo niebagatelnego wkładu w rozwój praw człowieka – mają mankamenty. Habermas podsumowuje je tak:

prawnicy mają ten przywilej, że rozważają kwestie normatywne ze względu na sprawy, w których ma zapaść postanowienie; ich myślenie jest ukierunkowane na zastosowanie. Filozofowie uchylają się od tej decyzyjnistycznej presji; jako współcześni ideom klasycznym, które rozciągają się na ponad dwa tysiąclecia, pojmują siebie bezceremonialnie jako uczestników wiecznej rozmowy⁶⁸².

Należy więc mieć świadomość słabości dotychczasowych rozwiązań i nie ustawać w poszukiwaniu nowych, być może lepszych i bardziej skutecznych, nie należy zapominać o historii łamania praw człowieka w już powojennej rzeczywistości świata zachodniego. Nie można także odwracać oczu od przypadków łamania tych praw obecnie. Przeszłość, w której

⁶⁸¹ Jürgen Habermas, *Rzecz o kondycji...*, op. cit., s. 156.

⁶⁸² Ibidem, s. 225.

dokonywało się pogwałcenie praw człowieka stanowi ważną lekcję, teraźniejszość zaś nie tylko odzwierciedla współczesny, dynamiczny kontekst, ale formułuje też pilny apel o działanie i wzywa do odpowiedzialności.

Rozdział 4

Prawa człowieka – kontrowersje

Wyrokowanie bez rozumienia nie przybliży nas do sedna sprawy. Potępienie bez rozumienia prowadzi do ślepej uliczki prymitywnego obstawania przy swoim. A także odwrotnie: rozumienie bez potępienia może ewentualnie prowadzić do podatności na wpływy i obojętności. Być może więc połączenie rozumienia i osądzania - na rzecz jasności i konceptów takich jak „zgoda na rzeczywistość” – byłaby jakimś wyjściem, przynajmniej w związku z coraz większym oddaleniem?

Christian Maier

Część I

Koncepcja praw człowieka

Wprowadzenie

W komentarzu do Hume’owskich *Badań dotyczących zasad moralności* Marek Pyka pisze, że

jednym z najtrudniejszych problemów teoretycznych w etyce jest problem uzasadnienia teorii moralnej. Jednym z najtrudniejszych problemów praktycznych jest natomiast sytuacja konfrontacji – gdy za wyznawane normy moralne trzeba płacić określoną cenę⁶⁸³.

Oba te problemy spotykają się w temacie praw człowieka. Z jednej bowiem strony, bywa tak, że prawa te trudno uzasadnić tak, aby pełniły funkcję, jaką deklarują w samej nazwie, a więc były prawami ludzi. Niełatwo zadekretować propozycje etyczne czy metaetyczne, podobnie jak aksjologiczne. Z drugiej strony natomiast, trud czy ograniczenia w przekuwaniu teorii na praktykę jest w prawach człowieka tym, co spotyka się z największą krytyką. Nie ulega wątpliwości, że przez stulecia sytuacja praw ludzkich zmieniła się diametralnie, jednakże nadal nie są one tym, do czego aspirują – prawami powszechnej ważności. Wydaje się więc, że dopóty przypadki łamania praw człowieka będą występowały, dopóty prawa te będą na celowniku

⁶⁸³ Marek Pyka, Posłowie w Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, op. cit., s. 148.

organizacji między- i pozarządowych, polityków, aktywistów oraz zwykłych ludzi, a punkt widzenia każdej z tych grup będzie różnił się w zależności od ich indywidualnych interesów.

Po przedstawieniu globalizacji jako kontekstu dla współczesnej debaty dla praw człowieka, zarysowaniu historii kształtowania się idei praw ludzkich zarówno od strony filozoficznej, jak i prawnej, rozdział prezentuje ujęcie krytyczne, akcentujące niewystarczalność dotychczasowych rozstrzygnięć. Prawa człowieka zaprezentowane są jako standardy jedynie deklaratywne, czego ilustracją są współczesne przypadki łamania owych praw. Pod lupę brane są także organizacje pozarządowe, które mimo wykonywania ogromnej pracy, jedynie zalecają skutki. Ważna jest tutaj także ciemna strona pomocy humanitarnej jako czynnika potęgującego problemy w stabilizacji sytuacji w miejscach konfliktu. Wszystko to prowadzi do pytania, czy prawa te są rzeczywiście prawami każdego człowieka czy jedynie prawem silniejszego oraz czy walka o władzę przeniosła się ze świata zachodniego na jego peryferia i teren gospodarek wschodzących.

Niewystarczalność dotychczasowych rozwiązań, „naiwność” prawa naturalnego, przeakcentowanie czynnika miejsca przez pozytywizm prawniczy, konflikty, podczas których pomoc organizacji międzynarodowych stojących na straży praw człowieka była jedynie pozorna, ale także imperializm praw człowieka oraz skutki ich implementowania (podważanie zasadę suwerenności, rozmywające się poczucie obowiązku i odpowiedzialności, niemądre pretensje prywatne i absurdalna wiarę w prawo do szczęścia oraz wolność używana do złych celów) – wszystko to prowadzi do podania w wątpliwość samej koncepcji praw człowieka jako projektu wymagającego korekty, aktualizacji i zmiany perspektywy. Przyjmowanie praw człowieka za przedsięwzięcie z sukcesem realizowane z skali globalnej jest błędne. Podobnie jednak błędne i beznadziejne jest oczekiwanie recepty na taki sukces. Prawa człowieka są realizowane fragmentarycznie, a ich egzekwowanie zależy od wielu czynników, z kontekstem kulturowym oraz partykularnym interesem możnowładców na czele.

Jednak to, że idei tej nie można zrealizować kompleksowo, nie oznacza, że należy ją porzucić. Sytuacja, w której prawa wszystkich ludzi są przestrzegane jest trudna do wyobrażenia i wręcz niebezpieczna – dotychczas takie obietnice składali twórcy projektów utopijnych, które okazywały się zmieniać w dystopie lub po prostu w reżimy. Być może zatem należy odejść od ujęcia statycznego praw człowieka jako projektu już (z)realizowanego, za który odpowiedzialność ponoszą politycy, aktywiści i międzynarodowe organizacje na rzecz ujęcia dynamicznego, w którym prawa te będą projektem wymagającym nieustannej debaty, korekty i mądrych wysiłków jak najszerzej publiczności.

4. 2. #Prawaczłowiekatonieideologia?

W roku 2019 polscy użytkownicy Facebooka mogli użyć nakładki na zdjęcie profilowe, głoszącej, że prawa człowieka to nie ideologia. Opcja taka pojawiła się w odpowiedzi na dyskryminującą politykę państwa wobec społeczności LGBT+. Z drugiej strony, prawa człowieka bywają krytykowane właśnie jako ideologia – zachodnia i lewicowa. Warto więc zastanowić się, czy prawa człowieka są ideologią, a jeśli tak, to czy jest to powodem do ich arbitralnej krytyki. Tej dokonują m.in. Paweł Bała i Adam Wielomski⁶⁸⁴. Autorzy stawiają tezę, jakoby istniała indoktrynacja w duchu praw człowieka, a te przedstawiane były jako odwieczne, uniwersalne i oczywiste. Osoby zaś dokonujące krytyki samej idei praw człowieka trafiają do grona *filozofów wyklętych*⁶⁸⁵, ponieważ łamią swojego rodzaju tabu i automatycznie postrzegani są jako wrogowie praw ludzkich, czy wręcz orędownicy ich łamania. Autorzy zarzucają (choć nie jest jasne komu) sakralizację i mitologizację praw człowieka, a samo ich dowodzenie ma być traktowane jako „świętokradztwo i zamach na laicki dogmat”⁶⁸⁶. Nazywają prawa człowieka świecką religią, „laicką i antropocentryczną ideologią”⁶⁸⁷. Krytyce poddają także demokrację, będącą narzędziem dla praw człowieka, choćby poprzez stwierdzenie, że „dziś nawet wojny wypowiedzi się w celu *demokratyzacji* wrogiego państwa i zaprowadzenia tam reżimu, który zadba o prawa człowieka mieszkańców podbitego kraju”⁶⁸⁸, a przy tym „państwa demokratyczne zdolne są do popierania niedemokratycznych reżimów”⁶⁸⁹. Prawa człowieka mają być, ich zdaniem, „ideologiczną treścią demokracji”⁶⁹⁰. Stawiają tezę, że prawa człowieka, pierwotnie będące koncepcją prawną, przerodziły się obecnie w ideologię czy wręcz rodzaj kultu.

Bała i Wielomski odtwarzają genezę praw człowieka, dowodząc, że nie są one wcale odwieczne, a mają charakter historyczny, wobec czego nie mogą rościć pretensji do uniwersalności. Piszą o trzech generacjach praw człowieka, zaznaczając, że zbyt daleko idące prawa II generacji, czyli prawa socjalne, stają w sprzeczności z prawami I generacji, czyli podmiotowymi. Roszczenia wobec państwa dotyczące zabezpieczenia bytowego siłą rzeczy bowiem prowadzą do wzrostu władzy państwowej, a co za tym idzie ograniczeniem wolności

⁶⁸⁴ Paweł Bała, Adam Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Fijorr Publishing, Chicago-Warszawa 2008.

⁶⁸⁵ Ibidem, s. 6.

⁶⁸⁶ Ibidem, s. 10.

⁶⁸⁷ Ibidem, s. 11.

⁶⁸⁸ Ibidem, s. 12.

⁶⁸⁹ Ibidem, s. 14.

⁶⁹⁰ Ibidem, s. 16.

jednostki⁶⁹¹ oraz przerwaniem na państwo odpowiedzialności za pomyślność obywateli. Drugą część rozprawy poświęcają autorzy krytyce praw człowieka, poczynając od Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która, ich zdaniem, jest „na tyle ogólnikowa, że każde państwo mogło ją przyjąć”⁶⁹², jest „wspólnym dzieckiem Roosevelta i Stalina”⁶⁹³. Powstałe po II wojnie prawa człowieka według Bały i Wielomskiego z filozoficznego punktu widzenia nie istnieją, ponieważ brak im filozoficznego komponentu i „refleksyjnych źródeł”⁶⁹⁴.

Następnie autorzy przystępują do krytyki idei praw człowieka. Zarzucają jej „oderwanie od fundamentu filozoficznego”⁶⁹⁵ i zdominowanie problemu przez prawników. Dostaje się także Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która, zdaniem autorów, nie ma mocy wiążącej oraz „powstała w filozoficznej i aksjologicznej próżni”⁶⁹⁶. Dalej autorzy, powołując się na Michaela Freemana⁶⁹⁷, dowodzą, że jeśli prawom człowieka brak filozoficznej podstawy, ich moralne roszczenia są bezpodstawne. Każde jednak uzasadnienie filozoficzne jest na tym polu kontrowersyjne⁶⁹⁸, a PDPC jakoby „unika tego tematu, dając do zrozumienia, że koncepcja praw człowieka znajduje się w jakiś sposób ponad filozoficznymi dylematami”⁶⁹⁹, zaś ostateczny jej kształt zależał wyłącznie od „arbitralnej decyzji aliantów”⁷⁰⁰.

Autorzy nakreślają także dwie linie krytyki praw człowieka: substancjalną i akcydentalną. Pierwsza polega na całkowitym odrzuceniu tych praw, druga na podawaniu w wątpliwość nie tyle samej idei, ile sposobów jej realizacji. Po stronie krytyki substancjalnej wymieniają: „1. tradycyjną naukę społeczną Kościoła katolickiego; 2. konserwatyzm; 3. marksizm-leninizm; 4. faszyzm i narodowy socjalizm”⁷⁰¹. Po stronie krytyki akcydentalnej znajduje się zaś socjaldemokratyzm, posoborowa nauka kościoła, myśl polityczna rozmaitych mniejszości (np. seksualnych) i leseferyzm⁷⁰². Wymieniają także, choć nie wiadomo, według jakiego kryterium, główne przedmioty kontrowersji odnośnie do praw człowieka. Jest to przede

⁶⁹¹ Ibidem, s. 86.

⁶⁹² Ibidem, s. 112.

⁶⁹³ Ibidem, s. 111.

Nieco dalej autorzy piszą, że PDPC była wymierzona przeciwko Stalinowi: str. 110 i s. 166.

⁶⁹⁴ Ibidem, s. 113.

⁶⁹⁵ Ibidem, s. 107.

⁶⁹⁶ Ibidem, s. 109.

Z takim poglądem nie zgadza się Wiktor Osiatyński, który szczegółowo odtwarza proces pracy nad PDPC, wraz z przytoczeniem nazwisk uczestniczących w tym myślicieli.

Wiktor Osiatyński, op. cit.

⁶⁹⁷ Michael Freeman, *Prawa człowieka*, op. cit.

⁶⁹⁸ Paweł Bała, Adam Wielomski, op. cit., s. 109-110.

⁶⁹⁹ Ibidem, s. 109.

⁷⁰⁰ Ibidem, s. 110.

⁷⁰¹ Ibidem, s. 150 i do str. 172.

⁷⁰² Ibidem, s. 173 - 200.

wszystkim zakładanie obiektywnego istnienia tych praw w taki sposób, aby pasowały do każdego. Bała i Wielomski piszą:

Tezę tę uważamy za symplifikację i falsyfikację, gdyż opiera się na trzech błędnych założeniach:

1. Przekonaniu, że ustalono, czym jest człowieczeństwo, 2. Poglądzie, że ustalony został charakter natury ludzkiej, 3. Idei, że esencja tej natury została opisana przez twórców koncepcji praw człowieka⁷⁰³.

Autorzy zadają pytania mające dowodzić indoktrynacji hasłami prawnoczłowieczymi⁷⁰⁴, popadając jednak we własne pułapki światopoglądowe⁷⁰⁵. Konkludują wreszcie, że prawa człowieka nie są uniwersalne, mają zastosowanie jedynie w świecie zachodnim⁷⁰⁶. Z wnioskiem tym trudno jednak się zgodzić, bo argumenty, którymi posługują się Bała i Wielomski wywołują kontrowersje. Autorzy zdają się dowodzić, że skoro w niedawnej (czy nawet aktualnej) historii Zachodu dopuszczano się łamania praw człowieka, dyskryminacji czy ludobójstwa, to prawa te nie istnieją i same w sobie są czymś błędnym. Bała i Wielomski idą w swojej argumentacji dalej, analizując polityczną funkcję praw człowieka: prawa te powstały jako wyraz interesów pewnych grup politycznych (na przykład „mniejszości o charakterze roszczeniowym”⁷⁰⁷, do których autorzy zaliczają osoby LGBT+ czy feministki), wobec czego nie chodzi o prawa człowieka, ale o roszczenia wobec państwa. „W rzeczywistości nie mamy więc do czynienia z żadnymi *prawami*, lecz z efektem dobrze przeprowadzonej akcji socjotechnicznej i pijarowskiej”⁷⁰⁸ – piszą Bała i Wielomski. Można odnieść wrażenie, że autorzy usiłują udowodnić, że koncepcji praw człowieka nie sposób dowieść, co samo w sobie jest błędne. W związku z tym, że prawa człowieka nie są, ich zdaniem, czymś obiektywnym i uniwersalnym, określają je mianem „ideologii, mitu, parareligii”⁷⁰⁹, ponieważ prawa te „nie mogą pretendować do jakiegokolwiek prawdy objawionej czy choćby prawdy obiektywnej wydedukowanej z natury rzeczy lub natury człowieka”⁷¹⁰. Swoją rozprawę Bała i Wielomski

⁷⁰³ Ibidem, s. 115.

⁷⁰⁴ Ibidem, s. 121.

⁷⁰⁵ Pytają o to, kiedy zaczyna się i kończy człowieczeństwo (podnosząc także temat aborcji i eutanazji), o to, czym jest antropologia polityczna (powołując się na Wikipedię), o jednakowość i równość ludzi (przytaczając argument o ich braku w postaci lekcji historii dotyczącej podziału na lepsze i gorsze rasy).

Ibidem, s. 115-138.

⁷⁰⁶ Ibidem, s. 138.

⁷⁰⁷ Ibidem, s. 146.

⁷⁰⁸ Ibidem, s. 149.

⁷⁰⁹ Ibidem, s. 201.

⁷¹⁰ Ibidem, s. 202.

kończą tezę, jakoby prawa człowieka były „prawami *zbuntowanego Europejczyka*, który w imię uprawnień jednostki podniósł sztandar rebelii wobec tradycji swojego kontynentu”⁷¹¹.

Szkoda, że autorzy publikacji podejmują się krytyki praw człowieka w taki sposób. Ciekawe i warte dyskusji wątki, które podnoszą Bała i Wielomski, podejmowane są przez pryzmat osobistych przekonań autorów. Zwraca na to uwagę Przybyszewski. Przyznaje on, że autorzy wskazują ważne kwestie (prawa człowieka jako ideologia, brak przestrzeni dla dyskursu krytycznego wobec praw człowieka), jednak sposób, w jaki próbują się rozprawić z tymi problemami budzi wiele wątpliwości. Przybyszewski zarzuca im wikłanie się w sprzeczności i falsyfikowanie własnej tezy⁷¹² oraz przemycanie w rozprawie poglądów nienaukowych, a światopoglądowych, jak na przykład argument mówiący o tym, że prawa człowieka w świecie zachodnim nie istnieją, ponieważ w wielu krajach dokonuje się aborcji i tym samym morduje nienarodzone osoby⁷¹³. Nie sposób nie zgodzić się z Przybyszewskim, który o tak postawionej diagnozie pisze:

Trudno nazwać wyrażony pogląd naukowym, należy on do określonego światopoglądu, tak jak do określonego światopoglądu należy przekonanie, że do któregoś tygodnia mamy do czynienia z płodem, a nie dzieckiem. Idea praw człowieka czyni te dwa światopoglądy równoprawnymi. Nie możemy zatem w żaden sposób zgodzić się z autorami, gdy twierdzą, że uniwersalność praw człowieka nie podlega we współczesnym świecie polemice czy też nie poddaje się krytyce. Paradoksalnie, prawa człowieka te zabiegi umożliwiają⁷¹⁴.

Przybyszewski przyznaje, że Bała i Wielomski sygnalizują ważne problemy w zakresie praw człowieka, mianowicie ich ideologiczność, trudność w dyskutowaniu owych praw, czy sprzeczności, jakie występują w poszczególnych generacjach praw człowieka. Kompletnie jednak nie zgadza się z argumentacją autorów, która jest podobnie kontrowersyjna, jak absurdalne byłoby twierdzenie, że skoro popełniane są przestępstwa, to kodeksy karne nie mają wiążącej mocy⁷¹⁵. Nie zgadza się też zupełnie z twierdzeniem, że prawom człowieka brak jest filozoficznego uzasadnienia oraz że ich idea nie jest uniwersalna⁷¹⁶.

Swoje stanowisko rozwija Przybyszewski w rozprawie *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*. Autor uważa, że o ile powszechna zgoda co do kształtu praw człowieka jest

⁷¹¹ Ibidem.

⁷¹² Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 186.

⁷¹³ Paweł Bała i Adam Wielomski, op. cit., s. 6-7.

Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 186.

⁷¹⁴ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 186.

⁷¹⁵ Ibidem, s. 187.

⁷¹⁶ Ibidem, s. 187-188.

zrelatywizowana do kontekstu kulturowego, ponieważ w różnych kulturach funkcjonuje inna koncepcja człowieka⁷¹⁷. Nie ma natomiast kraju, który odżegnywałby się od idei praw człowieka *per se*. Choć bowiem zastosowanie jej w praktyce nadal pozostawia wiele do życzenia, to jednak „jednocześnie trzeba przyznać, że dzisiaj żadne państwo na świecie nie neguje słuszności tych praw i nie przyznaje się otwarcie do ich łamania. Jest to jak dotychczas jedyny światowy standard etyczno-prawny”⁷¹⁸. A zatem kontekst kulturowy rzutuje na formułowanie regionalnych koncepcji praw człowieka, uwzględniających lokalną specyfikę, wobec czego nie wydaje się możliwe całkowite ujednoczenie praw człowieka i pojmowanie ich w taki sam sposób w skali globalnej, przynajmniej obecnie. Choć jednak sposób dochodzenia praw ludzkich jest inny w różnych miejscach świata, sama idea ochrony podmiotowości ludzkiej nosi znamiona uniwersalnej. Pokrywa się to z intuicjami wspomnianego wcześniej Walzera, który rozróżnia moralne minimum oraz moralne maksimum jako dwie możliwe opcje moralnego postępowania przez członków danej wspólnoty względem siebie nawzajem oraz względem przedstawicieli innych wspólnot.

Pytanie postawione na początku podrozdziału pozostaje jednak aktualne – czy prawa człowieka to ideologia? Wiele oczywiście zależy od definicji. Tu z pomocą przychodzi Mariusz Gulczyński⁷¹⁹, który przybliży problematykę ideologii. Określa on ideologię „zbiorem uporządkowanych poglądów – religijnych, politycznych, prawnych, przyrodniczych, artystycznych, filozoficznych – służących ludziom danej epoki do objaśniania otaczającego ich świata i do praktycznego rozwiązywania konfliktów i sprzeczności występujących w tym świecie”⁷²⁰. Gulczyński zaznacza przy tym, że raczej nie może być mowy o realizowaniu interesów wszystkich ludzi jako takich, jak obiecują to systemy totalitarne czy projekty utopijne. Autor zwraca także uwagę na społeczną funkcję ideologii, a jest nią „artykulacja celów aktywności ludzkiej i dopuszczalnych sposobów ich osiągnięcia oraz motywacja ich zasadności względami uznawanymi za wyższe niż jednostkowy interes”⁷²¹. Ideologia jest to więc zespół wartości, dzięki którym rzeczywistość może być opisana i zinterpretowana, ale także zmieniana. Gulczyński przytacza słowa Marksa o tym, że określoną ideę rodzi konkretny interes, potrzeba danej grupy społecznej. Nie bez znaczenia jest polityczna funkcja ideologii,

⁷¹⁷ Ibidem.

⁷¹⁸ Ibidem, s. 243.

⁷¹⁹ Mariusz Gulczyński, *Nauka o polityce*, Almamater, Warszawa 2007.

⁷²⁰ Ibidem, s. 177-178.

Gulczyński rozumie w ten sposób ideologię za Kozyrem-Kowalskim.

(patrz: Stanisław Kozyr-Kowalski, *O ideologii*, Poznań 1982, s. 7.)

⁷²¹ Ibidem, s. 178.

którą jest uzgadnianie wspólnych celów i środków w sposób, który przyczyni się do poprawy jakości życia adresatów danej ideologii⁷²².

Gulczyński pisze także o tym, że istotnym komponentem każdej ideologii jest komentarz, który wyjaśnia, dlaczego i po co postrzegać rzeczywistość w określony sposób i usiłować zmienić ją w określonym kierunku. Jak przestrzega autor, „komentarz bywa zwykle rozbudowany tym szerzej, zawilej i ozdobniej, im bardziej ideologia jest sprzeczna z [deklarowanymi] ideami, służy bowiem nie ujawnianiu sedna, lecz jego zakamuflowaniu”⁷²³. Gulczyński zwraca także uwagę na bardzo istotną cechę ideologii, czy też po prostu pojęcia, które ją definiuje, mianowicie jej pejoratywny wydźwięk. Przytacza w tym celu Mannheim, który wskazuje na moment początkowy tego zjawiska. Miała nim być krytyka Napoleona za skłonności imperialne czyniona pod jego adresem przez niektórych myślicieli. W odpowiedzi cesarz nazwał ich ideologami, przez co dziś *ideologia* kojarzy się raczej negatywnie:

ze słowem *ideologia* wiąże się od tej pory sens uboczny: że każda myśl nazwana ideologią zawodzi wobec praktyki, że prawdziwym narzędziem gwarantującym dostęp do rzeczywistości jest działanie i mierząc tą skalą myślenie w ogóle lub myślenie w konkretnym przypadku – wypada orzec, że takie myślenie jest nic nie warte⁷²⁴.

Autor wskazuje, że na pejoratywne pojmowanie ideologii jako fałszywej świadomości wpływa także często instrumentalne traktowanie idei przez polityków, zarówno pod względem mobilizowania mas ideologicznym populizmem, jak i w zakresie negowania ideologicznych deklaracji oponentów⁷²⁵.

Jeśli więc przyjąć rozumienie pojęcia „ideologia” jako zbioru poglądów służących do opisywania oraz zmiany zastanej rzeczywistości z jednoczesnym określeniem środków do realizacji deklarowanego celu, prawa człowieka są ideologią. W ten też sposób pojmuje je Arkadiusz Barut⁷²⁶, który przytacza stanowiska różnych autorów także skłaniających się ku definiowaniu praw człowieka jako ideologii. Barut dokonuje ciekawego zestawienia myślicieli, którzy podchodzą do tak przyjętej tezy z jednej strony krytycznie, z drugiej wręcz optymistycznie. Autor, sięgając do wspomnianego już wcześniej Charlesa Taylora, określa prawa człowieka mianem „ideologii konstytuującej pewną praktykę społeczną”⁷²⁷,

⁷²² Ibidem, s. 179.

⁷²³ Ibidem, s. 179.

⁷²⁴ Ibidem, s. 182-183.

⁷²⁵ Ibidem, s. 183.

⁷²⁶ Arkadiusz Barut, *Prawa człowieka jako ideologia. Przyczynek do analizy współczesnego imaginarium społecznego*, „Political Dialogues” 21/2016, s. 65-87.

⁷²⁷ Ibidem, s. 65.

a więc społeczne imaginariusium na zasadzie sprzężenia zwrotnego: idee wyznaczają bieg praktyce społecznej, ale i praktyka społeczna kształtuje idee. Autor zwraca także uwagę na negatywne konotacje związane z pojęciem ideologii. Zaznacza także, iż nie utożsamia praw człowieka jako ideologii z prawami człowieka jako kategorii prawa pozytywnego⁷²⁸. Ideologią są prawa człowieka nie jako zapisy widniejące w deklaracjach, porozumieniach czy umowach międzynarodowych, ale jako zbiór poglądów opisujących wybrany element rzeczywistości – w tym przypadku traktowanie Innego oraz roszczenia samego podmiotu do ochrony jego własnej godności i wolności przez państwo i organizacje międzynarodowe. Ideologia ma więc wskazywać na pewne wartości⁷²⁹ uznawane przez daną wspólnotę za jej własne. Ideologiczne uwikłanie praw człowieka spowodowane jest możliwością oddziaływania jednostki na strukturę, próby wywierania wpływu oraz ideały, które go legitymizują. Barut przywołuje wspomnianych już w rozdziale I Giddensa i Becka, którzy z pewnym optymizmem podchodzą do możliwości tworzonych przez współczesność, a konkretnie do samo-refleksyjności jednostek i świadomego porządkowania narracji o świecie. Z mniejszym entuzjazmem podchodzi do niej Daniel Bell, widząc zagrożenie, jakie pojawia się w upolitycznieniu zaspokajania ekonomicznych potrzeb jednostek. Współczesne państwo ma bowiem, jego zdaniem, nie być w stanie jednocześnie kumulować kapitału oraz zaspokajać coraz to nowych potrzeb społecznych, zwłaszcza przy malejącym zaangażowaniu obywatelskim⁷³⁰.

Prawa człowieka stają się także narzędziem ideologicznym dla nowych tworców subpolitycznych (m.in. trzeci sektor), umożliwiających nowe formy nacisku jednostki na strukturę. Zdaniem Briana Turnera prawa człowieka zastąpiły ideę obywatelstwa, będącą formą walki z dominacją państwa narodowego. Współczesne społeczeństwa funkcjonują w poczuciu zagrożenia, także dlatego, że to, co miało niwelować niebezpieczeństwa – państwo narodowe – nie sprawdza się w swojej roli⁷³¹. Przytaczany przez Baruta Malcom Waters uważa prawa człowieka za wyraz interesów konkretnych grup. Prawa te mają więc być ideologią stworzoną przez ludzi do ochrony własnych interesów⁷³². Należy przy tym zaznaczyć, że Waters opisując

⁷²⁸ Ibidem, s. 66-67.

⁷²⁹ Ibidem.

⁷³⁰ Ibidem, s. 74.

⁷³¹ Ibidem, s. 76.

⁷³² Ibidem, s. 77.

Przykładem ma być deklamowanie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, reprezentującej interesy czterech grup: aliantów chcących napiętnować przegranych, supermocarstw przerzucających się odpowiedzialnością podczas zimnej wojny, podmiotów takich jak organizacje pozarządowe domagających się możliwości interwencji w politykę wewnętrzną państw oraz grup mniejszościowych dążących do uznania swoich praw na arenie międzynarodowej.

Malcolm Waters, *Human Rights and the Universalisation of Interests: Towards a Social Constructionist Approach*, *Sociology*, 1996, nr 30, s. 597-599.

prawa człowieka jako konstrukt społeczny nie podważa ich znaczenia etycznego. Pewnego rodzaju porozumienie całej ludzkości w zakresie ochrony podmiotowości ludzkiej nie znosi docelowej uniwersalności praw człowieka: są one uniwersalne, ale nie w kategoriach prawa naturalnego, a jako ludzki konstrukt⁷³³. Ideologiczną funkcję praw człowieka podkreśla także Marcel Gauchet określając prawa te jako zasadę działania zbiorowego wyrażającą potrzeby i żądania jednostki. Gauchet dowodzi, że zanik postawy religijnej, a więc gotowości poświęcenia się w imię czegoś jednostkowego, jest zjawiskiem negatywnym. Państwo jest w tym wypadku narzędziem do zaspokajania pragnień jednostek, a prawa człowieka, rzekomo zrozumiałe same przez się, uniemożliwiają podjęcie ich krytyki. Utopijność zawarta w idei praw człowieka ma być, według Gaucheta, hasłem dla progresywiistów po upadku wielkich narracji. Gauchet wskazuje także na paradoks, jaki zawiera się w idei praw człowieka: ich istotą jest zarazem kwestionowanie zastanych instytucji, jak i uzależnienie od nich jako sposobu wprowadzania w życie⁷³⁴.

Mając na uwadze słabość prawa naturalnego, dowodzącego, że prawa człowieka są czymś przyrodzonym oraz mankamenty prawa pozytywnego, w którym racja stanu i czynnik miejsca są najważniejsze, można uznać, że prawa człowieka są konstruktem, pewnego rodzaju porozumieniem, nową umową społeczną, pretendującą do miana kategorii uniwersalnej, mającą docelowo pochodzić z roszczeń całej ludzkości do tego, aby chronić podmiotowość jednostek. Są więc ideologią, zbiorem przekonań mających objaśniać świat, wspólną opowieścią ludzkości, zbiorem poglądów służących ludziom danej epoki do wyjaśniania rzeczywistości⁷³⁵. Przez negatywne konotacje pojęcia *ideologia* przyznanie, że prawa człowieka mogłyby nią być przychodzi z pewnym trudem. Jednakże podobnie jak nacjonalizm czy komunizm, prawa człowieka również są pewnym światopoglądem wyrażającym czyjeś interesy i proponującym pewien model rzeczywistości. Wobec tego nie należy bać się nazywania praw człowieka ideologią, ponieważ rozumienie ich jako konstruktu stworzonego przez ludzi na ich własne potrzeby umożliwia przyjrzenie się idei praw człowieka jako pewnej propozycji mającej swoje dobre strony, ale także pewne mankamenty. Innymi słowy, odejście od przyjmowania praw człowieka jako czegoś oczywistego umożliwia poddanie krytyce tej idei, zarówno od strony teorii, jak i praktyki. Warto przy tym podkreślić, że krytyka ta nie ma na celu negacji idei praw człowieka, ale raczej może być konstruktywnym komentarzem mogącym się przysłużyć skuteczniejszemu jej funkcjonowaniu.

⁷³³ Malcolm Waters, op. cit., s. 599.

⁷³⁴ Arkadiusz Barut, op. cit., s. 78-80.

⁷³⁵ Mariusz Gulczyński, op. cit., s. 177-178.

4.3. Koncepcja praw człowieka – potencjalne zagrożenia

Wspomniani wcześniej Bała i Wielomski zwrócili uwagę na przeszkody, które stoją na drodze do krytyki samej idei praw człowieka. Choć uczynili to w sposób budzący kontrowersje, to jednak należy oddać im rację w tym względzie, że prawa człowieka są często przyjmowane jako projekt jednoznacznie pożądanym. Jednak nawet przy założeniu, że zwolennikom tej idei, twórcom Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz wszystkim tym, którym zależy na aplikowaniu praw ludzkich przyświecają szczytne intencje, warto mieć na względzie, że tak jak przypadku każdej doktryny, tak i w idei praw człowieka czai się pewne niebezpieczeństwo. Wobec tego, iż prawa człowieka są projektem XX wieku, a więc ideą urzeczywistnianą od niedawna, nie sposób przewidzieć wszystkich potencjalnych zagrożeń, które na razie można podzielić na trzy grupy: 1. przeszkody w dyskusji na temat praw człowieka, 2. problem rozszerzania się granic praw człowieka oraz 3. domniemany dyktat Zachodu w wyznaczaniu sposobu rozumienia tych praw.

4.3.1. Przeszkody w dyskusji na temat praw człowieka

Pierwszą trudność nastęrcza sama konceptualizacja tych praw. Nieprzejrzysty, skomplikowany język, wzajemne wykluczanie się praw poszczególnych generacji oraz przepaść, jaka dzieli organizacje międzynarodowe stojące na straży praw człowieka od zwykłych ludzi, których prawa są łamane to najczęściej wymieniane problemy. Wynika to z faktu, iż dyskurs na temat praw człowieka został zdominowany przez prawników⁷³⁶. Próba ujęcia przez nich praw człowieka w skali globalnej poskutkowała imperializmem prawniczym, w którym prawnicy stali się kimś w rodzaju technicznych ekspertów na polu praw człowieka. Między innymi dlatego „prawa człowieka w obszarze prawa międzynarodowego są powszechnie przyjmowane, natomiast na terenie filozofii są kontestowane przez niektóre środowiska”⁷³⁷. Dominujący udział prawników zarówno w tworzeniu tekstów dotyczących praw człowieka, jak też międzynarodowych umów, dekrétów i deklaracji oraz znacząca reprezentacja tej grupy w międzynarodowych organizacjach stojących na straży praw człowieka – wszystko to sprawiło, iż prawa te, mimo moralnego charakteru zaczęły być kojarzone przede wszystkim z prawem. Zaś skomplikowanie tak języka praw człowieka, jak i struktur organizacji odpowiedzialnych za ich implementowanie i egzekwowanie ma dwojaki

⁷³⁶ Michael Freeman, op. cit., s. 13.

⁷³⁷ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 239.

skutek: po pierwsze, sprzyja pojmowaniu praw człowieka w ujęciu statycznym, a więc przyjmowaniu ich za oczywistość, pewnik, zbiór gotowych do zastosowania reguł, obowiązujących wszędzie i wszędzie, po drugie zaś, paradoksalnie zwiększa przepaść między prawami, a zwykłymi ludźmi, których prawa te powinny chronić. Przez to zatarciu ulega moralny charakter praw człowieka – przełożenie moralnych standardów na język możliwych do egzekwowania przepisów prawdopodobnie jest jedynie za pomocą umów międzynarodowych, ustaw oraz konstytucji poszczególnych państw. Ich język często nie jest jasny dla jednostek, których dokumenty te dotyczą. Jak pisze Przybyszewski „nie tylko oświeceniowy, ale i współczesny język praw człowieka jest skomplikowany i nieprzejrzysty, brak mu struktury ontologicznej, co utrudnia jego zrozumienie i swobodne posługiwanie się nim”⁷³⁸. Prowadzi to do sytuacji, w której między prawami człowieka, a zwyczajnymi ludźmi tworzy się przepaść.

W tym miejscu można postawić pytanie, jakiego człowieka prawa mają być chronione. Tu zdania są podzielone. Bronisław Sitek podnosi następujący zarzut: „W żadnym akcie prawomiedzynarodowym takiej definicji nie ma (praw człowieka). Można zatem powiedzieć, że prawa człowieka są spostrzegane jako system wartości niezdefiniowanych”⁷³⁹. Z kolei Julia Jaskólska uważa, że sztandarowy dokument stojący u początków międzynarodowych praw człowieka, a więc Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, definiuje go nie jako człowieka w ogóle, ale jako konkretny byt:

prawami człowieka są zarówno prawa pracowników, prawa dziecka, prawa ludzi starszych, jak i prawa osób prześladowanych czy prawa osoby aresztowanej. Człowiek przedstawiony jest w większości sformułowań w konkretnej sytuacji życiowej. Mamy tu do czynienia z konkretnym – żyjącym działającym człowiekiem, chociaż przedstawionym bardzo ogólnie⁷⁴⁰.

Wydaje się, że racja leży tu pośrodku, choć wiele oczywiście zależy od odczytania praw człowieka oraz zaplecza, jakie za tym odczytaniem stoi. Należy mieć w pamięci przestrożę Piechowiaka odnośnie do definiowania pewnych ważnych dla praw człowieka pojęć, jak np. godność, ale też ścisłego określania, czym prawa człowieka są, ponieważ grozi to niebezpieczeństwem ekskluzywności (wykluczania), co w filozofii praw człowieka nie jest wskazane. Można więc uznać, że prawa człowieka faktycznie odnoszą się do

⁷³⁸ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 92.

⁷³⁹ Bronisław Sitek, *Kilka krytycznych uwag o prawach człowieka w kontekście integracji Europy* [w:] *Człowiek a tożsamość w procesie integracji Europy. Materiały III Międzynarodowej Konferencji Praw Człowieka* – Olsztyn 29-30 maj 2003r, red. B. Sitek, G. Dammacco, J.J. Szczerbakowski, A. Kowalska, s. 112.

⁷⁴⁰ Julia Jaskólska, *Treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze” 1998, nr 11, s. 95.

niezdefiniowanych wartości w tym sensie, że dokumenty międzynarodowe wymieniają je (godność, wolność, równość, braterstwo, solidarność), ale nie proponują jednej ścisłej definicji narzucającej takie a nie inne rozumienie tych pojęć.

O ile jednak pod tym względem prawa człowieka są tym, co obiecują – docelowo powszechnymi zasadami, mającymi obejmować wszystkich ludzi jako takich, o tyle jako narzędzie ochrony słabszych przed silniejszymi częstokroć zawodzą. Dzieje się tak m.in. z powodu wspomnianego już prawniczego imperializmu i przepaści, jaka dzieli prawa ludzkie od ludzi, których godność, równość czy wolność są naruszane podczas konkretnych sytuacji. Oznacza to, że występuje problem z przekładaniem teorii na praktykę, jej implementacji wobec konkretnych naruszeń praw człowieka. Dominacja prawników na polu praw ludzkich oraz „odległość” międzynarodowych instytucji mających stać na straży tych praw od życia zwykłych ludzi powoduje, że ludzie ci, często pozbawieni kompetencji potrzebnych do dochodzenia swoich praw, są pozostawieni samym sobie. Komu więc służyć mają prawa człowieka? Na problem ten zwraca uwagę Osiatyński:

Idea praw rzadko służyła interesom biednych, nędzarzy, wywłaszczonych i uciemżonych. Tacy ludzie nieczęsto dochodzą swoich praw. Raczej proszą o litość, oczekują miłosierdzia i datków od łaskawych panów. Wielu altruistów w najlepszej intencji sprzeciwiało się niewolnictwu, poddaństwu, wyzyskowi i gwałtom, wzywając do humanitarnego traktowania zagrożonych grup i słabszych członków społeczeństwa, jednak praw dochodzili zwykle ci, którzy byli dostatecznie silni, by o nie występować⁷⁴¹.

Palącym problemem w tym kontekście jest brak edukacji w zakresie praw człowieka: jest to zarzut także dla organizacji pozarządowych, które niejednokrotnie uzależniają od siebie ofiary łamania praw i je uprzedmiotawiają, nawet mimo jak najlepszych intencji⁷⁴². Występuje potrzeba uczenia jednostek i zbiorowości o ich prawach w tych sytuacjach, w których jest to możliwe. Tymczasem ofiary są zniechęcane do podejmowania działań w swojej sprawie⁷⁴³. Nie tylko międzynarodowe instytucje, ale także organizacje pozarządowe są nierzadko zdominowane przez prawników, „zamknięte elity zawodowców, wykluczające bezpośrednio zainteresowanych”⁷⁴⁴.

W tym kontekście słuszny i potrzebny wydaje się postulat Osiatyńskiego dotyczący emancypacji prawnej pokrzywdzonych, nadania im faktycznego statusu prawnego oraz

⁷⁴¹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 118.

⁷⁴² Ten niezwykle ważny wątek rozwijam na dalszych kartach rozprawy.

⁷⁴³ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 169.

⁷⁴⁴ Barbora Bukovská, *Preparing Good. The Unintended Consequences of International Human Rights Advocacy*, PILI Papers, No. 3, New York-Budapest: Public Interest Law Institute, s. 15.

poszukiwania rozwiązań nie dla nich, a wespół z nimi⁷⁴⁵. Takie wysiłki są uzasadnione, ponieważ osoby dyskryminowane są często bezradne wobec prawnej maszyny i choć prawa człowieka są także (a może przede wszystkim) ich prawami, mają oni najmniej do powiedzenia we własnej sprawie. Dzieje się tak przede wszystkim w gospodarkach wschodzących. Nawet ustrój demokratyczny, choć najbardziej sprzyjający prawom człowieka, nie gwarantuje ich pełnej skuteczności, zwłaszcza kiedy rzecz dzieje się w demokracjach młodych, najczęściej wadliwych.

Pomyślałem na to, jak przełamać tę barierę dostępności jest instytucja wszelkiego rodzaju rzeczników, tzw. *ombudsman*. Jest to odpowiednik polskiego rzecznika praw obywatelskich, osoba, pomagająca dochodzić swoich praw. Taka osoba, działająca jako samodzielny organ państwowy służy pomocą ofiarom nadużyć, także w przypadku braku wiedzy prawnej, ponieważ kontakt z ombudsmanem nie jest sformalizowany. Potencjalne wykluczenie w zakresie praw człowieka grozi także potencjalnym ich nadużyciem. Tu pojawia się choćby problem pomocy dla gospodarek wschodzących czy generalnie jednostek i zbiorowości, których prawa są łamane, nadużywane lub z powodu warunków geopolitycznych ich realizacja w praktyce jest utrudniona. Mowa tu o sprzecznościach między prawami różnych generacji oraz trudnych relacji globalnego Południa i globalnej Północy⁷⁴⁶. Poza tym więc, że także tu dochodzi do głosu problem języka i formułowania poszczególnych praw, pojawia się tu także kwestia roszczeń, a więc *de facto* granic praw człowieka.

W tym miejscu warto pokrótce przypomnieć, czego dotyczy podział na kolejne generacje praw człowieka. Pierwsza generacja to prawa obywatelskie i polityczne. Zwykło się traktować je jako prawa fundamentalne, a wśród nich wymienia się przede wszystkim prawo do życia, prawo do wolności oraz prawo do własności. Druga generacja to prawa ekonomiczne i socjalne, a więc prawa zapewniające odpowiedni poziom egzystencji. Wśród nich wymienia się m.in. prawo do pracy, prawo do odpoczynku, prawo do strajku czy prawo do ochrony zdrowia. Obie te generacje zostały ogłoszone jako Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka w 1966 roku i, inaczej niż Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, nie są jedynie standardem moralnym, ale od początku mają wiążącą moc prawną. W praktyce oznacza to najczęściej, że są ujęte w konstytucjach poszczególnych państw. Najmłodsza jest trzecia generacja praw

⁷⁴⁵ Jako przykład takich działań wymieniłem można międzynarodową pozarządową organizację Commission on Legal Empowerment of the Poor, działającą w latach 2005-2008, zorientowaną na edukację prawną w kontekście praw człowieka dla osób szczególnie potrzebujących wiedzy i narzędzi potrzebnych, by dochodzić swoich praw. https://unipsil.unmissions.org/sites/default/files/making_the_law_work_for_everyone.pdf

[Dostęp: 6.04.2023]

⁷⁴⁶ Krzysztof Przybyszewski, op. cit.

człowieka, tzw. prawa solidarnościowe. Dyskutuje się o nich szczególnie w kontekście dekolonizacji oraz globalizacji, a wśród nich wymienia się prawo narodów do samostanowienia, prawo do rozwoju, prawo do czystego środowiska naturalnego czy prawo do pomocy humanitarnej⁷⁴⁷.

Problem z tak przyjętą typologią wynika z trudności w zbalansowaniu między prawami tych trzech generacji. Kontrowersje dotyczą w szczególności wykluczania się praw obywatelskich i politycznych, które mają zapewnić pewien poziom wolności od ingerencji państwa oraz praw socjalnych i ekonomicznych, które z kolei wyrażają wobec tego samego państwa postawę roszczeniową. Z całą pewnością więc można wyobrazić sobie sytuację, kiedy mimo przyjęcia, iż wszystkie prawa są równe i warunkują się nawzajem, trudno będzie w praktyce wypełnić prawa z obu tych grup⁷⁴⁸. Nasuwa się także pytanie o to, czy w kontekście globalizacji status poszczególnych generacji praw człowieka jest wciąż równy i tak samo ważny, czy może jednak można przypuszczać, że to prawa solidarnościowe wysuną się na pierwszy plan, zwłaszcza w kontekście ryzyka, a więc np. degradacji środowiska naturalnego. Jeżeli proces ten będzie się pogłębiał, na pewno nie zniknie, ale zintensyfikuje się proces migracji. Można też przypuszczać, że chociaż zgodnie z diagnozą Becka kategoria ryzyka dotyczy w globalizującym się świecie wszystkich, to jednak najbardziej uderza w najsłabszych. W takich okolicznościach warstwy te raczej będą domagać się praw socjalnych i ekonomicznych, swobody polityczne zejdą na dalszy plan.

Nie jest to nowy problem. Przypomina o tym Osiatyński, który odtwarza kontekst powstania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w 1948 roku. „Niepodległe kraje niezachodnie widziały w niej (w Deklaracji) zapowiedź podzielenia się przez bogaty Zachód swymi zasobami i nadzieję na lepsze życie z resztą świata”⁷⁴⁹ – pisze. Tym samym kraje globalnego Południa mocno podkreślały konieczność prawa do rozwoju, upatrując pomocnej ręki ze strony bogatej Północy. Znaczenie praw człowieka rośnie, także w krajach o gospodarkach wschodzących⁷⁵⁰, natomiast warto przy tym podkreślić dwa potencjalne problemy. Po pierwsze, kraje te stoją przed dylematem, w którym niekiedy trzeba wybrać między zyskiem i rozwojem gospodarczym, a prawami człowieka. Po drugie zaś, historia kolonializmu rodzi niekiedy przekonanie co do moralnego obowiązku Zachodu niesienia

⁷⁴⁷ Jest to typologia zaproponowana w latach 70. przez Karela Vasaka, przyjmowana przez międzynarodowy ruch praw człowieka oraz Zjednoczone Narody.

Karel Vasak, *The International Dimensions of Human Rights*, Praeger, Westport 1982.

⁷⁴⁸ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 241.

⁷⁴⁹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 232.

Podkreślała to także Eleanor Roosevelt.

⁷⁵⁰ Ibidem, s. 107.

pomocy gospodarkom wschodzącym. Paradoksalnie, pewnego rodzaju poczucie winy może prowadzić bardziej do uprzedmiotowienia obywateli tych krajów, mimo dobrych intencji, aniżeli do autentycznej pomocy i dzielenia się narzędziami umożliwiającymi rozwój. Do tego dochodzi problem interesu – globalne Południe potrzebuje pomocy od bogatej Północy, co obie strony wykorzystują: korporacje krajów wysoko rozwiniętych gospodarczo, szukając sposobu na maksymalizację zysków przenoszą swoje firmy poza granice świata zachodniego w poszukiwaniu taniej siły roboczej i często z powodu mniej skutecznej ochrony praw człowieka nie przestrzegają podstawowych standardów. Z kolei przywódcy stosunkowo młodych państw niejednokrotnie stają się tyranami, w imię interesu układającymi się z bogatymi krajami. Ten ostatni przypadek także nie jest niczym nowym:

Zarówno osiemnastowieczni rewolucjoniści, jak i dwudziestowieczni przywódcy krajów postkolonialnych czuli się usatysfakcjonowani, kiedy dostali, czego chcieli i zaczęli oddzielać się nowymi murami od tych, którzy wsparli ich walkę – w XVIII wieku od miejskiego proletariatu, a w krajach postkolonialnych od zwykłych ludzi⁷⁵¹

– pisze Osiatyński. Problem ten stanowi adekwatny wstęp do rozważenia zasadności praw socjalnych w ogóle.

Sam Osiatyński stwierdza, że lista praw socjalno-ekonomicznych jest niejasna i zagmatwana. Próbuje wyodrębnić wspólną ich cechę, wskazuje na brak zgody na natychmiastowe egzekwowanie na drodze prawnej⁷⁵². II generacja praw człowieka budzi też największą wątpliwość m.in. dlatego, że skonstruowana jest na przecięciu roszczeń oraz potrzeb. Jest to kontrowersyjne, ponieważ z jednej strony kształtuje roszczeniowe postawy mogące doprowadzić do inflacji praw człowieka, z drugiej zaś nasuwa się pytanie o to, które ludzkie potrzeby są najważniejsze oraz kto i na jakiej mocy to definiuje. Wydaje się, że polityka odwołująca się do potrzeb podstawowych powinna służyć najbardziej upośledzonym warstwom społecznym⁷⁵³. W teorii kwestia ta zdaje się być jasna, jednakże powstaje problem z jej zaimplementowaniem w taki sposób, aby faktycznie potrzebujący mogli uzyskać odpowiednie wsparcie, żeby ograniczyć groźbę instrumentalizacji przez nich praw człowieka oraz żeby nie przyznawać omnipotencji na przykład państwu w uprawomocnianiu lub podważaniu czyichś potrzeb. O ile jednak jest moralnym obowiązkiem ulżyć w cierpieniu, o tyle niekoniecznie dostarczać przyjemności⁷⁵⁴. Jak uczuła Osiatyński, granica między

⁷⁵¹ Ibidem, s. 118.

⁷⁵² Ibidem, s. 183.

⁷⁵³ Ibidem, 221.

⁷⁵⁴ Ibidem, s. 184.

potrzebami, a roszczeniami jest cienka. Sprawa komplikuje się tym bardziej, że prawa socjalne i ekonomiczne stoją w sprzeczności nie tylko ze swobodami politycznymi i obywatelskimi, ale także z regułami wolnego rynku. O ile bowiem rynek ma być wolny, o tyle zakłada się minimalną ingerencję państwa w jego struktury. Państwo ma w tym względzie raczej wyznaczać cele polityki społecznej, niż wkraczać znacząco w obszar ich realizacji⁷⁵⁵. Pozostając przy temacie wolnego rynku – prawa socjalne z tej perspektywy nie są czymś pożądanym. Kapitalistyczna maksymalizacja produkcji i zysków nie idzie w parze choćby z opieką społeczną, która tę produkcję hamuje.

W przypadku praw socjalnych i ekonomicznych istnieje także niebezpieczeństwo demoralizacji, mogącej zaistnieć po obu stronach: zarówno organów pomagających (państwo), jak i jednostek z pomocy tej korzystających. Z jednej strony mamy więc groźbę demoralizacji państwa, traktującego prawa socjalne jako pretekst do ingerowania w życie obywateli, a także ryzyko populizmu, czyli „rozdawnictwo” będące próbą uzyskania głosów wyborczych. Z drugiej natomiast strony występują beneficjenci pomocy społecznej, którym zamiast poszukiwania wspólnych rozwiązań w duchu *legal empowerment* oferowane są gotowe rozwiązania, mogące kształtować postawę wyuczzonej bezradności. Osiatyński ukazuje problem z obu perspektyw:

Krytycy praw socjalnych podkreślają ich demoralizujące skutki natomiast obrońcy skupiają się na godności niemożliwej bez elementarnego bezpieczeństwa socjalnego. Bez niego ludzie nie są w stanie korzystać ze swobód obywatelskich ani uczestniczyć swobodnie w życiu politycznym⁷⁵⁶.

Co więcej, właśnie w warunkach, w których elementarne bezpieczeństwo socjalne jest zagrożone, występuje większe niebezpieczeństwo potraktowania instrumentalnie praw człowieka oraz własnej lub cudzej podmiotowości. Bezpieczeństwo jest więc konieczne do pełnego korzystania z praw i wolności obywatelskich.

Ryzyko demoralizacji w pomaganiu ludziom rozważa siostra Małgorzata Chmielewska, niebędąca wprawdzie ekspertką w zakresie teorii praw człowieka, ale posiadająca ogromne doświadczenie w niesieniu pomocy ubogim, bezdomnym i potrzebującym⁷⁵⁷. W wywiadzie

⁷⁵⁵ Zróżnicowane potrzeby obywateli zyskują jednak coraz większe znaczenie, a autorzy polityki społecznej chętniej je uwzględniają. Bywa, że ich zaspokajanie, a tym samym poziom zadowolenia społecznego są mierzone inaczej niż za pomocą produktu krajowego brutto. Choć PKB nadal jest dominującym narzędziem w tym zakresie, alternatywne ujęcie zakłada koncepcja SKB, czyli szczęścia krajowego brutto (*Gross National Happiness, GNH*). Jest to miernik wielowymiarowy, uwzględniający różne zmienne. Ibidem, s. 220.

⁷⁵⁶ Ibidem, s. 185.

⁷⁵⁷ Zdaję sobie sprawę, że przytaczanie wywiadu z siostrą Chmielewską może być dyskusyjne jako źródło naukowe, natomiast zdecydowałam się na ten krok z dwóch powodów: po pierwsze głos siostry Chmielewskiej wpisuje się w dyskusję o problematyce praw socjalnych, zwłaszcza pod kątem budowania roszczeniowej postawy,

z Rafałem Gębura⁷⁵⁸ siostra Chmielewska przypomina słowa z 2 Lisu do Tesaloniczan: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”, zwracając uwagę na to, że często ulegają one uproszczeniu do wersji: „kto nie pracuje, niech nie je”. Siostra Chmielewska podkreśla aspekt woli w słowach świętego Pawła. Nie chodzi więc o to, aby pomocy pozbawić tych, którzy nie mogą dokładać się do dobra wspólnego, ale tych, którzy nie chcą. Z jej stanowiska wybrzmiewa godnościowy komponent filozofii chrześcijańskiej: nie wszyscy są w stanie pracować i niekiedy nie ma innego wyjścia: najpierw trzeba rozdać, później od tych, którzy są zdolni do wkładu na rzecz wspólnego dobra można takiego wkładu wymagać. Jest to podejście bliskie ruchowi *legal empowerment*, zmierzającego do wyposażenia ludzi w narzędzia i kompetencje mogące sprzyjać dochodzeniu swoich praw. Siostra Chmielewska podkreśla, że choć zwykle skłania się do tego, by oferować potrzebującym pomoc w dochodzeniu do samodzielności, a więc przysłowiową wędkę, a nie gotowe rozwiązania, to jednak nie zawsze dana osoba umie tę wędkę utrzymać i nie zawsze ma na czym przygotować to, co ewentualnie złowi. Niekiedy więc inna kolejność nie wchodzi w grę. Ów wkład na rzecz wspólnego dobra jest jednak czymś, co zdaniem siostry Chmielewskiej, ma ogromne znaczenie.

Tym samym pojawia się problem warunkowego charakteru praw socjalnych. Podobnie, jak kontrowersyjne mogą wydawać się same prawa socjalne i ekonomiczne, jeżeli wziąć pod uwagę fakt, że niektórzy dostają coś, na co inni muszą pracować, co może naruszać subiektywne poczucie sprawiedliwości i budzić zastrzeżenia co do uczciwości innych ludzi, podobnie dyskusyjny jest pomysł wymiany praw socjalnych za jakąś formę „wkładu własnego”. W tym kontekście Osiatyński przypomina, że prawa człowieka I generacji mają niejako charakter absolutny: z historycznej perspektywy wydają się być zdefiniowaniem uprawnień, które jednostkom przysługiwały od zawsze, podczas gdy prawa socjalne polegają na wzajemnych zobowiązaniach jednostek w ramach społeczeństwa, jednakże prawo do wsparcia socjalnego pociągało za sobą odpowiednie obowiązki (np. pomoc osobom w jeszcze trudniejszej sytuacji, dzielenie się umiejętnościami, wykonywanie prac społecznych)⁷⁵⁹. Stopniowo jednak taka wymiana zanikała, doprowadzając do dzisiejszego poczucia bezwarunkowości uprawnień socjalnych. Osiatyński skłania się do ustanowienia pewnych warunków dla takich uprawnień, ponieważ wspólne dobro jest wartością dla praw człowieka,

po drugie zaś sama tematyka praw człowieka, jeżeli ma wyemancypować się z prawniczego dyskursu i stać się bardziej humanistyczna zdaje się dopuszczać głos nie tylko badaczy i badaczek, ale także aktywistów i aktywistek, składających się na międzynarodowy ruch praw człowieka. Taką aktywistką zaś siostra Chmielewska bez wątpienia jest.

⁷⁵⁸ https://www.youtube.com/watch?v=oRtum7UGtA8&t=1s&ab_channel=7metr%C3%B3wpodziemi%C4%85
[Dostęp 6.04.2023]

⁷⁵⁹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 215-17.

a poczucie odpowiedzialności, własnej wartości oraz sprawczości wiąże się z godnością człowieka. Nie precyzuje jednak swojego postulatu, przytomnie podkreślając, że czynnik przymusu mógłby być zagrożeniem dla praw człowieka *per se*. Włączenie bowiem obowiązków w zakres praw człowieka może być moralnie usprawiedliwione, jednak mogłoby posłużyć rządowi do samowolnego ograniczania praw⁷⁶⁰. Wydaje się więc, że nie tędy droga i że raczej miast narzucać obowiązki, należy kształtować postawę odpowiedzialności. Osiatyński jako przykład wymienia zdrowie publiczne. Z jednej strony każdy ma prawo do opieki zdrowotnej, z drugiej jednak w dużej mierze sam jest odpowiedzialny za to, w jaki sposób o sobie dba, konstatując, że na prawa socjalne powoływać należy się wtedy, kiedy jakaś pilna potrzeba nie może być zrealizowana w inny sposób⁷⁶¹.

Podsumowując ten wątek, język praw człowieka może prowadzić do nadużyć, a przede wszystkim do inflacji tych praw. Struktura praw ludzkich bywa krytykowana także z powodu samego ich podziału na generacje. Temat ten podnosi Cezary Mik, stwierdzając, że taka struktura rodzi pewne problemy. Po pierwsze, jest oparta na doświadczeniu głównie państw zachodnich, po drugie termin generacja sugeruje, że generacje praw człowieka następują jedna po drugiej, a więc jedne są ważniejsze, a inne mniej ważne, termin też sugeruje ewentualne kolejne generacje praw człowieka, a więc ich rozszerzanie się w nieskończoność⁷⁶². Powstaje więc pytanie o granice praw człowieka, o to, czy prawa te powinny być ściśle określone, czy może jednak powinny zachować otwarty charakter, zwłaszcza w obliczu globalizacji.

4.3.2. Granice praw człowieka

O otwarty katalog praw człowieka apeluje Przybyszewski⁷⁶³. Wobec dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości nie powinno się więc traktować dotychczasowych praw człowieka jako gotowego i niezachwianego zbioru zasad. Bywa, że prawo krajowe nie zabezpiecza należycie interesów osób szczególnie narażonych na nadużycia, stąd pojawia się potrzeba wprowadzania kolejnej grupy praw powszechnych, np. praw pacjenta czy praw dziecka. Te ostatnie, a raczej ich zasadność analizuje Osiatyński. Choć bowiem prawa dziecka wydają się na pierwszy rzut oka projektem niezwykle ważnym, to jednak także tutaj teoria rozmija się z praktyką, a praktyka bywa polem nadużyć. Dzieci nie rozumieją swoich praw, nie są w stanie należycie ich rozpoznać i nie potrafią bronić swoich interesów, zawsze są zależne

⁷⁶⁰ Ibidem, s. 89.

⁷⁶¹ Ibidem, s. 207.

⁷⁶² Cezary Mik, *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1992, s. 90.

⁷⁶³ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 237.

od dorosłych. W związku z tym, że nie mogą wypowiadać się za siebie, ich głosem mówią rodzice, nauczyciele, pracownicy ośrodków pomocy społecznej itd. Dobre intencje mogą mijać się z celem, jakim jest zabezpieczenie najmłodszych – uwagę na to zwraca Martin Guggenheim⁷⁶⁴. Rezygnacja z pracy na rzecz uzdrowienia problematycznej rodziny, przekazanie praw dzieci w ręce rodziców, urzędników oraz bezosobowych sądów oraz brak rzeczywistej ochrony dzieci przez państwo – na takie uchybienia wskazuje Guggenheim, postulując raczej ścieżkę ograniczania przymusu państwowego wobec wszystkich ludzi. Osiatyński dodaje zaś, że „w rzeczywistości zaś dobru dzieci lepiej niż bezpośrednie dochodzenie ich praw przysłużyłoby się przeniesienie nacisku na ich potrzeby i odpowiedzialność dorosłych”⁷⁶⁵, co bez wątpienia jest kluczowe.

O ile jednak potrzeby dziecka trzeba rozpoznawać i w miarę możliwości je zaspokajać, ponieważ dzieci nie potrafią jeszcze samoograniczać się w imię wspólnego dobra lub umieją to w mniejszym stopniu niż dorośli, o tyle dorośli są w stanie powściągać niektóre swoje dążenia, jeżeli stoją one w sprzeczności z dobrem innych. Chociaż więc prawa mają docelowo zabezpieczać pewne ludzkie potrzeby, o tyle nie wszystkie mogą być zaspokojone poprzez prawa człowieka czy prawo w ogóle. Służą do tego inne mechanizmy, a także osobista odpowiedzialność za własne życie. Ryzyko ograniczenia tej odpowiedzialności powoduje nadmierne roszczenia i akcentowanie jedynie indywidualnych uprawnień. Zanik poczucia przynależności oraz egoizm to niektóre z niebezpieczeństw będących tego efektem. Zwracają na to uwagę zarówno Przybyszewski czy Osiatyński, jak i Kołakowski. Przybyszewski akcentuje mylenie wolności ze swobodami oraz zacieraniem różnic między szczęściem publicznym a prywatną pomyślnością⁷⁶⁶. Koniczność kształtowania świadomości na temat tego, czym są, ale także czym nie są prawa człowieka podkreśla Osiatyński: „Ważne, byśmy rozumieli, że nie jest to wytrych otwierający wszystkie drzwi do szczęścia i sprawiedliwości”⁷⁶⁷. Przestrzega przed dewaluacją praw człowieka, ich rozwodnieniem, nadmiernymi oczekiwaniami i utratą pierwotnej ostrości. Kiedy bowiem traktuje się prawa człowieka jako środek do osiągnięcia prywatnego szczęścia, łatwo można, w obliczu klęski, zupełnie porzucić ich ideę.

⁷⁶⁴ Martin Guggenheim, *What's Wrong with Children's Rights*, Cambridge, MA - London: Harvard University Press, 2005.

⁷⁶⁵ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 311-12.

⁷⁶⁶ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 43.

⁷⁶⁷ Wiktor Osiatyński, op. cit., 122.

W ciekawy sposób problem ujmuje Kołakowski, pytając o to, czy i po co właściwie prawa człowieka są nam potrzebne⁷⁶⁸. Polski filozof rozprawia się zarówno z roszczeniowością czającą się w idei praw człowieka, jak i z samą ich filozofią. Kołakowski dedukuje, iż prawa człowieka zawarte w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z roku 1948, jak i przywileje definiowane przez wcześniejsze dokumenty nie są ani obiektywnymi nakazami ani przedmiotem umowy zawartej między jednostkami ani wyrazem woli bożej („Nie można również Bogu przypisywać żadnych praw, a to z tego powodu, że nie można Mu wyrządzić żadnej szkody albo krzywdy, jest przecież nieporuszony w swoim bycie”⁷⁶⁹, dowodzi Kołakowski). Są nie metafizycznymi regułami mającymi jakąś szczególną moc, ale po prostu spisem życzeń ich autorów. Poza tym, że są nieuchronnie sprzeczne (gdyż nie da się chronić zawsze i wszędzie praw wszystkich ludzi, w tym sensie nie są więc one powszechne), a ich język jest niejasny, to przede wszystkim decyzje umotywowane działaniem w ich imieniu budzą wiele wątpliwości⁷⁷⁰. Kołakowski także podkreśla ideologiczność praw człowieka, ich ideologiczny język jakoby stwierdzający fakty, a Powszechną Deklarację Praw Człowieka ukazuje jako ideologiczną konstytucję dla całego świata, z którą trudno dyskutować i którą niepodobna podważyć.

Tymczasem, jak dowodzi polski filozof, deklaracje praw mogą stać się pustymi frazesami oraz szlachetną przykrywką dla własnej próżności, jakoby wszelkie działania podejmowane w imię praw człowieka były racjonalne i uprawomocnione. Najbardziej jednak zgubnym skutkiem doktryny praw człowieka jest upowszechnienie atmosfery nieskończonych roszczeń przebranych za te prawa.

Czegokolwiek sobie życzę, czegokolwiek bym nie chciał, mniemam, że mi się to należy na mocy praw człowieka (...). Niech rząd zrobi coś takiego, żebym ja miał te wszystkie wygody, ale żeby środowisko naturalne nie doznało przy tym uszczerbku. Rząd nie chce tego zrobić? A więc rząd nie liczy się z prawami człowieka. (...) *Ja jestem ubogi, a tamten jest bogaty, a więc moje prawa człowieka są pogwałcone* – to jest standardowa reakcja, która z frazeologii praw człowieka nieraz się wywodzi”⁷⁷¹

– ironizuje myśliciel. W ten sposób prawa człowieka tracą znaczenie, stają się roszczeniem do szczęścia i do wysnuwania pretensji o wszelkie niepowodzenia. Absurdalna wiara w to, że

⁷⁶⁸ <https://wyborcza.pl/7,76842,8794612,po-co-nam-prawa-czlowieka.html>
[Dostęp: 7.04.2023]

Poglądy Leszka Kołakowskiego szczegółowo analizuje Adam Olczyk w rozprawie pt. „Filozofia Leszka Kołakowskiego wobec praw człowieka”.

⁷⁶⁹ Ibidem.

⁷⁷⁰ Ibidem.

⁷⁷¹ Ibidem.

pretensje prywatne mają cokolwiek wspólnego z prawami człowieka prowadzą do nadmiernej inflacji tych praw. Kołakowski zadaje także pytanie o skuteczność deklaracji praw: „mała jest szansa, że serca tyranów będą poruszone tą lekturą, a sam spis praw człowieka nie podsuwa żadnych rad, jak zwalczać tyranów i oprawców”⁷⁷². Filozof przypomina, że reżimy upadały z różnych powodów, ale z pewnością nie z powodu „medytacji nad Deklaracją praw człowieka”⁷⁷³.

Poza krytyką idei ludzkich człowieka Kołakowski proponuje także alternatywne rozwiązanie, którym miałyby być ograniczenie czy wręcz rezygnacja z języka praw człowieka, a zwrócenie się w stronę międzynarodowej konwencji, która określałaby ograniczenia władzy państwowej, a której podstawą miałyby być „proste i tradycyjne odróżnienie dobra i zła”⁷⁷⁴. Takie ujęcie praw człowieka, choć niewątpliwie zwraca uwagę na ważne zagrożenia, wydaje się jednak nadmiernym uproszczeniem bardzo skomplikowanej problematyki. Prawa człowieka wprawdzie mogą, ale nie muszą prowadzić do nadmiernej roszczeniowości, międzynarodowa konwencja czy nawet międzynarodowy kodeks karny także rozwiązywałaby problem w sposób połowiczny. Kołakowski zdaje się wpadać więc we własną pułapkę, na co zwraca uwagę Osiatyński, argumentując, że

prawno-karna ochrona ważnych wartości pomija główny powód światowego sukcesu praw człowieka, jakim jest ograniczona użyteczność kodeksu karnego w zakresie przeciwdziałania sprzecznym z prawom poczynaniom organów państwa (...). Przyjęcie propozycji Kołakowskiego nie rozwiązałoby żadnego z problemów dotyczących obecnie egzekwowania praw człowieka, stworzyłoby zaś nowy – skąd wziąć impet niezbędny do przyjęcia i wdrożenia międzynarodowego kodeksu karnego⁷⁷⁵.

Swoje wątpliwości Osiatyński prezentuje w rozmowie z Kołakowskim na temat praw człowieka⁷⁷⁶. Zarzuca swojemu dyskutantowi, że określenie *fanatyzm praw człowieka* jest za mocne, choć istotnie prawa te stały się ideologicznym narzędziem do realizacji niekiedy także złych celów. Osiatyński broni samej idei praw człowieka, czyniąc ważne rozróżnienie: krytyka Kołakowskiego jest w rzeczywistości krytyką nie idei tej *per se*, ale krytyką jej nadużywania. Operując konkretnymi przykładami Osiatyński osadza prawa człowieka w kontekstach: argumentuje, iż np. prawo do pracy nie oznacza, że każdy musi mieć pracę, ale że prawa

⁷⁷² Ibidem.

⁷⁷³ Ibidem.

⁷⁷⁴ Ibidem.

⁷⁷⁵ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 285.

⁷⁷⁶ https://www.youtube.com/watch?v=Hmgzfv7kKdc&ab_channel=kawaoporanku [Dostęp: 7.04.2023].

te powinny przyświecać w miarę możliwości polityce państwa, podobnie prawo do życia nie znaczy, że każdy ma prawo żyć wiecznie, ale że nie może zostać w arbitralny sposób życia pozbawiony. Kołakowski oponuje za zakazami i nakazami z zakresu prawa pozytywnego, Osiatyński natomiast podaje przykład niewolników, którzy teoretycznie mogli podnosić bunt, jednakże bez pewnych uprawnień nie mieli odpowiednich narzędzi do uzasadniania swoich roszczeń, a więc m.in. konieczności ochrony swojej podmiotowości. Poza tym, jak dowodzi Osiatyński, prawa człowieka są potrzebne, aby w sytuacjach szczególnych, jak np. pobyt w wojsku czy więzieniu, chronić przed nadużyciami tych, którzy mają władzę. Osiatyński i Kołakowski zgadzają się co do jednego: prawa człowieka uległy pewnej dewaluacji, a entuzjazm, który towarzyszył ich uchwalaniu po II wojnie światowej opadł z powodu kolejnych wydarzeń, w których prawa te okazywały się nie wystarczać. Propozycja Osiatyńskiego jest mniej radykalna niż projekt Kołakowskiego: postuluje on oddzielenie praw człowieka od filozofii (a więc także ideologii praw człowieka) i podjęcie próby odpowiedzi na pytanie o to, czy jesteśmy choć w stanie uratować i ochronić wartości, które za prawami człowieka stoją.

Jedną z takich wartości jest tolerancja. Jednak i tu sprawa nie jest czarno-biała. Choć na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że tolerancja jest zjawiskiem jednoznacznie pozytywnym, także i tu pojawia się problem granic. Granice te rozszerzają się: o ile jeszcze stosunkowo niedawno postulat tolerancji wobec osób o odmiennym pochodzeniu etnicznym czy reprezentujących różnego rodzaju mniejszości (wyznaniowe, seksualne itd.) wydawał się na wskroś humanistyczny, dziś nosi pewne znamiona dyskryminacji – skoro bowiem jesteśmy równi, to skąd pomysł, aby w ogóle mówić o tolerancji wobec np. osoby o odmiennym kolorze skóry, ujmowanie sprawy w taki sposób i operowanie kategorią tolerancji dopuszcza możliwość dyskryminacji. Na trudność tę wskazuje Andrzej Tyszka:

Bardzo trudno intelektualnie i praktycznie uzyskać złoty środek – stan jedności, który byłby nie separacją różnic, lecz ich kontaktem i osmozą; nie apartheidem, lecz kohabitacją i wymianą wartości; nie dominacją i zabiegami asymilacyjnymi, lecz tolerancją i koegzystencją, nie unifikacją, lecz pielęgnowaniem oryginalności i ochroną różnic⁷⁷⁷.

Tak szeroka, inkluzywna tolerancja jest stosunkowo młoda, jest to swoisty owoc rozwijającej się kultury praw człowieka i rosnącej świadomości społeczeństwa na temat dyskryminacji, także w jej pozornie niewinnych praktykach. Jest to także efekt polityki multikulti, będącej następstwem potwornych wydarzeń XX wieku, a więc wojen światowych i reżimów.

⁷⁷⁷ Andrzej Tyszka, *Róża wiatrów Europy. O środkowej tożsamości kulturowej*, Warszawa 1999, s. 134.

W kontekście praw człowieka rodzi to jednak pytanie o tolerancję wobec nietolerancyjnych. Jak słusznie zauważa Przybyszewski, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, uznawana za konstytucję praw ludzkich, adresowana jest do wszystkich, także tych, nie zamierzających ich przestrzegać, nie tylko dla państw uznających prawa człowieka, ale także tych kwestionujących ich uniwersalność i nie zamierzających w ogóle ich przestrzegać⁷⁷⁸.

Deklaracja zdaje się jednak zakładać, że ludzie są zdolni do postępowania w duchu braterstwa, bezinteresownego działania dla dobra innych, tworzenia wspólnoty i zaistnienia w jej ramach możliwości postępowania także altruistycznego⁷⁷⁹. Jest to jednak idealistyczne założenie, które od czasów sformułowania PDPC w 1948 roku zostało wielokrotnie zweryfikowane przez historię. Osiatyński konstatuje, że „większość praw przyznano nie tylko tym, którzy wypełniają swoje obowiązki wobec społeczeństwa, ale i tym, którzy gwałcą prawa innych ludzi”⁷⁸⁰. Nie ma jednak innego wyjścia, jeżeli zakładamy, że każdy człowiek posiada godność, której nie może się zrzec. „Jeśli prawa chronią godność i jeśli godność jest niezbywalna oraz wyraża się tym, że nikomu jako człowiekowi odebrać jej nie można, wówczas nikomu nie powinno się odbierać jego praw”⁷⁸¹ – dodaje Osiatyński. Wydaje się, że, przynajmniej w świecie zachodnim, panuje co do tego konsensus, który wyraża się choćby w zniesieniu kary śmierci. Jako społeczeństwo umówiliśmy się co do tego, że prawo do życia ma wartość priorytetową, więc godzimy się je chronić nawet własnym kosztem (podatki na więziennictwo), nie odbierać go nikomu, a jedynie ograniczać wolność w przypadku nadużyć⁷⁸².

O ile jednak w przypadku jednostek granicę tolerancji może regulować prawo krajowe (karne), o tyle problem pojawia się w przypadku większych podmiotów – państw narodowych czy wielkich korporacji. Pewne tropy wskazuje Przybyszewski wprowadzając rozróżnienie na dyskryminację pozytywną i negatywną⁷⁸³. Ta druga ma wynikać z nierzetelnej oceny oraz stereotypów i uprzedzeń. Dyskryminacja, a więc nietolerancja pozytywna, przeciwnie – opatrzona jest rzetelnym uzasadnieniem, przez co jest akceptowalna czy wręcz wskazana. Zakaz dyskryminacji nie jest więc prawem absolutnym i nie znajduje się w kolizji z ideą praw

⁷⁷⁸ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 52.

⁷⁷⁹ Marek Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, op. cit., s. 100.

⁷⁸⁰ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 279.

⁷⁸¹ Ibidem.

⁷⁸² W tym kontekście ciekawe podejście do problemu prezentuje Michał Peno, rozważając problem sprawiedliwości kary w niesprawiedliwych społeczeństwach.

Michał Peno, *Sprawiedliwość kary w niesprawiedliwych społeczeństwach - uwagi o nurtach krytycznych w filozofii karanii*, „Studia Prawnoustrojowe”, nr 35, 2017, s. 5-24.

⁷⁸³ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 106-107.

człowieka, zwłaszcza, jeżeli rzetelnym uzasadnieniem będzie nietolerancja nietolerancyjnych, a więc podmiotów, które nie tylko odmawiają dialogu, ale w jednoznaczny sposób gwałcą prawa i wolności innych.

Warto o tym pamiętać nie tylko dlatego, że naruszanie czyichś praw i wolności powinno spotkać się z potępieniem na mocy zawartej przez wszystkich umowy, ale także dlatego, że tolerancja bardzo szeroka może prowadzić do nadmiernej relatywizacji, a nawet do obojętności⁷⁸⁴, a także do zatarcia własnej odrębności, która wydaje się być konieczna. Różnorodność nie równa się bowiem jednorodności, na co zwraca uwagę wspomniany wcześniej Kołakowski w swoim słynnym eseju zatytułowanym *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*⁷⁸⁵. W tekście Kołakowski podejmuje się obrony europocentryzmu, przy czym zaznacza, że słowo to jest pojemne, a jemu chodzi nie o kultywowanie poczucia wyższości wobec innych, ale raczej pewnego rodzaju dumę z osiągnięć europejskiej cywilizacji, pewnego rodzaju afirmację, pozbawioną wstydu. Filozof podkreśla niepowtarzalność europejskiej kultury, zaznaczając przy tym, że to źle, iż sam jej wartość staje się przedmiotem zwątpienia⁷⁸⁶. Jego zdaniem prowadzić może to do rozmycia się europejskiej tożsamości, do zaniku pewnej odrębności, koniecznej, jeżeli założyć, że chcemy żyć w świecie różnorodnym, nie zaś w ujednocionej utopii. „Do jakiego stopnia możemy afirmować naszą wyłączną przynależność do jednej cywilizacji bez jednoczesnej ochoty niszczenia innych?”⁷⁸⁷ – zapytuje Kołakowski. Polski filozof jest apologetą kulturowej odrębności, nie z powodu pychy, jaką może ona kreować, ale przez wzgląd na konieczność nieobojętności. Obojętniejemy bowiem wobec wszystkiego, co nie jest nasze:

W jakim zakresie respekt dla innych kultur jest w ogóle zalecony i w jakim momencie chwalebna wola, by nie okazać się barbarzyńcą, przeradza się sama w obojętność czy wręcz aprobatę barbarzyńcy?⁷⁸⁸

Figura barbarzyńcy prowadzi czytelnika przez cały esej Kołakowskiego. Myśliciel przypomina, że pierwotnie mianem tym określało się kogoś, kto po prostu mówił obcym, niezrozumiałym językiem. Dopiero później pojęcie to zyskało pejoratywne znaczenie, z oczywistych zresztą względów: to właśnie obcy okazywali się niszczycielami kultury ludów, do których przybywali. Filozof zdaje się apelować o minimum barbarzyństwa – nie widząc

⁷⁸⁴ Andrzej Szahaj, *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Bydgoszcz 2001, s. 19.

⁷⁸⁵ Leszek Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego* [w:] *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1989, s. 7-36.

⁷⁸⁶ Ibidem, s. 8.

⁷⁸⁷ Ibidem, s. 11.

⁷⁸⁸ Ibidem, s. 12.

swojej odrębności, nie tylko zatracamy tożsamość oraz obojętniejemy. Jest to o wiele bardziej niebezpieczne, bo prowadzi do biernego przyjmowania innych kultur z całym ich barbarzyństwem, także z ich nietolerancją, w której tlą się różnego rodzaju fundamentalizmy, zagrażające ludzkości jako takiej⁷⁸⁹.

Kołakowski zwraca uwagę na wyjątkową cechę kultury europejskiej: zdolność do kwestionowania samej siebie, do podejmowania prób patrzenia na siebie oczami innych, a więc także krytycznego spojrzenia na własne roszczenia do duchowej wyższości. I o ile jest to cecha niezwykle potrzebna, została ona wypaczona, jak uważa Kołakowski, przez epokę Oświecenia. „Spoglądanie na własną cywilizację oczyma innych, aby ją atakować, stało się manierą literacką upowszechnioną w piśmiennictwie Oświecenia”⁷⁹⁰, pisze. Ta nieustanna samokrytyka jest właśnie tym, co wyróżnia kulturę europejską i co zarazem staje się jej słabością, potencjalnie bowiem prowadzi do nihilizmu. Korzeni takiego podejścia upatruje Kołakowski w czymś na wskroś europejskim: w filozofii antycznej, a dokładniej w sceptycyzmie, zawieszanie własnych sądów ma, jak uważa polski myśliciel, korzenie kulturowe, których zanegować niepodobna.

Esaj Kołakowskiego traktuje o *złudzeniach uniwersalizmu kulturalnego* – wydaje się, że intencją filozofa jest zwrócenie uwagi na to, że żadna idea nie jest neutralna, a więc wolna od normatywnych założeń, zatem każda ma swoje potencjalne konsekwencje.

Czy chępię się przynależnością do cywilizacji absolutnie wyższej nad wszystkie inne, czy przeciwnie, sławię dobrego dzikusa, czy wreszcie powiadam *wszystkie kultury są równe*, zajmuję pewne stanowisko, wypowiadam się co do wartości i uniknąć tego nie mogę

pisze polski filozof⁷⁹¹. Przedmiotem krytyki jest właśnie uniwersalizm kulturowy, który zaciera różnice między tolerancją i nietolerancją, między własną a cudzą tożsamością. Dziedzictwo europejskiej cywilizacji wydaje się w tym kontekście niezwykle ważne: o ile konieczna jest pewna doza samokrytycyzmu i sceptycyzmu, o tyle podważanie samej siebie niesie ryzyko barbarzyństwa w złym tego słowa znaczeniu. Filozof atakuje Arnolda Toynbee’a, który w opowiadaniu pt. *Civilisation on Trail* wydanym w roku 1947 zamieszcza optymistyczne proroctwo na temat cywilizacji planetarnej, której członkowie będą w równym stopniu dziedzicami Konfucjusza, Buddy, Jezusa i Mahometa, w równym stopniu spadkobiercami Lenina, jak i Gandhiego. Kołakowski zapytuje, co miałyby znaczyć bycie spadkobiercą wszystkich tych filozofów i polityków. Wskutek takiego „planetarnego” pojmowania

⁷⁸⁹ Ibidem, s. 21.

⁷⁹⁰ Ibidem, s. 14.

⁷⁹¹ Ibidem, s. 16.

dziedzictwa kulturowego świata, wszystkie te wartości mogą stracić znaczenie, nie można bowiem jednocześnie połączyć wszystkich tych idei i zbić w jednolitą masę. Trudno odmówić sobie jeszcze jednego cytatu pochodzącego z eseju Leszka Kołakowskiego, pełnym charakterystycznej dla polskiego filozofa ironii i humoru:

Krótko mówiąc, wyobrażać sobie, że wnukowie nasi połączą wszystkie tradycje sprzeczne w harmonijną całość, że będą jednocześnie panteistami, teistami i ateistami, liberałami i wyznawcami totalitaryzmu, entuzjastami przemocy i przeciwnikami przemocy, to budować w wyobraźni świat, który nie tylko przekracza naszą imaginację i nasze dary prorocze, ale w którym żadnej tradycji żywej już nie będzie; znaczy to tyle, że będą oni barbarzyńcami w ścisłym sensie⁷⁹².

Kołakowski daleki jest od takiego uniwersalistycznego stanowiska. Z tego właśnie powodu zachęca do pielęgnowania europocentryzmu z jego cechą dystynktywną, którą jest sceptycyzm, niepewność, wahanie, niezakończenie, „identyczność nigdy nie utrwalona”⁷⁹³. Uczuła jednak, aby to ciągle samozapytywanie nie skutkowało nihilizmem. Zbyt dalece posunięte kwestionowanie siebie może bowiem do tego właśnie prowadzić. Jest to rodzaj obosiecznego miecza – jednocześnie siła i słabość kultury europejskiej. To apel ważny także w kontekście praw człowieka. Wydaje się bowiem, że odnalezienie równowagi pomiędzy samokrytycyzmem, a poczuciem odrębności jest konieczne dla funkcjonowania praw człowieka w takim kształcie, aby chroniły tak Innych, jak i nas samych, bez obowiązku stapiania się w jedno.

Nadmierna inkluzywność jest potencjalnym problemem, na który uwagę zwraca nie tylko Kołakowski. W innym kontekście dylemat podnosi Przybyszewski, w jeszcze innym Osiatyński oraz Arendt. Można tu jednak wskazać na wspólny mianownik: jest nim zagrożenie dla polityki. Przybyszewski prezentuje nie tyle stanowisko swoje, ile krytyków uniwersalności praw człowieka, jakoby podważały one status państwowego systemu prawnego bez jednoczesnego wskazywania sposobów egzekwowania tych praw⁷⁹⁴. Obawa o suwerenność państw narodowych nie jest zupełnie nieuzasadniona, jeżeli wziąć pod uwagę fakt, że podmiotami w zakresie regulacji dotyczących praw człowieka są właśnie państwa narodowe. To one są stronami poszczególnych umów, paktów i konwencji. Są to państwa w znaczącej mierze demokratyczne, jak jednak przypomina Osiatyński, choć demokracja i prawa człowieka wzmacniają się wzajemnie, to jednak historia pokazuje, że decyzje większości nie zawsze są

⁷⁹² Ibidem, s. 25.

⁷⁹³ Ibidem, s. 28.

⁷⁹⁴ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 13.

moralnie właściwe. „Od czasów procesu Sokratesa wiadomo, że ufna w swą rację większość potrafi być mało wyrozumiała dla odstępców. Od czasów Holokaustu wiemy też, że potrafi dopuścić się ludobójstwa”⁷⁹⁵ – pisze Osiatyński. Podobnie jak de Tocqueville, Osiatyński przestrzega nie tyle przed tyranią większości, ile przed jej skłonnością do ujednociania stanowisk, co może skutkować złymi zamiarami wobec odszczepieńców i mniejszości. Chroni to jednostki przed naruszaniem jej praw w imię wspólnego dobra, a więc niebezpieczeństwem utalitaryzmu.

Inaczej do problemu podchodzi Arendt, która krytykuje nadmierny idealizm praw człowieka⁷⁹⁶. Filozofka również podnosi temat zagrożenia dla polityki, jednak od innej strony. Arendt wyróżnia trzy rodzaje aktywności ludzkiej: pracę, wytwarzanie i działanie. To ostatnie ma być właściwe polityce⁷⁹⁷. Myślicielka stawia dyskusyjny, zwłaszcza współcześnie, postulat wyłączenia ze świata polityki dwóch pierwszych aktywności, a więc pracy i wytwarzania. Uznaje także, iż wszelkie różnice nie będące efektem myśli człowieka (a więc np. rasa i płeć)⁷⁹⁸ również nie powinny być przedmiotem zainteresowania polityki. O ile jednak różnice niezależne od jednostek Arendt chce wyłączyć z dyskusji⁷⁹⁹, o tyle uważa, że wszystkie pozostałe, a więc różnice w poglądach, należy do polityki włączyć, nie ignorować ich i nie próbować niwelować. Polityka ma być przestrzenią wolności niezależnej od różnic, napięciem między sferą publiczną a prywatną.

Jednocześnie wizja Arendt nie jest tak egalitarna, jak mogłoby się w pierwszej chwili wydawać, przeciwnie – filozofka zaznacza, że aktywność polityczna nie jest działalnością konieczną. Żeby zaś możliwa była do zaistnienia w duchu równości i wolności muszą zostać spełnione dwa warunki: podmioty biorące udział w życiu publicznym muszą mieć zapewnione pewne minimalne warunki znoszące ryzyko interesowności, po drugie zaś muszą być wyposażone w wiedzę i kompetencje. Koncepcja praw człowieka nie spotyka się więc

⁷⁹⁵ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 128.

⁷⁹⁶ Główny jej zarzut wobec idei praw człowieka będzie przedmiotem rozważań w II części rozdziału.

⁷⁹⁷ Hannah Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. Wojciech Madej, Mieczysława Godyń, Prószyński i S-ka, Kraków 2005.

⁷⁹⁸ Oba postulaty wysnuwane przez Hannah Arendt są dziś podawane w wątpliwość. Kwestie tę poruszę w kolejnym rozdziale.

⁷⁹⁹ Swój postulat Arendt argumentuje w następujący sposób: „Jeżeli Murzyn w społeczności białych jest uważany za Murzyna i za nikogo więcej, to razem ze swoim prawem do równości traci tę wolność działania, która jest swoiście ludzką cechą; wszystkie jego czyny wyjaśnia się teraz jako nieuchronne konsekwencje jakiś cech „murzyńskich”; staje się one pewnym okazem gatunku ze świata zwierząt, zwanego człowiekiem. To samo przytrafia się tym, którzy stracili wszelkie wyróżniające cechy polityczne i stali się ludźmi i niczym więcej. Niewątpliwie wszędzie tam, gdziekolwiek życie publiczne z jego prawem równości odnosi pełny sukces, gdziekolwiek cywilizacja skutecznie likwiduje lub sprowadza do minimum ciemne tło różnic, skończy ona w zupełnej petyfikacji i poniesie karę niejako za zapomnienie, że człowiek jest tylko panem, a nie twórcą świata”. Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Gringerg, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 337.

z postulatami Arendt: jest egalitarna, inkluzywna, w jej zakres włączone są także prawa socjalne i ekonomiczne. Nadmierna inkluzywność jest według filozofki zagrożeniem dla polityki, ponieważ po pierwsze w sztuczny sposób znosi różnice i godzi w wielość, po drugie zaś sprawia, że głos w sprawach publicznych zabierać będą także jednostki bez odpowiedniego zaplecza intelektualnego. O ile taka elitarna wizja polityki jest dziś przynajmniej kontrowersyjna, to poziom kultury politycznej odzwierciedlający nierzadko brak krytycznego myślenia, tak ważnego dla Arendt, jest wciąż obowiązującym problemem.

4.3.3. Imperializm zachodniej koncepcji praw człowieka

Problem inkluzywności wpisuje się w podnoszony już wcześniej spór między relatywistami a zwolennikami uniwersalizmu w zakresie praw człowieka⁸⁰⁰. Argumenty obu stron zostały już pokrótce przedstawione, w tym miejscu jednak warto podkreślić nie tyle niewspółmierność pojęć i wartości zróżnicowanych w zależności od pochodzenia kulturowego, ale jeden z głównych zarzutów podnoszonych przeciwko koncepcji praw człowieka, a mianowicie dyktat i podwójne standardy świata zachodniego. Można mówić o różnych koncepcjach praw człowieka, Przybyszewski wymienia prawnonaturalne, liberalne, socjalne, chrześcijańskie, marksistowskie, faszystowskie, islamskie i azjatyckie⁸⁰¹. Jedne akcentują bardziej stronę materialną, inne wymiar duchowy, jedne ukierunkowane są na indywidualizm, inne na kolektywizm⁸⁰², w zależności od wartości wyznawanych przez daną kulturę. Nie da się jednak ukryć, że to zachodnia, liberalna koncepcja praw człowieka jest tą dominującą. Jest to koncepcja wynikająca w dużej mierze z filozofii indywidualistyczno-liberalnej, szczególnie oświeceniowej.

Dominującą koncepcją praw człowieka jest koncepcja propagowana przez system ONZ, w której akcentowane są przede wszystkim uprawnienia. Sprzeciw wobec takiemu postawieniu sprawy podnoszą przede wszystkim członkowie kultur pozazachodnich, choć nie tylko: nadmierne uprawnienia jednostek krytykuje wspomniany wcześniej Kołakowski, postulujący przeformułowanie języka uprawnień na język obowiązków. Dominacja systemu ONZ-wskiego wynika z kilku powodów. To rzeczywiście w świecie zachodnim narodziła się koncepcja praw

⁸⁰⁰ Sygnalizuję ten temat w rozdziale 1.

⁸⁰¹ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 32-36.

⁸⁰² O to, czy najważniejsza jest jednostka czy wspólnota spierają liberalowie i komunitarianie, o czym piszę w rozdziale III. Przede wszystkim jednak jest to główna oś podziału między euroatlantyckim, a azjatyckim pojmowaniem praw człowieka. Warto uzmysłwić sobie, że większość kultur nie dysponuje tak silnym kulturowym dziedzictwem indywidualizmu. Pisze o tym Mateusz Stępień, rekonstruując kontekst powstania Deklaracji z Bangkoku z roku 1993.

Mateusz Stępień, *Deklaracja Bangkocka – azjatycki głos w sprawie praw człowieka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia”, Sectio K, vol. XVII, 1, 2010, s. 23-31.

człowieka. Sięgająca korzeniami greckiej filozofii antycznej, rzymskiego prawa oraz chrześcijańskiego personalizmu, umocowana myślą Oświecenia, wzmocniona przez liberalne zrywy w Europie Zachodniej, takie jak Wielka Rewolucja Francuska, zaowocowała w końcu Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, będącą projektem świata przede wszystkim zachodniego, wstrząśniętego okrucieństwami II wojny światowej. Tym samym „prawa człowieka *trąca* uniwersalnością w znaczeniu absolutystycznym”⁸⁰³. Najbardziej rozbudowany system ochrony praw ma właśnie Europa. Osiatyński zwraca uwagę na mniejsze przywiązywanie się do idei praw człowieka przez Amerykanów, którzy uważają je za swój towar eksportowy: dla nich zaś najważniejsza jest konstytucja oraz prawo konstytucyjne⁸⁰⁴. To jednak właśnie świat zachodni stał się głównym twórcą, ale i strażnikiem praw człowieka, uznając za swoją misję „wspieranie wolności” i wierząc, że „pod *naszymi* [demokratycznymi] rządami nasze prawa będą bezpieczne”⁸⁰⁵. Zresztą, w latach 40. XX wieku wiele państw zdawało się rzeczywiście wierzyć w idealistyczny konsens, jaki towarzyszył formułowaniu praw człowieka w Deklaracji. Świat zachodni spotyka się z zarzutem zdominowania filozofii praw człowieka oraz narzucaniem siłą zachodnich instytucji. Argumentowane jest to także tym, że w czasach formułowania praw człowieka znajdujących ostatecznie odzwierciedlenie w Deklaracji niektórych krajów w ogóle jeszcze nie było, więc to zachodnie interesy były i są najszerszej reprezentowane. Zarzut ten odpiera Osiatyński, przypominając, kto opowiedział się za, a kto przeciw Deklaracji (tylko Arabia Saudyjska), zwraca też uwagę na to, że gospodarki wschodzące miały wielu przedstawicieli w Zgromadzeniu Ogólnym ONZ⁸⁰⁶. Nie ulega jednak wątpliwości, że obecnie kulturowa ograniczoność ważności niektórych praw jest często dyskutowana. Między przedstawicielami kultur niezachodnich oraz ich adwersarzami trwa spór o uniwersalistyczne roszczenia praw człowieka. Znowu wraca temat zdolności Europy do kwestionowania samej siebie:

Pojęcie praw człowieka, tak jak rozumie się współcześnie na Zachodzie, zakłada z góry pewien rodzaj teologicznej *zastony ignorancji*; przyjmuje ona jako warunek istnienia tych praw to, że ostateczna prawda nie jest dana nikomu. Nasza umowa społeczna opiera się na założeniu, że w sferze publicznej podzielamy sceptycyzm, a nie pewność jakiegoś przekonania. Stowarzyszamy się nie tylko bez użycia dogmatu. Założeniem podstawowym jest, że nikt nie

⁸⁰³ Ibidem, s. 77.

⁸⁰⁴ Wiktor Osiatyński, op. cit., s.13.

⁸⁰⁵ Ibidem, s. 11, 13.

⁸⁰⁶ Ibidem, s. 259-264.

Osiatyński przypomina też, że argument relatywizmu został pierwszy raz użyty przez delegatów Belgii, nie zaś przez świat pozachodni.

może rościć praw do posiadania prawdy, a zatem nie może narzucać swej wersji tej ostatniej innym⁸⁰⁷.

Wobec tego należy unikać żądania obowiązywania koncepcji praw człowieka na całym świecie jako niezbywalnej prawdy, a przynajmniej obowiązywania jej w ściśle określony, narzucony sposób. Tego jednak kulturze zachodniej wydaje się brakować. Lansowanie swojej wizji praw człowieka i brak sceptycyzmu wobec trafności ujęcia praw człowieka w tradycji liberalno-oświeceniowej nie pozostawia miejsca na otwartość i gotowość do redefinicji, kwestionowania czy krytycznego spojrzenia w odniesieniu do własnych pojęć oraz stosowanych przez siebie praktyk.

Pretensje do zachodniej uniwersalności są krytykowane. Słabiej reprezentowane niezachodnie wartości oraz narzucenie Deklaracji przez Zachód i forsowanie swojej wizji praw człowieka za pomocą narzędzi globalnej dominacji uważa się niekiedy za przemocowe i neokolonialne, a sama ideologia praw człowieka ma być obca pozazachodnim kulturom⁸⁰⁸.

Można przypuszczać, że sama koncepcja praw człowieka nie byłaby do tego stopnia krytykowana, a ich zasadność podważana, gdyby świat zachodni jako twórca tych praw był konsekwentny. Tymczasem niestety Zachód sam dla siebie czyni wyjątki, chociażby przymykając oczy na łamanie praw człowieka przez zaprzyjaźnione rządy. Jak pisze Osiatyński, „wybiórcze egzekwowanie praw człowieka zawsze podważało ich uniwersalny status; widziano w nich nie tyle gwarancję powszechności pewnych standardów, ile przywilej bogatych i silnych”⁸⁰⁹. Ekspansywna polityka Stanów Zjednoczonych (przykładem jest tu wojna w Iraku w imię rzekomej ochrony wolności Irakijczyków) stała się powodem odrzucenia praw człowieka przez Azję. Podwójna moralność świata zachodniego w zakresie praw człowieka obserwowana jest także w obszarze polityki wewnętrznej państw (brak programów integracyjnych, akcent padający na asymilację, a nie integrację, brak edukacji międzykulturowej rodzące obawę społeczeństw przed ukonstytuowaniem się enklaw etnicznych tworzonych przez migrantów i w następstwie oczywiście tworzenie się takich kulturowych gett) oraz w obszarze gospodarki. Rzekome cywilizowanie świata przez przemieszczanie kapitału w postaci przenoszenia fabryk celem pozyskania taniej siły roboczej to potęgowanie ryzyka, którego i tak doświadczają osoby w takich miejscach zatrudniane⁸¹⁰.

⁸⁰⁷ Andrzej Szahaj, *O fundamentalizmie i nie tylko*, „Etyka” 1998, nr 31, s. 61.

⁸⁰⁸ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 242.

⁸⁰⁹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 243.

⁸¹⁰ Szczegółowo problem rozważa Krzysztof Przybyszewski, który porusza problem „migracji kapitału” w kontekście godności pracowników fabryk w krajach Trzeciego Świata, ich traktowaniu i gwałceniu ich praw. Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 219-223.

Wszystko to może rodzić wątpliwości co do znaczenia zachodniej koncepcji praw człowieka oraz co do rzeczywistych intencji wielkich mocarstw. Instrumentalne podejście do własnego projektu, niekonsekwencja, realizowanie partykularnych interesów pod przykrywką szlachetnych zamiarów – takie postępowanie świata zachodniego prowadzi do kwestionowania praw człowieka jako takich. Należy więc wskazać dwa zasadnicze mankamenty koncepcji praw człowieka. Są to niebezpieczeństwa kryjące się w samej idei ludzkich praw (nadmierna roszczeniowość, brak wyraźnych granic praw człowieka, zagrożenia, jakie niesie ze sobą zarówno relatywizm, jak i uniwersalizm) oraz oczywiście praktyka będąca najlepszym sposobem weryfikacji idei praw człowieka. To właśnie implementowanie praw człowieka, partykularna realizacja tej koncepcji, a częstokroć po prostu łamanie praw jednostek przez świat zachodni staje się przyczynkiem do krytyki praw człowieka jako takich. I choć trudno wyobrazić sobie sytuację, w której prawa te będą realizowane zawsze i wszędzie, a niczyje wolności nie będą pogwałcone, nie sposób nie zatrzymać się przy praktycznej stronie impasu, w jakim znajdują się prawa człowieka.

Część II

Nieskuteczność praw człowieka

4.4. Zachód czyli Europa?

Mianem Zachodu określa się nie tyle kierunek geograficzny, ile pewien sposób życia. Fraza *świat zachodni* pojawia się w mojej pracy często, Zachód (Europę oraz Stany Zjednoczone) uznają jako twórcę praw człowieka. Osiatyński twierdzi, że prawa człowieka są towarem eksportowym Ameryki, ale że jednocześnie Amerykanie nie przywiązują do nich tak dużej wagi, jak Europejczycy, ponieważ polegają bardziej na swojej konstytucji i systemie sądownictwa, odmiennym niż kontynentalny. Zygmunt Bauman w tym kontekście pisze, że „Ameryka ma problem nie tyle ze swoją marką [prawami człowieka], ile ze swoim produktem”⁸¹¹. Wiele wartości europejskich zostało zaadaptowanych przez Amerykę za sprawą zamorskiej podróży Europejczyków na nowy kontynent. Jednak odmienne okoliczności tak geograficzne, jak i historyczne z czasem zaczęły różnicować te dwa byty. Ameryka jako pierwsza ustanawia Deklarację Niepodległości, co stwarza podwaliny pod ogłoszone dwa stulecia później prawa człowieka, jednak odległość geograficzna, odmienny system

⁸¹¹ Zygmunt Bauman, *Europa niedokończona przygoda*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 44.

sądownictwa oraz rola supermocarstwa na scenie polityki międzynarodowej sprawiają, że drogi Ameryki i Europy zaczęły się rozchodzić.

W świecie powojennym Ameryka dążyła do bycia militarną potęgą, a jej polityka zagraniczna, zwłaszcza wobec krajów Dalekiego i Bliskiego Wschodu, rozmija się dość mocno z zadeklarowanymi w 1948 roku prawami człowieka. Wydaje się więc, że choć Stany Zjednoczone są światowym hegemonem, to jednak rola Europy w kontekście praw człowieka jest w tym momencie ważniejsza. Przypuszczenie to uzasadniają intuicje autorów takich, jak Zygmunt Bauman, Remi Brague czy Christian Meier. Podejmują oni próbę zdefiniowania Europy i europejskości oraz powinności i możliwości Europejczyków, także w kontekście praw człowieka.

Meier stoi na stanowisku, że Europa podąża odrębną drogą niż reszta świata, co pozwoliło jej głęboko go zmienić. „Pytanie o europejską drogę odrębną jest centralne dla europejskiej samoświadomości”⁸¹² – pisze Meier. Oprócz pewnych specyficznych czynników, które miały wpływ na kształtowanie się Europy, takich jak położenie geograficzne, europejska polityka, ekspansywność, a co za tym idzie także rozwój handlu, rewolucja naukowa i przemysłowa i wyjątkowość europejskich miast, Meier wskazuje także na genealogie Europy: są nimi antyczna grecka filozofia, rzymskie prawo (a więc także organizacja polityki) oraz religia chrześcijańska. Wszystkie te czynniki legły u podłoża nie tylko europejskich sukcesów, ale też licznych porażek, na czele z wielką polityczną i moralną katastrofą, jaką była II wojna światowa. „Nigdzie indziej i nigdy wcześniej zabijanie na skalę przemysłową nie było możliwe, należy więc ono do XX wieku i jest czymś europejskim”⁸¹³, pisze Meier, zaznaczając jednak, że „tradycyjnie to właśnie konfrontacja z nieprzyjemnymi faktami i problemami, a nie ich wypieranie, stanowi o wartości europejskiego dziedzictwa”⁸¹⁴.

Brague rozumie Europę jako kulturę. „Granice Europy są wyłącznie kulturowe”⁸¹⁵ – pisze. Tym, co wyróżnia ją spośród innych kultur ma być stosunek do Innego, przyswajanie tego, co jest odczuwane jako obce, włączanie obcych twórców w obręb siebie. W dziejach kultury europejskiej miała to być „systematyczna ekspansja w kierunku obszaru uznanego za barbarzyński, w celu zasymilowania go i zintegrowania”⁸¹⁶. Dla Europy źródłem jest więc to, co zewnętrzne. To, co Europa włączyła i przetworzyła, stało się później jej towarem eksportowym: demokracja, administracja, przemysł, nauka. Bauman uważa, że „w ciągu

⁸¹² Christian Meier, *Od Aten do Auschwitz*, op. cit., s. 49.

⁸¹³ Ibidem, s. 147.

⁸¹⁴ Ibidem, s. 158.

⁸¹⁵ Remi Brague, *Europa droga rzymska*, przeł. Wiktor Dłuski, Teologia Polityczna, Warszawa 2012, s. 14.

⁸¹⁶ Ibidem, s. 133.

ostatnich pięciu wieków mentalność niemal całego świata rozwijała się w cieniu wzorców, wartości i kryteriów utożsamianych z kulturą europejską⁸¹⁷. Kultura jest więc przez Europę tworzona dzięki zewnętrznym bodźcom i dystrybuowana jako pewien styl życia. Tu także mieści się zdiagnozowana przez Kołakowskiego zdolność Europy do krytycznego patrzenia na samą siebie i podejmowania prób zobaczenia siebie oczami Innych. „Nie tylko kultura okazała się odkryciem/wynalazkiem Europy. Europa wymyśliła także potrzebę i zadanie ukulturowienia kultury⁸¹⁸ jako przedmiotu krytycznej analizy i twórczego działania.

Bauman uważa, że Europa jako pierwsza ogłosiła, że świat jest tworzony przez kulturę, ale jednocześnie pierwsza odkryła lub zdecydowała, że skoro kultura jest dziełem człowieka, to tworzenie kultury jest, może być lub powinno być obowiązkiem/przeznaczeniem/powołaniem/zadaniem człowieka⁸¹⁹. Tym obowiązkiem jest także życie z innymi, w inności wobec innych. Na tym właśnie współistnieniu z Innymi rosły europejskie wartości, zdefiniowane przez Tzvetana Todorova: racjonalność (także krytycyzm i samokrytycyzm), sprawiedliwość (także w kategoriach wyrzuty sumienia) oraz demokracja⁸²⁰. Wspólnotą wartości, wspólnotą losu oraz wspólnotą odpowiedzialności miała zaś być europejska tożsamość według organizacji Europa-Union Deutschland w 1995 roku, która sformułowała Kartę tożsamości europejskiej w odpowiedzi na apel Havla. I choć dokument ten cechuje utopijność, to jednak trzeba pamiętać, że

europejska tożsamość była utopią na wszystkich etapach jej historii. Niewykluczone, że jedynym stałym elementem czyniącym z europejskiej historii logiczną i w ostatecznym efekcie spójną opowieść był właśnie duch utopii, określający istotę jej tożsamości, tożsamości zawsze jeszcze nie-gotowej⁸²¹.

Nie-gotowy charakter Europy, jej kulturowa różnorodność oraz nieustanna pogoń za wciąż wymykającą się tożsamością stanowi według badaczy o europejskości. Europę rozumieją oni także jako pewnego rodzaju zobowiązanie. Piszą o Europie jako o zadaniu, misji, powołaniu, stwarzaniu, pracy, pewnym ideale, ciągłej negocjacji. Brague pisze, że Europa jest kulturą,

⁸¹⁷ Zygmunt Bauman, op. cit., s. 47.

⁸¹⁸ Ibidem., s. 19-20.

⁸¹⁹ Ibidem, s. 20-21.

⁸²⁰ Ibidem, s. 189-193.

⁸²¹ Ibidem, s. 57.

kultura zaś jest pracą nad sobą, formowaniem siebie przez siebie, wysiłkiem przyswajania tego, co przekracza jednostkę. Wobec tego nie może być dziedziczona. Przeciwnie, każdy musi zdobyć ją sam. Nie można urodzić się Europejczykiem, ale można pracować nad tym, by się nim stać⁸²².

Bycie Europejczykiem to więc coś więcej niż bycie mieszkańcem Europy. To także pewne zadanie, które Europa, często nie bez trudów i ogromnych porażek, wykonuje: zadanie przyswajania inności i czerpania z niej oraz krytyczne podejście do świata, ale i do samej siebie. Meier zadaje pytanie o testament Europy, konstatując, że europejskie dziedzictwo jest przede wszystkim wyzwaniem i zobowiązaniem, które powinno realizować się jako program minimum i maksimum. Tym pierwszym byłoby przechowywanie tradycji oraz umiejętności potrzebnych do tego, by umieć jej sprostać, co oznacza także zachowywanie pamięci. Programem maksimum powinny zaś być obowiązki, które spadają na Europę ze względu na jej historyczną rolę w świecie⁸²³. Testamentem Starego Kontynentu miałyby być propagowanie europejskości jako uniwersalnego powołania, obejmującego gotowość do przyjrzenia się własnej kondycji i do pokojowego współistnienia z innymi. Tak pojmowana Europa to ideał, do którego można i warto dążyć, przyglądając się sobie z dystansu. Dystans ten jest szczególnie potrzebny mieszkańcom Europy, trudno bowiem z samego środka dostrzec mankamenty swojego postępowania, łatwo natomiast uważać się za lepszych. Skoro jednak istotą Europy jest krytyczne myślenie, także o sobie samej, warto podjąć się jego próby w kontekście praw człowieka i prześledzić „napięcie między szczytem naszego poznania a klęską jego potencjalnego użycia”⁸²⁴.

I choć wymienionym badaczom towarzyszą jak najlepsze intencje, podkreślenie odpowiedzialności, jaka spoczywa na Europie, powoływanie się na filozofię sceptyków, która miałaby stać u podłoża krytycznego myślenia, to jednak nie sposób oprzeć się wrażeniu, że z ich narracji przebija etnocentryzm – choćby tylko w znaczeniu nadawanym przez Kołakowskiego. W tym miejscu jednak trzeba zaznaczyć, że badacze wypowiadają się z wnętrza własnej kultury. Nie mając wglądu w kultury pozazachodnie, przypisują Europie pewną wyjątkowość. Można jednak przypuszczać, że także świat pozazachodni ma swoje pomysły na prawa człowieka i że także odczuwa odpowiedzialność za krytyczne myślenie i za wykorzystywanie swojego dziedzictwa na rzecz łączenia ludzi, a nie ich dzielenia. Nie ma jednak kultury, w której nie zachodziłyby jakieś antagonizmy na tym polu. Jak pisze Claude Levi-Strauss:

⁸²² Remi Brague, op. cit., s. 170.

⁸²³ Christian Meier, op. cit., s. 173/4.

⁸²⁴ Ibidem, s. 21.

Problem ten istnieje w łonie każdego społeczeństwa, w obrębie wszystkich wchodzących w jego skład grup – kasty, klasy, środowiska zawodowe lub wyznaniowe itd. rozwijają jawne różnice, do których każde z ugrupowań przywiązuje ogromną wagę. Można nawet postawić pytanie, czy to zróżnicowanie wewnętrzne nie zwiększa się wraz z postępującym w innych dziedzinach rozwojem i ujednolicaniem się społeczeństwa⁸²⁵.

Błędem byłoby udawanie, że różnice między kulturami nie występują, tak samo jednak błędem jest uznawanie na jakimś obszarze wyjątkowości konkretnej kultury. Wydaje się więc, że badacze wpadli we własną pułapkę, przypisując Europie jakąś szczególną misję i odpowiedzialność. Przecież nie jest wcale tak, że to właśnie Europa jest odpowiedzialna za prawa człowieka. Raczej to I i II wojna światowa oraz ich następstwa przyczyniły się do tego, że uznano potrzebę stworzenia regulacji chroniących ludzi przed zbrodniami przeciwko ludzkości i ludobójstwem. Z odpowiedzialności tej nie są jednak zwolnione kultury pozazachodnie – ich działania lub zaniechania w takim samym stopniu przyczyniają się do tego, czy idea praw człowieka stanie się rzeczywistością, a prawa te będą powszechne. Odpowiedzialność tę każda z kultur realizuje na swój własny sposób. I tak jak Walzer uważa, że demokracja w Chinach powinna być wymyślona przez Chińczyków, tak samo prawa człowieka w znaczeniu ochrony ludzkości mają inaczej rozłożone akcenty. Myślenie o tym w inny sposób, o Europie jako pionierze w zakresie praw człowieka, natomiast o innych państwach jako tych, które są pod tym względem słabo rozwinięte jest dla tych ostatnich krzywdzące, zwłaszcza, jeżeli przypomnieć o tym, że rzekome „zacofanie” jest w dużej mierze owocem kolonializmu. To właśnie „zacofanie” jest orzekane przez świat zachodni, który nie ma przecież monopolu na interpretowanie rzeczywistości, szczególnie, że ta zmienia się bardzo dynamicznie i nie sposób przewidzieć, jak długo świat zachodni będzie najważniejszym graczem na międzynarodowej arenie.

Levi-Strauss przypomina także, że powszechna, wydawałoby się, zgoda na zachodni styl życia nie wynika z decyzji kultur, które go przyjmują, ale z braku wyboru⁸²⁶. Ogólna zgoda co do zachodniego sposobu życia nie wypływa więc z wyższości cywilizacji zachodniej, a już na pewno nie z wyższości moralnej. Owo przyswajanie sobie czynnika obcych kultur częstokroć nie wynikało ze szlachetnych pobudek, ale odbywało się na skutek dominacji czy kolonizacji. „Czymże są w skali tysięcy problemy pierwszeństwa, którymi się tak chelpimy?” – zapytuje Levi-Strauss, przytomnie stwierdzając, że okres dominacji Zachodu w dziejach

⁸²⁵ Claude Levi-Strauss, *Rasa a historia* [w:] L.C. Dunn, Otto Klineberg, Claude Levi-Strauss (red.), *Rasa a nauka*, przeł. Janina Dembska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 130.

⁸²⁶ Ibidem, s. 157.

świata jest jednak dość krótki⁸²⁷. Jeżeli nawet przypisać światu zachodniemu skok cywilizacyjny, nie można zapominać, że odbył się on w wyniku czerpania z innych kultur. Warto o tej koalicji kultur (dobrowolnej lub przymusowej) pamiętać, nie bagatelizować owego zróżnicowania, a zamiast przypisywania swojej kulturze wyższości czy pierwszeństwa, skupić się właśnie na odpowiedzialności za swoje dziedzictwo. Prawdopodobnie takie właśnie były intencje Kołakowskiego, Baumana, Meiera i Brague'a, na wszelki jednak wypadek koniecznym wydaje się przesunięcie środka ciężkości z wyjątkowości i różnicy na odpowiedzialność za chlubną i niechlubną przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

4.5. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka – oczekiwania a rzeczywistość

Mogłoby się wydawać, że uchwalenie Powszechnej Deklaracji było celem wszystkich państw, które odczuły na sobie tragiczne skutki II wojny światowej, a prace nad tym zadaniem przebiegały w atmosferze ogólnej mobilizacji w imię wspólnego dobra. Jak twierdzi Ignatieff, Deklaracja miała być ostrzeżeniem dla świata przed popełnieniem zbrodni, jakich dopiero co dopuściła się Europa: „wiedza o europejskim zdziczeniu przebija z samego języka preambuły Deklaracji”⁸²⁸. Prawa człowieka miały być samoograniczeniem wielkich mocarstw w podobnym znaczeniu, w jakim konstytucja ogranicza władzę rządzących w państwie⁸²⁹. Tymczasem realizacja tej misji była raczej skomplikowana, a problemy zaczęły się jeszcze przed zakończeniem najbardziej krwawego konfliktu pierwszej połowy XX wieku. Wtedy to Stany Zjednoczone i Wielka Brytania obiecały prawa człowieka wszystkim, którzy wesprą Sprzymierzonych w walce z państwami osi, co skutkowało rozszerzeniem zachodnich przywilejów na inne kraje świata⁸³⁰. Kiedy jednak przystąpiono do prac nad Deklaracją, wielkie mocarstwa nie wykazywały się już entuzjazmem, choćby z tego powodu, że same miały na koncie czyny, które w rozumieniu praw człowieka są godne potępienia⁸³¹, a poza tym nie leżało to w ich interesie z uwagi na chęć dominującego wpływu na kształt powojennej Europy. Na projekt praw człowieka naciskały raczej mniejsze państwa oraz organizacje pozarządowe.

Podczas rozmów na temat powołania międzynarodowej organizacji stojącej na straży praw człowieka, mocarstwa doszły do wniosku, że powinna ona umieć wyegzekwować sprawiedliwość na świecie, wobec czego, jak zauważyły Chiny, należałoby się zrzec

⁸²⁷ Ibidem, s. 165.

⁸²⁸ Michael Ignatieff, *The Attack on Human Rights*, „Foreign Affairs”, November-December, Vol. 80, No. 6, s. 107.

⁸²⁹ Wiktor Osiatyński op. cit., s. 43.

⁸³⁰ Wiktor Osiatyński op. cit., s. 117.

⁸³¹ W przypadku Stanów Zjednoczonych jest to atak atomowy na Hiroszimę i Nagasaki oraz rasizm, Anglii i Francji – kolonie, Rosji – zsyłki do łagrów.

suwerenności na tyle, na ile będzie trzeba⁸³². Tu już zaczęły się schody, ponieważ wszystkie cztery mocarstwa miały osobne pomysły na to, w jaki sposób miałyby wyglądać regulacje dotyczące praw człowieka: Chiny podkreślały konieczność opieki socjalnej, równego traktowania i niedyskryminacji, co spotkało się z niezgodą Wielkiej Brytanii i Związku Radzieckiego⁸³³. Idea praw człowieka wcale nie była na rękę czterem mocarstwom, a już na pewno nie w jednakowym kształcie i w owym wspólnym rozumieniu deklarowanym w ostatecznej wersji dokumentu. Zabrakło także wsparcia antropologów i antropolożek: w 1947 roku Melville Herskovits w imieniu Amerykańskiego Stowarzyszenia Antropologicznego (AAA) odmówił pomocy w pracach nad Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, tłumacząc, iż udział w promowaniu powszechnych praw stoi w sprzeczności z relatywizmem kulturowym, jest natomiast wyrazem zachodniego imperializmu⁸³⁴. Jednakże podjęte uprzednio działania i nacisk mniejszych państw⁸³⁵ oraz różnego rodzaju organizacji był na tyle silny, że nie można było się wycofać z danej obietnicy.

Wkrótce po uchwaleniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka nadeszły pierwsze rozczarowania. Kraje kolonialne i postkolonialne występowały z roszczeniową postawą wobec Zachodu, natomiast nie wiązały praw człowieka z dobrem obywateli ich własnych, dopiero co utworzonych lub wyzwolonych państw, skręcając w stronę silnego nacjonalizmu. Państwa postkolonialne przybierały formę reżimów niedbających o prawa człowieka, autorytarne mocarstwa deklaratorywnie opowiedziały się za prawami człowieka, jednak broniły się przed ich wprowadzaniem w swoich strefach wpływów. Jak pisze Osiatyński:

wiele niedemokratycznych państw poparło Powszechną Deklarację Praw Człowieka, widząc w niej mechanizm globalnej redystrybucji lub oręż w walce z imperializmem, a zarazem zakładając, że nigdy nie zostanie ona wprowadzona w życie. Na to samo liczyły mocarstwa zachodnie⁸³⁶.

Problemem stał się także temat mniejszości, których prawa w zasadzie nie były sformułowane w Deklaracji: z oczywistych względów Związek Radziecki nie chciał zezwolić na międzynarodową ochronę mniejszości, sceptyczne były także Anglia i Francja oraz Stany

⁸³² Lauren Paul Gordon, *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998, s. 166.

⁸³³ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 44.

⁸³⁴ <https://globalchallenges.ch/issue/11/human-rights-and-anthropology/>
[Dostęp: 30.05.2024]

⁸³⁵ Dużą rolę odegrał nacisk państw Ameryki Łacińskiej, ale także krajów niezachodnich, takich jak Arabia Saudyjska, Etiopia, Egipt, Filipiny, Iran, Irak, Indie, Liban, RPA, Syria oraz oczywiście Chiny. Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 45.

⁸³⁶ Ibidem, s. 51.

Zjednoczone zmagające się z problemem segregacji rasowej. Deklaracja została jednak uchwalona, a jej twórcy podkreślali jej kulturową rolę, będąc przekonanymi co do tego, że kultura poprzedza prawo⁸³⁷.

Deklaracja więc ograniczała się do treści, nie mówiła nic o sposobie egzekwowania praw. Dopiero Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka z 1966 roku (a więc niemal dwie dekady później) regulowały tę kwestię. Jednak także i one wprowadzone zostały w nieszczerólnie przyjaznych prawom człowieka okolicznościach, możliwe było to dopiero po śmierci Stalina. Świat podzielony żelazną kurtyną uwikłał się w ideologiczną rywalizację oraz wyścig zbrojeń. Zimna wojna mocno zweryfikowała idealistyczne postulaty wyartykułowane w 1948 roku. Blok wschodni ogarnięty był terrorem, a za krzewienie idei praw człowieka można było stracić wolność. Francja walczyła o utrzymanie kolonii, Wielka Brytania zaangażowała się w tłumienie powstania w Kenii. Powojenny optymizm i nadzieja przygasły więc po pierwszych próbach wcielenia praw człowieka w życie, zaczęto więc kwestionować samą ideę. Konsensus z lat 40. wydawał się coraz mniej prawdopodobny do odtworzenia: „racjonalne ideały ustąpiły miejsca bardziej symbolicznym, emocjonalnym zestawom idei, którymi karmią się wszystkie fundamentalizmy (...). Także wśród entuzjastów praw człowieka pojawiły się rozdziewięki”⁸³⁸. Polityka Unii Europejskiej okazała się nieskuteczna, coraz większy sprzeciw budziła też polityka Stanów Zjednoczonych, podziały zagościły także w międzynarodowym ruchu praw człowieka: z jednej strony występowały organizacje oddolne, z drugiej te podległe fundatorom. Pogłębiał się także rozdziewięk między Zachodem, a resztą świata. Zachód akcentował prawa I generacji, inne kraje skupiały się na prawach socjalnych i ekonomicznych.

Okoliczności, jakie zaistniały w II połowie XX wieku nie były sprzyjające dla krzewienia idei praw człowieka. Zimna wojna, dyktatury w nowo powstałych państwach, terror komunistów oraz niekonsekwentne postępowanie wielkich mocarstw robiących dla siebie wyjątki w zakresie ochrony praw człowieka – wszystko to stanowiło podłoże do licznych pogwałceń zdefiniowanych w Deklaracji praw. Świat nie stał się miejscem wolnym od konfliktów zbrojnych, w których cierpiała ludność cywilna, od katastrof humanitarnych, niestety także od ludobójstwa. Wobec okrucieństw dwóch wielkich wojen, a w ich konsekwencji sformułowania praw człowieka oraz powołania organizacji międzynarodowych, których zadaniem miało być zapewnienie pokoju na świecie oraz ochrona ludzkich praw te

⁸³⁷ Ibidem, s. 58.

⁸³⁸ Ibidem, s. 271.

zaniedbania wydają się szczególnie rażące. Okazało się bowiem, że prawa człowieka są standardami, które sprawdzają się lepiej lub gorzej w czasach względnej stabilizacji. W przypadku konfliktów rodzi się wiele problemów, wobec których nie ma gotowych wzorców postępowania. Mnożące się precedensy, na które świat nie był gotowy to także efekt globalizacji: rozwój nowych technologii zapewnił choćby możliwość transmitowania relacji *live* z wojen dziejących się poza światem zachodnim, ale także w jego obrębie. Wrażenie, że w globalizującym się świecie nie ma pozycji neutralnej rosło na sile. W tym miejscu warto przypomnieć słowa Kapuścińskiego: „Trzy możliwości stały zawsze przed człowiekiem, ilekroć spotkał się z Innym: mógł wybrać wojnę, mógł odgrodzić się murem, mógł nawiązać dialog”⁸³⁹. W kontekście owych trzech możliwości można rozważyć nieskuteczność praw człowieka. Odgradzanie się murem, a więc pozbywanie się osób, które mogą potrzebować pomocy oraz udział w wojnie, niestety także w formie misji pokojowych czy interwencji humanitarnych (bądź ich zaniechania) wydają się ścieżkami stojącymi w sprzeczności z prawami człowieka jako prawami powszechnymi i pokazują, jak szczytna idea rozmija się z rzeczywistością.

4.6. Uchodźcy, migranci, bezpaństwowcy – metafora muru

Przełom XX i XXI wieku przynosi ze sobą renesans murów i podziałów. Na świecie znajduje się niemal 80 różnego rodzaju konstrukcji mających docelowo oddzielać jedne społeczności od drugich⁸⁴⁰. Większość z nich powstała po 2001 roku w związku z zamachem na World Trade Center. W samej tylko Europie od tego czasu zbudowano 13 murów o łącznej długości 1500 km. Znajdują się na granicy kontynentu, ale także wewnątrz Europy. Najczęściej są inicjatywami jednostronnymi – państwo wznosi mur, aby oddzielić się od swojego sąsiada, który takiej woli nie wyraził⁸⁴¹. Rodzi się pytanie o zasadność i stosowność tego typu konstrukcji, zarówno od strony prawnej, jak i etycznej. Europejski Trybunał Sprawiedliwości ma tutaj liberalne stanowisko, w myśl którego co nie jest zabronione, jest dozwolone. Muru nie można postawić jedynie wówczas, kiedy zagraża suwerenności innego kraju. Od strony formalnoprawnej sprawa wydaje się uregulowana. Niemniej jednak, pozostają wątpliwości

⁸³⁹ Ryszard Kapuściński, op. cit.

⁸⁴⁰ Dane z roku 2024.

<https://businessinsider.com.pl/wiadomosci/swiat-w-murach-granicznych-zbudowano-w-ostatnich-latach-dluzsze-i-wyzsze-niz-wielki/dn4fegf>

[Dostęp: 24.04.2023]

⁸⁴¹ Alicja Węclawiak, *Idea praw człowieka wobec murów i podziałów* [w:] *Międzynarodowe i lokalne problemy współczesnego świata*, Beata A. Orłowska, Paweł A. Leszczyński, Przemysław Rotengruber (red.), Akademia im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski 2018, s. 159-172.

natury moralnej: mury nie naruszają suwerenności innych państw, godzą jednak w sytuację osób po drugiej stronie. Paradoksalne wydaje się powstawanie twardych barier w świecie miękkich granic oraz to, jak różnią się możliwości ich przekroczenia w zależności od sytuacji politycznej, statusu majątkowego, obywatelstwa lub jego braku.

Mury najczęściej oddzielają biednych od bogatych (np. Meksyk-USA), silniejszych od słabszych. Pełnią dwie funkcje: zewnętrzną i wewnętrzną. Ta druga może być wartościowana pozytywnie – mur odgrywa funkcję obronną. Z zewnątrz granica jest zamknięta, separatyzuje, jest ustanowiona dla kogoś. Ma też wymiar symboliczny: nie jest zbudowana po to, by łączyć. Docelowo ma rozdzielać, a przynajmniej zabezpieczać. Oczywiście nie jest to nowa forma zabezpieczania się państw, twarde granice były normą przed II wojną światową, a nawet przed upadkiem żelaznej kurtyny. Później granice znacznie się „zmiękczyły”, jednakże po 2001 roku obserwuje się tendencje ich renesansu. Strach przed terroryzmem i lęk przed odmiernością oraz odradzanie się państw narodowych i intensyfikacja kryzysu migracyjnego⁸⁴² sprawiają, że mury powstają coraz częściej⁸⁴³. Mury oddzielają nie tylko fizycznie, ale też mentalnie, każdy mur ma bowiem także wymiar symboliczny, nierzadko także ideologiczny: odgradza (od) Innego nie tylko dosłownie, ale także kulturowo. Okazuje się, że nie z każdym Innym świat zachodni chce się spotkać.

Mury i podziały podają w wątpliwość ideę praw człowieka. Stanowisko Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości jest niejednoznaczne, istnieją luki w prawie pozwalające obejść międzynarodowe umowy, a polityka wobec uchodźców, bo to od nich najczęściej świat zachodni odgradza się murem, jest zdeterminowana przez rządy poszczególnych państw. Nasuwa się więc pytanie o stosowalność Konwencji Genewskich w praktyce. Konwencje te są zbiorem międzynarodowych umów, tworzonych w latach 1864-1951, regulujących postępowanie wobec ofiar wojny, jeńców wojennych i ludności cywilnej, aby w domyśle chronić ich prawa. Konwencja genewska z 1951 roku wprowadza definicję uchodźcy i reguluje postępowanie wobec osób będących uchodźcami na mocy prawa międzynarodowego, zapisy te zaktualizowane zostają w Protokole nowojorskim z 1967 roku. Dokumenty te definiują uchodźcę jako „osobę, która przebywa poza krajem swego pochodzenia i posiada uzasadnioną obawę przed prześladowaniem w tym kraju ze względu na rasę, religię, narodowość, poglądy

⁸⁴² Warto zauważyć, że kryzys migracyjny jest kryzysem z punktu widzenia Europy – migracje obywateli krajów Bliskiego Wschodu czy Afryki nie są nowym zjawiskiem, nowy jest kierunek. Dotychczas decydowali się na migracje wewnętrzne lub podróże do krajów ościennych, które i tak ubogie, z biegiem czasu stały się przepełnione. Dane na podstawie UNHCR Global Trends 2016.

⁸⁴³ Świeżym przykładem jest mur na granicy Polski i Białorusi postawiony w 2022 roku.

polityczne lub przynależność do określonej grupy społecznej”⁸⁴⁴, a artykuł 33. Konwencji stanowi, iż „żadne umawiające się państwo nie wydałi lub nie zawróci w żaden sposób uchodźcy do granicy terytoriów, gdzie jego życiu lub wolności zagrażałoby niebezpieczeństwo ze względu na jego rasę, religię, obywatelstwo, przynależność do określonej grupy społecznej lub przekonania polityczne”⁸⁴⁵. Oprócz Konwencji genewskich sytuację migrantów regulują także inne dokumenty, najczęściej wewnętrzne ustawy danego państwa o cudzoziemcach. W większości z nich występuje kategoria tzw. pobytu tolerowanego, a więc sytuacji, w której dana osoba nie otrzymuje statusu uchodźcy, ale może pozostać na terenie kraju, do którego przybyła, gdyż jej wydalenie mogłoby zagrazać jej życiu i bezpieczeństwu⁸⁴⁶.

W praktyce osoby opuszczające kraj, którego są obywatelami, przez wzgląd na groźbę utraty życia czy zdrowia nie są chronione w taki sposób, w jaki regulują to międzynarodowe dokumenty. Mury stanowią tu jedną z przeszkód. Uchodźca nie tylko nie może przekroczyć granicy, na której stoi mur – jest to dla niego wyraźny sygnał, że nie jest mile widziany. Nie może więc na granicy złożyć wniosku o nadanie statusu uchodźcy czy wniosku o azyl, nie jest bowiem nawet dopuszczony do takiej możliwości. Ci, którzy mogą to zrobić, często trafiają do zamkniętych ośrodków dla uchodźców, gdzie nie mają możliwości podjęcia pracy, a ich wnioski rozpatrywane są latami. Potencjalni uchodźcy tkwią więc w zawieszeniu i o ile prawo międzynarodowe nie reguluje takich okoliczności, to można zaryzykować tezę, że przebywanie w zamkniętym ośrodku w oczekiwaniu na wyrok czy przebywanie w obozach w przypadku uchodźców wewnętrznych nie ma wiele wspólnego z humanitaryzmem. Powstaje więc pytanie o skuteczność prawa międzynarodowego, a więc także praw człowieka.

Temat ten poruszają m.in. Hannah Arendt oraz Giorgio Agamben. W ich poglądach na temat praw człowieka ogromną rolę odgrywa kategoria przestrzeni. Nowoczesna rzeczywistość polityczna w dalszym ciągu rozgrywa się przede wszystkim w państwach narodowych, choć na skutek globalizacji zmienia się myślenie o przestrzeni, a granice zaczynają się rozmywać. Prawa człowieka, choć często opowiadane są jako naturalne i przysługujące wszystkim ludziom zawsze i wszędzie, nie funkcjonują jednak poza przestrzenią, a według Arendt – nie funkcjonują inaczej niż poza przestrzenią państwa. Nowoczesne państwo przyjmuje odpowiedzialność za

⁸⁴⁴ <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19911190515/O/D19910515.pdf>

[Dostęp: 24.04.2023]

Definicję rozszerzono na osoby „poszukujące schronienia z powodu łamania praw człowieka w państwie ich pochodzenia, a także ofiary katastrof naturalnych i osoby wewnętrznie przesiedlone z powodu niestabilnej sytuacji w państwie pochodzenia”.

⁸⁴⁵ Ibidem.

⁸⁴⁶ <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20230000519/T/D20230519L.pdf>

[Dostęp: 24.04.2023]

dobrobyt swoich poddanych podniesionych do rangi obywateli. Zgodnie z idealistycznymi założeniami Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka prawa ludzkie funkcjonują w skali międzynarodowej, jak jednak próbuje dowieść Arendt: realnie można powoływać się na nie jedynie w obszarze państwa. Myślicielka zadaje pytanie, kto jest podmiotem praw człowieka. Arendt wychodzi z założenia, że istnieje tylko jedno wrodzone prawo człowieka,⁸⁴⁷ a jest nim przynależność do wspólnoty politycznej, gwarantująca legalny status. Brak przynależności do jakiegoś państwa skutkuje natomiast zredukowaniem do jedynie biologicznej egzystencji, co Arendt rozpatruje na przykładzie uchodźców, wysiedleńców i bezpaństwowców. Osoby takie „nie mając gwarancji własnego rządu, który upomniałby się o ich prawa, stają się podatni na nadużycia broniących się przez napływem migrantów rządów, zaś wspólnota międzynarodowa, która miałaby gwarantować minimalny katalog praw, pozostaje bezsilna”⁸⁴⁸. Arendt pisała o sytuacji bezpaństwowców w latach 40., jednakże jej diagnoza wydaje się aktualna⁸⁴⁹.

Arendt analizuje sytuację ludzi pozbawionych praw człowieka w kontekście II wojny światowej i Zagłady. „Ludzie pozbawieni własnego narodowego rządu są też pozbawieni praw człowieka”⁸⁵⁰ – pisze, przywołując chronologię wydarzeń począwszy od traktatu mniejszościowego pozbawiającego Żydów obywatelstwa aż po obozy koncentracyjne. Filozofka przedstawia także tragiczny impas, w jakim znajduje się bezpaństwowiec: jedynym sposobem na to, aby stał się znów podmiotem prawa, jest popełnienie przestępstwa. Jest to jedyny sposób, dostępny bezpaństwowcowi, aby znów stać się osobą prawną.

Okazuje się więc, żeby prawa człowieka przysługujące na mocy godności wszystkim ludziom zawsze i wszędzie okazują się być przywilejami obywateli i są z gruntu polityczne:

uczynienie nagiego życia podmiotem praw zamiast tworzyć wolność, generuje konieczność, ponieważ jest ono ze swojej istoty pozapolityczne i redukując ludzi do ciał, odziera ich przy tym z godności; w ramach dominującego porządku politycznego nie można skutecznie egzekwować

⁸⁴⁷ Arendt pisze o tym esej pt. „Jest tylko jedno prawo człowieka”, nie przetłumaczony na język polski. Dwa lata później rozwija swoją myśl w *Korzeniach totalitaryzmu*.

Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, op. cit., rozdział IX.

⁸⁴⁸ Ewa Wyrębska-Đermanović, *Hannah Arendt, prawo do posiadania praw i wyzwania współczesności*, „Hybris” nr 48, 2020, s. 4.

⁸⁴⁹ Przynajmniej to m.in. Jürgen Habermas: „Diagnoza Hannah Arendt, że bezdomni, wyjęci spod prawa i uchodźcy określają sygnaturę XX wieku, potwierdziła się w stopniu przerażającym. ‘Wysiedleńców’, których druga wojna światowa pozostawiła w środku zniszczonej Europy, dawno zastąpili azylandzi i imigranci napływający z Południa i ze Wschodu do Europy spokojnej i zamożnej”.

Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, op. cit., s. 564.

⁸⁵⁰ Hannah Arendt, *Korzenie....*, op. cit., s. 383.

praw człowieka, ponieważ bycie podmiotem prawa wynika z przynależności do narodu, a nie do grona istot ludzkich⁸⁵¹.

Nie będąc członkiem wspólnoty politycznej, osoba jest nikim, jedynie nagim życiem. Arendt niestety wydaje się mieć rację, co potwierdza nierespektowanie praw człowieka przez niektóre państwa. Prawa ludzkie nie są więc niezależne od rządów. Okazuje się, że ludzie bez własnego rządu nie mają żadnej władzy, by bronić swoich praw⁸⁵². Myślicielka konstatuje, że niedola ludzi pozbawionych praw polega na tym, że nikt się o nich nie upomina, nie należą do żadnej społeczności. Prawo do wolności, równości czy dążenia do szczęścia wydaje się dalece drugorzędne, a samo przynależenie do gatunku ludzkiego, sama nagość bycia, niczego nie gwarantuje. Jak podkreśla Arendt:

Wydaje się, że człowiek, będący tylko człowiekiem i niczym innym, właśnie utracił te cechy, które umożliwiały innym traktowanie go jako bliźniego (...). Paradoks tkwiący w utracie praw ludzkich polega na tym, że taka utrata zbiega się z sytuacją, kiedy osoba staje się istotą ludzką w ogóle – bez zawodu, bez obywatelstwa, bez poglądów, bez czynu, który umożliwi jej utożsamienie się i określenie⁸⁵³.

Na sprowadzenie człowieka do nagiego życia zwraca także uwagę Agamben⁸⁵⁴. Według niego życie jako tylko i wyłącznie fakt biologiczny zostało wpisane do porządku prawnego w państwie narodowym, które stało się regułą życia politycznego w nowoczesnym świecie. Według Agambena każda reguła generuje wyjątki: w przypadku państwa wyjątkiem jest obóz jako miejsce, w którym przebywają *homini saceri*, odarci z tożsamości politycznej, sprowadzeni do biologicznego, nagiego życia. Obozem są oczywiście obozy koncentracyjne, ale także obozy dla uchodźców czy więzienia, w których stosuje się tortury. Obóz wpisany jest w strukturę państwa jako immanentna potencjalność. Sprowadzanie człowieka do nagiego życia jest bardzo niebezpieczne, co udowodnili naziści, dzieląc tkankę narodu na „zdrową” i „chorą” i pozbywając się tej drugiej.

Porządek polityczny ufundowany na prawie do wyjątku oznacza możliwość sprowadzania ludzi do nagiego życia, odebrania im statusu prawnego i bezkarnego ich zabicia. W przestrzeni wyjątku, obozie, będącym miejscem w obrębie danego państwa, wyłączonym jednak spod jego prawa, ludzie odarci są z jakiegokolwiek ochrony. Obóz jest oczywiście ukrytą

⁸⁵¹ Magdalena Gawin, Barbara Markiewicz, Agnieszka Nogal, Rafał Wonicki, *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2016, s. 172.

⁸⁵² Hannah Arendt, *Korzenie...* op. cit., s. 408.

⁸⁵³ Ibidem, s. 419 i 421.

⁸⁵⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, przeł. Mateusz Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

potencjalnością porządku państwowego i w okresie stabilizacji nie powinien się urzeczywistnić, jednakże Agamben uczula na taką możliwość. Osoby wyłączone ze wspólnoty politycznej, znajdują się więc w bardzo złej sytuacji, a prawa człowieka ich nie zabezpieczają.

Zatem Agamben, podobnie jak Arendt, jest przekonany, że prawa człowieka wpisane w strukturę państw narodowych generują nagie życie, tworzą wykluczonych⁸⁵⁵. Czynnikiem miejsca okazuje się więc być bardzo istotny, a brak przynależności do wspólnoty politycznej sprawia, że gros osób przebywających w obozach dla uchodźców nigdy nie będzie pełnoprawnymi członkami społeczeństwa. I choć od diagnozy postawionej przez Arendt upłynęło kilka dekad, to sytuacja uchodźców i uchodźczyń nie uległa poprawie. Są oni niejako zawieszani pomiędzy światami: tym, do którego już nie należą i tym, do którego należeć chcą, ale nie mogą. Nawet jeżeli uda im się złożyć wniosek o status uchodźcy, to wieloletnie niekiedy oczekiwanie w zamkniętych ośrodkach wcale owego zawieszenia pomiędzy nie niweluje.

Arendt i Agamben przedstawiają problem uchodźców w sposób filozoficzny, ogólny. Warto jednak pamiętać o tym, że uchodźcy nie są jednorodną grupą, każda osoba przywozi ze sobą swoją historię. Te najczęściej jednak pozostają anonimowe. Z systemem ochrony uchodźców, umożliwionym dzięki konwencji genewskiej z 1951 roku rozliczają się badacze analizujący procesy migracyjne od drugiej połowy XX wieku aż po wiek XXI. Wytykają Unii Europejskiej brak solidarności i postępowanie w zgodzie z wartościami poszczególnych państw członkowskich, nie zaś w zgodzie z wartościami, jakie legły u podstaw powołania UE⁸⁵⁶, wskazują na przestarzałość konwencji genewskiej oraz potrzebę stworzenia nowej definicji uchodźcy i uchodźczyny, włączając doń także osoby zmuszone do migracji z powodów klimatycznych⁸⁵⁷, zwracają uwagę na praktyki będące wynikiem migracji przymusowych, np. handel ludźmi⁸⁵⁸, a w odpowiedzi na dyskryminację osób z doświadczeniem migracji czy uchodźstwa zwracają uwagę na uniwersalność doświadczenia migracyjnego na przestrzeni dziejów⁸⁵⁹, wszak współczesna Europa nie jest w mierzniu się z tzw. kryzysem uchodźczym odosobniona, bo choć pamięć migracyjna bywa wybiórcza, migracje przymusowe i migracje pracownicze nie są nowym zjawiskiem. Badacze i badaczki nie zapominają także o sferze

⁸⁵⁵ Magdalena Gawin, B. Markiewicz..., op. cit., s. 178.

⁸⁵⁶ Edward Janusz Jaremczuk (red.), *Migracje i kryzys uchodźcy w Europie – rzeczywistość i wyzwania*, FNCE, Poznań 2017.

⁸⁵⁷ Karolina Łukasiewicz, Witold Klaus, *Migracje uchodźcze w Europie* [w:] Magdalena Lesińska, Marek Okólski (red.), *30 wykładów o migracjach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2023, s. 377-395.

⁸⁵⁸ Elżbieta M. Goździak, *Human Trafficking as a New (In)Security Threat*, Palgrave Macmillan, 2023.

⁸⁵⁹ Natalia Bloch, *Wszyscy jesteśmy migrantami. (Od)zyskiwanie pamięci migracyjnej*, Centrum Kultury Zamek, Poznań 2016.

kultury, będącej przestrzenią, w której dochodzi do wymiany kulturowej, do zauważania różnic i podobieństw, sferze być może kluczowej dla integracji różnorodnych kultur⁸⁶⁰.

4.6.1. Nagie życie wobec murów i granic

W 2013 roku swoją pierwszą pielgrzymkę odbył papież Franciszek. Głowa kościoła katolickiego udała się na Lampedusę, włoską wyspę okrytą wątpliwą sławą – to tam znajdował się wówczas największy u bram Europy ośrodek dla uchodźców głównie z Afryki Północnej, już wtedy zupełnie przepelniony. To właśnie u brzegu tej wyspy utonęło na tamten moment 20 tysięcy osób. Papież prosił o przebaczenie, a problem współczesnych migracji nazwał globalizacją obojętności⁸⁶¹. Globalizacja nie pojawiła się w wypowiedzi Franciszka bezzasadnie – z pewnością problem migracji należy do jednego z głównych wyzwań globalizującego się świata. Nasuwa się więc pytanie o to, dlaczego, choć problem teoretycznie jest uregulowany międzynarodowymi dokumentami, ludzie giną na morzu, nie uzyskując statusu uchodźcy. Międzynarodowa Organizacja do Spraw Migracji powstała w 1951 roku raportuje, iż wynika to z rozbieżności między prawem międzynarodowym, a prawem wewnętrznym danego państwa. Kraje, do których przybywa najwięcej uchodźców, często nie są sygnatariuszami nawet Konwencji genewskiej z 1951 roku. Te, które są także często nie wywiązują się z zadeklarowanych zobowiązań. Trudno bowiem wyegzekwować postępowanie w zgodzie z ratyfikowanymi dokumentami oraz sankcjonować za jego brak.

Nie sprzyja temu także bezprecedensowość migracji i ich skala, bo choć problem nie jest nowy, Europa w XXI wieku, w rzeczywistości powojennej, mierzy się z nim po raz pierwszy. Powstaje pytanie wobec kogo wyciągnąć konsekwencje i w jaki sposób za niedopuszczenie do procedury o złożenie wniosku o status uchodźcy lub też, jak w przypadku osób, które nie zdołały dopłynąć do Lampedusy, tylko (sic!) o obojętność i brak reakcji. Do tego dochodzi problem polityki wewnętrznej: najczęściej w interesie krajów nie leży przyjmowanie dużej liczby uchodźców, zwłaszcza z odmiennej kulturowo wspólnoty, do czego są w stanie skutecznie przekonać dużą część obywateli, szczególnie w obliczu odradzania się nacjonalizmów. Problemem jest także położenie geograficzne, kraje, stanowiące granice

⁸⁶⁰ Jan E. Zamojski (red.), *Migracje i kultura*, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006.

Izabella Main, Izabela Czerniejewska (red.), *Uchodźcy. Teoria i praktyka*, Poznań 2008.

O problematyce uchodźczej traktuje także ukazujący *Journal of Refugee Studies*

<https://academic.oup.com/jrs>

[Dostęp: 23.05.2024]

⁸⁶¹ Papież na Lampedusie: Prosimy o przebaczenie za obojętność na los imigrantów ginących na morzu w drodze do Europy (wyborcza.pl)

[Dostęp: 24.04.2023]

zewnętrzne Unii Europejskiej stają przed wyzwaniem ratowania ludzkiego życia, wyzwaniem humanitarnym. Decyzja Unii Europejskiej o rozlokowaniu uchodźców w krajach Europy ma inny wymiar: są oni podejmowani z obozów, w których są bezpieczni, a nie z chybionych łódek z Morza Śródziemnego. Decyzja Unii rodzi ponadto dwojakie wątpliwości: arbitralne rozlokowanie uchodźców w losowych krajach Europy nasuwa niebezpieczne skojarzenia z musowym przesiedleniem, zesłaniem. Zaś szantaż moralny, odwoływanie się do europejskiej solidarności okazywało się nieefektywne i przynosiło najczęściej odwrotny do zamierzonego skutek⁸⁶². Sprawy nie ułatwia także prawo międzynarodowe, według którego osoba pojawiająca się na terenie Unii Europejskiej może złożyć wniosek o status uchodźcy w pierwszym kraju Europy, do którego dotrze. W efekcie tego na obrzeżach Europy znajduje się wiele ośrodków dla uchodźców. Gros osób z Afryki czy Bliskiego Wschodu wobec takich komplikacji nie podejmuje ryzyka i decyduje się pozostać na terenie swojego kraju – stają się uchodźcami wewnętrznymi, których sytuacja wcale nie jest lepsza. I choć jednym z powodów, dla których państwa niechętnie przyjmują uchodźców jest odmienność kulturowa, a wobec tego brak skutecznych programów integracyjnych, które umożliwiłyby wzajemne poznanie się obu stron i zapobiegły tworzeniu się kulturowych gett i zamkniętych enklaw, wydaje się, że Europa będzie musiała stawić czoła temu wyzwaniu⁸⁶³.

Póki co jednak, kwestie nadawania statusu uchodźcy czy przyznawania azylu nadal zależne są od polityki państw narodowych. Bezprecedensowa skala migracji, zarówno z Afryki Północnej, Bliskiego Wschodu, jak i Ukrainy woła o nowe rozwiązania, być może także zredefiniowanie pojęcia uchodźcy. Przy pracy nad Konwencją Genewską z 1951 roku w kontekście formułowania definicji uchodźcy starły się dwa bloki: blok państw zachodnich forsujący koncepcję uchodźcy jako osoby prześladowanej z powodów politycznych oraz blok państw socjalistycznych apelujących o uwzględnienie także nierówności społeczno-ekonomicznych. W dokumencie uwzględniona została propozycja świata zachodniego, gdzie indywidualne wolności obywatelskie pogwałcane przez przemoc polityczną wydają się ważniejsze. „Tak oto śmierć w więzieniu uznano za sprawę bardziej poważną niż śmierć z głodu”⁸⁶⁴. W czasach żelaznej kurtyny wystarczyło być obywatelem któregoś z państw

⁸⁶² Problem ten analizuje Przemysław Żurawski vel Grajewski.

Przemysław Żurawski vel Grajewski, *Granice zewnętrzne Unii Europejskiej – stan prawny, stan rzeczywisty, stan wyobrażony. Natura i status granic zewnętrznych UE w wymiarze metapolitycznym i ich ewolucja* [w:] Monika Trojanowska-Strzęboszewska (red.) *Unia Europejska w poszukiwaniu swoich granic*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2017, s. 39-64.

⁸⁶³ Niektórzy badacze nazywają to zjawisko problemem z wypracowaniem odpowiedniej kultury przyjęcia.

Janusz Balicki, Michał Chamraczuk (red.), *Wokół problematyki migracyjnej. Kultura przyjęcia*, Warszawa 2013.

⁸⁶⁴ Karen Akoka, *Przyznanie azylu to problem humanitarny, moralny czy polityczny?* [w:] Helene Thiollet (red.) *Migranci, migracje*, Karakter, Kraków 2017, s. 106-108.

sojalistycznych, a więc zarządzanych przez reżim, aby uzyskać status uchodźcy w krajach zachodnich. Praktykę tę stosowano rzecz jasna nie tylko w obliczu zagrożenia wolności politycznych, ale także z powodów zarobkowych. W odróżnieniu od sytuacji obecnej uchodźca nie musiał udowadniać, że grożą mu prześladowania w kraju pochodzenia ani ukrywać swoich motywacji ekonomicznych. Współcześnie wnioskodawca musi nie tylko uzasadnić obawę przed prześladowaniem, ale także przedstawić dowody, które mają o tym zaświadczyć⁸⁶⁵. Jak pisze Bauman: „Zakończenie zimnej wojny zwolniło kapitalizm z konieczności reagowania na apele do poczucia odpowiedzialności”⁸⁶⁶.

Procedura, którą Bauman diagnozuje jako utratę zdolności do reagowania na cierpienie, ma zabezpieczać przed nadużyciami oraz roszczeniami osób, które ochrony wcale nie potrzebują, jednak stawia w trudnym położeniu ofiary naruszeń praw człowieka, które dopiero muszą udowodnić swoją krzywdę. Filozof idzie jednak jeszcze dalej, zwracając przy okazji uwagę na dramatyczne skutki odrzucania migrantek i migrantów:

Bez trudu można było skierować zainteresowanie społeczne na podejmowane przez rząd wysiłki, mające na celu odróżnienie *prawdziwych* i *falszywych* uchodźców lub azylantów oraz wyłuskanie potencjalnych *pasażerów społecznych* i mafiosów spośród osób, którym po drobniagowej selekcji i szczegółowym sprawdzeniu za pomocą najnowocześniejszych metod pozwolono na wjazd do kraju. Na domiar złego, (...) zamykając przed imigrantami praktycznie wszystkie legalne metody przekroczenia granicy, Europa zyskała pewność, że przybysze spoza kontynentu mogą liczyć już tylko na przemytników. Ci zaś ustalają cenę za swoją usługę, uwzględniając popyt, koszt i ryzyko. Taktyka Europy polega na maksymalnym podwyższaniu kosztów i ryzyka⁸⁶⁷.

Na tym jednak nie koniec, ponieważ niezależnie od przyczyn, z powodu których osoby decydują się na przekraczanie granic, także nielegalnie, jeżeli im się uda, w kraju pobytu traktowane są ambiwalentnie, najczęściej tym gorzej, im bardziej różnią się kulturowo. Niezależnie jednak od odległości kulturowej, pojawia się problem rozpoznawania uchodźców, ale też migrantów zarobkowych jako tych, którzy zagrażają dobrostanowi obywateli danego państwa⁸⁶⁸.

⁸⁶⁵ Karen Akoka, *Czy dziś mamy więcej „falszywych uchodźców?”* [w:] H  l  ne Thoillet (red.), op. cit., s. 109-112.

⁸⁶⁶ Zygmunt Bauman, op. cit., s. 40.

⁸⁶⁷ Ibidem, s. 178-179.

⁸⁶⁸ Animozje na tym tle pojawiły się także w Polsce w obliczu agresji Rosji na Ukrain   w 2022 roku. Po ogromnej solidarności w kwestii pomocy uchodźcom wojennym z Ukrainy w niedługim czasie pojawiła się niech  c do Ukraińców, którzy zdaniem niektórych polityków oraz częsci społeczeństwa zagrażają polskiemu interesowi narodowemu.

Konwencja Genewska z 1951 roku oraz Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, a także powołanie instytucji UNHCR miały stać na straży interesów uchodźców według naczelnej zasady *non refoulement*, zgodnie z którą uchodźcy nie wolno wydalic do kraju, w którym grozi mu prześladowanie. Nawet, jeżeli danej osobie nie zostaje przyznany status uchodźcy, najczęściej spełnia ona kryteria uzyskania ochrony uzupełniającej. Zgodnie z zasadą *non refoulement* i art. 3. ust. 1. Konwencji genewskiej „żadne państwo-strona nie może wydalic, zwracać lub wydawać innemu państwu danej osoby, jeżeli istnieją poważne podstawy, by sądzić, że może jej tam grozić stosowanie tortur”⁸⁶⁹. Zabronione jest także zbiorowe wydalanie cudzoziemców⁸⁷⁰. Teoria jednak rozmija się z praktyką, powstaje więc pytanie o to, jak mają się prawa człowieka, a tym kontekście prawa uchodźcy do praktyk takich jak wydalanie, niedopuszczanie do złożenia wniosku o status uchodźcy czy przetrzymywanie w ośrodkach. „Napięcie między liberalnymi wartościami i brutalnym procesem wydalania wydaje się więc paradoksem demokracji”⁸⁷¹, jednakże akt wydalania jest często przedstawiany jako skuteczny sposób rozwiązania problemu nielegalnej imigracji, która stała się jednym z priorytetów krajów zachodnich, zwłaszcza po 2001 roku. Warto jednak zauważyć, że „pierwotną przyczyną obecnego kryzysu migracyjnego nie jest problem braku skuteczności kontroli na granicach Unii Europejskiej, lecz wojny i rozwierające się coraz szerzej nożyce różnic w poziomie życia między Północą a Południem”⁸⁷². O ile budowa murów nie jest sprzeczna z prawem międzynarodowym, o tyle wydalanie cudzoziemców bądź niedopuszczanie ich do możliwości złożenia wniosku o status uchodźcy, jak ma to miejsce na granicy polsko-białoruskiej jest, co potwierdza wyrok sądu w Hajnówce, orzekający nielegalność tzw. *pushbacków*, ustanawiając tym samym prawny precedens, wbrew któremu nadal odbywa się wypychanie uchodźców i uchodźczyń na stronę białoruską⁸⁷³.

⁸⁶⁹ Dz. U. z 1989 r, Nr 63, poz. 378.

⁸⁷⁰ Kontrowersje budzi decyzja Francji na temat zbiorowego wydalania Romów.
<https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1508600,1,francja-wydala-romow.read>
[Dostęp: 29.04.2023]

Także Zygmunt Bauman zwraca uwagę na problem: „ostatnie zmiany w europejskiej polityce wobec uchodźców z pogrążonego w nędzy i targanego nieustannymi konfliktami zbrojnymi Południa – których przykładem stało się podjęcie przez holenderski parlament decyzji o deportacji 26 tysięcy niedoszłych azylantów z krajów takich, jak Czeczenia, Afganistan czy Somalia – za „ostateczne pogrzebanie prawa do azylu” (przyjętego niemal powszechnie w 1951 roku). Jesteśmy świadkami całkowitego, planowego wycofywania się z obietnicy głoszącej, że wszystkim ludziom, których życie jest zagrożone, zapewni się bezpieczeństwo, respektując ich prawo do życia.

Zygmunt Bauman, op. cit., s. 158.

⁸⁷¹ Clara Lecadet, *Czy wydalanie cudzoziemców to w demokracji normalna praktyka?*, H el ene Thoillet (red.) op. cit., s. 46-48.

⁸⁷² Aleksandra Trzcielińska-Polus, *Granice i pogranicza Unii Europejskiej w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym w kontekście kryzysu migracyjnego* [w:] Monika Trojanowska-Strzęboszewska (red.), op. cit., s. 36.

⁸⁷³ <https://www.rp.pl/cudzoziemcy/art38072521-rusza-pierwszy-proces-za-push-backi-przeciwko-polsce-chca-240-tys-zl>

Wobec powyższego można zastanawiać się, czy powrót polityki antyimigracyjnej jest skazaną na niepowodzenie próbą obrony przed tym, co nieuchronne czy też skutecznym sposobem na zapewnienie ładu społecznego tam, gdzie jest to możliwe. Z pewnością granice podlegają ciągłym zmianom, a zagadnienia związane z ich problematyką nie są już jedynie kwestiami prawno-policyjnymi, ale także politycznymi. Bauman pisze, że „każda granica otaczająca Europę będzie zawsze wyzwaniem dla reszty planety do jej sforsowania”⁸⁷⁴. Wydaje się, że świat bez paszportów nie jest już możliwy⁸⁷⁵, ale możliwa jest polityka multi kulti, przynajmniej w teorii. „Polityka multikulturalizmu polega raczej na umieszczeniu różnorodności w sercu społeczeństwa, a nie zarządzaniu nie przenikającymi się grupami etnokulturowymi”⁸⁷⁶. Nie chodzi więc o rozmycie tożsamości, ale raczej o uznanie kulturowej ekspresji mniejszości, przy czym warto podkreślić, że ich żądania i zachowania najczęściej nie są niekompatybilne ze wspólnymi normami i wartościami. W praktyce jednak polityka multikulturalizmu nie może z sukcesem zaistnieć w społeczeństwach, które nie są na to gotowe, zarówno pod względem programów integracyjnych, jak też kontekstu społeczno-historycznego. Multikulturalizm sprawdzi się raczej w krajach bogatych niż ubogich czy o nachyleniu nacjonalistycznym. Migracje mogą być więc zarówno szansą, jak i zagrożeniem. Choć ich skala jest bezprecedensowa i sprawia wrażenie kryzysu, migracje są na stałe wpisane w strukturę społeczeństwa, zwłaszcza w obliczu konfliktów zbrojnych czy ekonomicznych nierówności. „Ten normatywny osąd prowadzi do tego, że za pożądaną uznajemy brak mobilności, a w migracji widzimy anomalie – anomalie, która zamyka cudzoziemców w ich kondycji obcych”⁸⁷⁷.

Nie ulega wątpliwości, że od czasu przyjęcia Konwencji genewskiej z 1951 roku oraz uzupełniającego ją Protokołu Nowojorskiego z 1967 roku nastąpiły daleko idące zmiany, mające wpływ na obecny kształt migracji oraz sytuacji uchodźców i uchodźczyń. Dokumenty

<https://interwencjaprawna.pl/wywozki-push-backi-sa-niehumanitarne-niezgodne-z-prawem-i-opieraja-sie-na-nielegalnym-rozporzadzeniu/>

Na problem zwraca uwagę także Adam Bodnar, były Rzecznik Praw Obywatelskich RP: „Jeżeli ktoś zgłasza postulat objęcia ochroną międzynarodową, to władze powinny ten postulat przyjąć i taką osobę otoczyć opieką. (...) Mamy tutaj praktykę push-back, która oznacza odpychanie, wypychanie, czyli stosowanie taktyki niedopuszczania kogokolwiek, żeby złożył oświadczenie czy dokumenty”.

<https://natemat.pl/370496.godzina-z-jackiem-adam-bodnar-o-sytuacji-uchodzcow-na-granicy>

[Dostęp: 29.04.2023]

⁸⁷⁴ Zygmunt Bauman, op. cit., s. 13.

⁸⁷⁵ Warto przypomnieć, że obowiązek paszportowy pojawił się wraz z I wojną światową, wcześniej paszport nie był potrzebny do przekraczania granic. Od pomysłu tego chciano odejść w latach 20., jednakże okazało się, że dekada obowiązkowego posiadania paszportów wystarczyła – praktyka ta stała się czymś naturalnym, a jej zniesienie zaczęło być przez niektórych postrzegane jako zbyt radykalne.

Speranta Dumitru, *Czy świat bez paszportów to utopia?* [w:] Héléne Thiollet (red.) op. cit., s. 67-70.

⁸⁷⁶ Patrick Simon, *Czy multikulturalizm jest wspólnotowy?* [w:] Héléne Thiollet (red.) op. cit., s. 99-101.

⁸⁷⁷ Francois Gemenne, *Migracje – szansa czy zagrożenie?* [w:] Héléne Thiollet (red.) op. cit., s. 181-183.

te wydawały się adekwatne w powojennej rzeczywistości, jednakże z czasem okazało się, że nowe, bezprecedensowe sytuacje wymagają nowych rozwiązań, które nie pominą swoim zasięgiem ofiar konfliktów zbrojnych czy katastrof humanitarnych rozgrywających się na przełomie XX i XXI wieku. Jan Zielonka uważa, że stoimy w obliczu rewolucji geopolitycznej, która upomina się o nowy model integracji i wymyślenie Europy na nowo⁸⁷⁸.

ONZ uchwaliła Konwencję w sprawie zakazu stosowania tortur dopiero w roku 1984. Zakaz ten respektowany jest wybiórczo – tortury nadal są stosowane, bywa, że pod pretekstem utrzymania bezpieczeństwa demokratycznych społeczeństw. Naruszając wartości, których sam usiłuje bronić, świat Zachodni dopuszcza się tortur. Rażącym przykładem takich praktyk jest postępowanie Stanów Zjednoczonych po 2001 roku, kiedy to łamanie praw człowieka oraz zadawanie tortur miało być uzasadnione w obliczu „wojny z terroryzmem”. Po ataku na World Trade Center, a w skutek tego rozpoczęciu inwazji na Irak i Afganistan, podejrzani o terroryzm byli poddawani „udoskonalonym technikom przesłuchań”. Już rok później „Washington Post” opublikował tekst o torturach stosowanych w bazie wojskowej Guantanamo, gdzie przebywali więźniowie podejrzani o związki z terroryzmem, a opublikowane przez dziennik informacje potwierdziła w swoim raporcie organizacja Human Rights Watch, a później także Amnesty International⁸⁷⁹. Po tym, jak świat dowiedział się o Guantanamo, rozgorzała debata, czy stosowanie tortur wobec terrorystów jest uzasadnione. Głosy w dyskusji są podzielone: od takich, które tortury usprawiedliwiają w imię mniejszego zła⁸⁸⁰ do takich mówiących o torturach jako o obrazie wartości demokratycznych i niszczeniu wizerunku państwa⁸⁸¹.

Zarówno kwestie moralne, jak i „praktyczne” (efektywność) rodzą pytania o zasadność stosowania tortur jako środków w walce o pokój i wolność. Oczywiście, terroryzm jest poważnym zagrożeniem, a osoby, które się do niego uciekają powinny zostać sprawiedliwie ukarane. Wiadomo jednak, że więzienie Guantanamo wykracza poza swoje kompetencje. Więźniowie byli przetrzymywani bezprawnie, bez postawienia oficjalnych zarzutów i torturowani. Aby obejść zapis Konwencji genewskich, George W. Bush wydał rozkaz sądowy, zgodnie z którym zapis o jeńcach wojennych nie miał zastosowania wobec „wrogich

⁸⁷⁸ Jan Zielonka, *Czy Unia straciła swoje granice?* [w:] M. Trojanowska-Strzęboszewska (red.), op. cit., s. 11-14.

⁸⁷⁹ Elżbieta Żywucka-Kozłowska, Dariusz Czekan, Krystyna Bronowska (red.), *Prawa człowieka. Wybrane teksty oraz przykłady łamania praw człowieka w świetle danych Amnesty International*, Szczecińska Szkoła Wyższa Collegium Balticum, Szczecin 2010, s. 382-384.

<https://www.amnesty.org/en/documents/AMR51/103/2011/en/>

[Dostęp: 1.05.2023]

⁸⁸⁰ Grzegorz Omelan, *Tortury w ponowoczesnym świecie* [w:] Grzegorz Haber (red.) *Prawa człowieka w perspektywie globalnego rozwoju*, op. cit., s. 87.

⁸⁸¹ Ibidem.

bojowników”⁸⁸². Military Commission Act podpisany przez Busha w odpowiedzi na zarzut, że Konwencja jak najbardziej ma zastosowanie w przypadku więźniów w Guantanamo, znacznie ograniczyła zakres ochrony gwarantowany zatrzymanym, a do ich sądenia powołano „specjalny trybunał”, tzw. Trybunał ds. Weryfikacji Statusu Bojowników, składający się z trzech amerykańskich oficerów, mających decydować o nadaniu statusu wrogię bojownika. Absolutny zakaz tortur oraz prawo do sprawiedliwego procesu nie dotyczyły więźniów Guantanamo, a Stany Zjednoczone dopuszczały się zakazanych praktyk poza swoim terytorium, w bazie wojskowej dzierżawionej od Kuby. Podobna sytuacja nie wydaje się możliwa do pomyślenia na terytorium USA. Tym, co niejako łagodziło postrzeganie podejmowanych w Guantanamo praktyk, było nazwanie wojny z terroryzmem konfliktem globalnym, co było możliwe na fali wciąż bolesnych emocji po 11 września. Wiele lat później i po wielu próbach interwencji podejmowanych przez organizacje walczące o prawa człowieka, Barack Obama obiecał zamknięcie więzienia w Guantanamo, co jednak do dziś dnia nie nastąpiło.

Magdalena M. Kania rozpatruje więzienie w Guantanamo jako przykład biopolitycznego paradygmatu globalnej wojny z terroryzmem, odwołując się do biopolityki w rozumieniu Agambena⁸⁸³. Kategoria nagiego życia poprzez wyłączenie ze wspólnoty politycznej oraz stanu wyjątkowego, który miałby legitymizować w innym przypadku nielegalne postępowanie znajduje uzasadnienie w przypadku więzienia w Guantanamo. Według Agambena, biopolityczność to sytuacja, w której wyjątek staje się powszechnie obowiązującą regułą. „Nagie życie wyłączone jest z ustroju przez stan wyjątkowy, który traci swoją wyrazistość w porządku zawieszenia”⁸⁸⁴. Wojna z trudnym do zlokalizowania i wskazania terroryzmem skutkuje pojawieniem się więzień, będących wyjątkiem, w których pozbawione praw politycznych osoby, stają się *homines sacri*. Więzienia takie mają być tym, czym dla Agambena był obóz jako „miejsce, w którym stan wyjątkowy staje się regułą, w której nagie życie jest eksponowane jak nigdy wcześniej”⁸⁸⁵. W obozie nie obowiązuje normalny porządek prawny, jest to przestrzeń wyłączona i tylko w formie tego wyłączenia będąca częścią porządku prawnego. W kontekście Guantanamo stanem wyjątkowym ma być ogłoszona przez prezydenta Stanów Zjednoczonych George’a W. Busha deklaracja *National Emergency*,

⁸⁸² Jagoda Rusińska, *Więźniowie z Guantanamo Bay w świetle Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka*, [w:] Magdalena Półtorak, Iwona Topa (red.) *Powszechny System Ochrony Praw Człowieka. Podsumowanie dekad*, Uniwersytet Śląski, 2018, s. 161-162.

⁸⁸³ Magdalena M. Kania, *Więzienie w Guantanamo jako przykład biopolitycznego paradygmatu globalnej wojny z terroryzmem*, „Polityka wewnętrzna i bezpieczeństwo”, *Poliarchia* 2(5), 2015, s. 25-58.

⁸⁸⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer...* op. cit., s. 20.

⁸⁸⁵ Magdalena M. Kania, op. cit., s. 31.

corocznie zresztą odnawiana. Więźniowie Guantanamo zredukowani są do nagiego życia: nie stosują się do nich przepisy Konwencji genewskich, nie mają statusu jeńców wojennych, odmawia się im prawa do procesu sądowego. Jak pisze Kania:

W literaturze stało się niemalże truizmem nazywanie Guantanamo *miejscem bez prawa*, w którym Stany Zjednoczone mają niekwestionowaną władzę totalną, czarną dziurą prawa, więzieniem poza prawem, co pozwoliło na „polityczne odterytorialnienie terroryzmu. Miało to dla Stanów Zjednoczonych podwójną korzyść – z jednej strony pozwalało włączać do koalicji antyterrorystycznej kraje muzułmańskie i arabskie, z drugiej figurę ‘terrorysty’ czyniło jeszcze bardziej enigmatyczną i odczłowieczoną⁸⁸⁶.

Sytuację Guantanamo trafnie podsumowuje Bauman, pisząc, że „mimo niepewnej pozycji na krawędzi eksterytorialności (czytaj: poza obszarem obowiązywania prawa) uchodźcy wciąż jeszcze (przynajmniej w teorii) mogą powoływać się na *prawa człowieka*, niezależnie od tego, jak nieprecyzyjne jest dziś ich znaczenie”, gdy tymczasem terrorystów można umieścić poza obszarem człowieczeństwa w miejscach oderwanych od jurysdykcji, w których prawa człowieka otwarcie nie obowiązują – osadzeni nie mają szans na próbę udowodnienia swojej niewinności czy na złożenie skargi na traktowanie przez strażników⁸⁸⁷.

W kontekście murów i granic idea praw człowieka rozsadza prawo międzynarodowe. Odgradzanie się od Innych poprzez niedopuszczanie ich do procedury uchodźczej, *pushbacki* czy przetrzymywanie w więzieniach bez wyroku godzi w ich prawa. Uszczelnianie granic czyni migracje bardziej ryzykownymi i kosztownymi: droga staje się bardziej niebezpieczna, a opłata za przeprawę pobierana przez przemytników wyższa. W obliczu globalizacji jasnym staje się, że prawa człowieka w sferze kodyfikacyjnej znalazły swoje potwierdzenie, także w ustawach zasadniczych wielu państw, o tyle „praktyka ujawniła znaczące dysproporcje pomiędzy szczytnymi założeniami, a wyzwaniem rzeczywistości”⁸⁸⁸.

4.7. Problem (nie)interwencji humanitarnej – metafora wojny

Po uchwaleniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka konflikty zbrojne nie zniknęły z powierzchni ziemi, wojny nadal się toczyły, a w ich wyniku nadal ginęli cywile, dopuszczano się zbrodni przeciwko ludzkości, a międzynarodowa społeczność nie była w stanie zagwarantować powszechnego pokoju i bezpieczeństwa. W pierwszej połowie XX wieku walki objęły stary kontynent, w drugiej w większości toczyły się poza światem zachodnim bądź na

⁸⁸⁶ Ibidem, s. 51, 52.

⁸⁸⁷ Zygmunt Bauman, op. cit. s. 180-181.

⁸⁸⁸ Grzegorz Haber, op. cit. s.7.

jego obrzeżach, choć często z jego udziałem. Odkąd powstała Organizacja Narodów Zjednoczonych, której głównym celem jest zapewnienie pokoju na świecie, pojawiło się pytanie o to, w jaki sposób rozwiązywać potencjalne problemy, kiedy i w jaki sposób interweniować, a kiedy interwencji zaniechać i jakie są kryteria podjęcia takiej a nie innej decyzji.

Od roku 1945, kiedy zakończyła się II wojna światowa, świat wciąż dotykany był konfliktami, podczas których łamano prawa człowieka, a międzynarodowe organizacje podejmowały decyzje o interwencji lub jej braku, co wiązało się z określonymi konsekwencjami oraz oceną podjętych działań i dopuszczonych zaniechań jako sukces bądź porażkę międzynarodowej społeczności. Kapuściński pisał, że z Innym można nawiązać dialog, można odgrodzić się od niego murem lub wypowiedzieć mu wojnę. Słowa te traktuję jako użyteczną metaforę. W tym przypadku przez wojnę rozumiem nie tyle konflikt zbrojny, ile właśnie interwencję – pokojową, militarną lub humanitarną. W każdym z tych przypadków międzynarodowa społeczność podejmuje decyzję o ingerencji w sprawy innego państwa bądź państw, w celu zaprzestania łamaniu praw człowieka w konfliktach zbrojnych czy zapobiegania katastrofom humanitarnym. Na potrzeby tych rozważań warto opisać kompromitację działań międzynarodowej społeczności na dwóch najgłośniejszych przykładach: są to konflikt w byłej Jugosławii oraz konflikt w Rwandzie. Oczywiście, wybór ten nie jest reprezentatywny dla oceny działań ONZ czy międzynarodowych organizacji pozarządowych i jest podyktowany krokami, z których należy się wytłumaczyć. Decyduję się na opisanie tych dwóch przypadków zarówno od strony kompromitacji pokojowych misji ONZ, jak i pomocy humanitarnej niesionej przez NGO-sy. Konflikt na Bałkanach jest przykładem największego po II wojnie światowej wstrząsu w Europie⁸⁸⁹, zaś Rwanda stanowi pewne ramy do poruszenia wątku pomocy humanitarnej i błędów popełnianych w tym zakresie nie tylko przez organizacje pozarządowe i opinię publiczną⁸⁹⁰.

Problem interwencji humanitarnej jest współcześnie jednym z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień w zakresie prawa międzynarodowego i zasad stosunków między państwami. Kontrowersyjność ta wynika z faktu, że zawarte w Karcie Narodów Zjednoczonych zasady, jak bezwzględny zakaz stosowania groźby użycia siły lub użycia siły, zasada nieinterwencji

⁸⁸⁹ Jest to także obszar, na którym przeprowadziłam badania w zakresie działań mających propagować prawa człowieka – odwiedziłam najbardziej dotknięte wojną domową miejsca – Sławonię (Osijek i Vukovar), Kordun (Vrginmost i Glina) Sarajewo, Belgrad i Nowy Sad.

⁸⁹⁰ Robert Kłosowicz, *Problem interwencji militarnych w państwach dysfunkcyjnych*, [w:] Robert Kłosowicz (red.), *Państwa dysfunkcyjne i międzynarodowe wysiłki zmierzające do ich naprawy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014. s. 154-155.

w sprawy, które zasadniczo należą do wewnętrznej kompetencji jakiego bądź państwa plus zasada poszanowania i zachowania ludzkich praw i wolności zderzają się coraz częściej z aktami ludobójstwa, zbrodniami przeciwko ludzkości czy zbrodniami wojennymi dokonywanymi na ludności cywilnej popełnianymi podczas konfliktów zbrojnych, w szczególności tych o charakterze wewnątrzpaństwowym⁸⁹¹

– pisze Bogumił Wysota. Interwencja humanitarna podejmowana jest bez konieczności zgody państwa, na terenie którego dochodzi do humanitarnej katastrofy czy naruszeń praw człowieka. Warto wskazać na trzy ważne komponenty takich interwencji, które stanowią, przynajmniej w teorii, jej istotę – są to: odpowiedzialność za zapobieganie, odpowiedzialność za działanie oraz odpowiedzialność za odbudowę⁸⁹².

Myśląc o interwencjach humanitarnych można zadać pytanie, dlaczego podejmowane są w jednych miejscach świata, a w innych nie (brak interwencji chociażby w toczonej przez wojnę domową Syrii czy obecnie w Ukrainie oraz w Strefie Gazy). O podjęciu interwencji i wysłaniu misji pokojowej ONZ decyduje kilka czynników: masowość naruszeń praw człowieka, wyczerpalność pokojowych środków oddziaływania, rozsądna perspektywa sukcesu, długofalowa strategia działania, rozszerzanie stref niestabilności, presja społeczna, sytuacja wewnętrzna państw-interwentów oraz interes lub brak interesu mocarstw interwencyjnych⁸⁹³, przy czym pierwotny motyw interwencji powinien być z zasady humanitarny⁸⁹⁴. Interwencje humanitarne, choć wcześniej podawane w wątpliwość w imię zasady suwerenności poszczególnych państw, stały się często podejmowaną praktyką od lat 90., kiedy to doszło do wielu wydarzeń, skutkujących katastrofą humanitarną. Jednym z nich był krwawy rozpad Jugosławii, do której ONZ skierowało misję pokojową, do której przyłączyły się także siły NATO. Operacja ta nazywana jest pierwszą wojną o prawa człowieka⁸⁹⁵.

⁸⁹¹ Bogumił Wysota, *Selektywność interwencji humanitarnych ONZ*, „Refleksje”, nr 23/2021, s. 111-112.

Jerzy Zajadło, *Dylematy humanitarnej interwencji*, Arche, Gdańsk 2005.

⁸⁹² Makarewicz A., *Interwencja humanitarna czy „odpowiedzialność za ochronę”? Uwagi na temat raportu Międzynarodowej Komisji do Spraw Interwencji i Suwerenności Państwowej*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny”, 2003, tom 3, nr 2., s. 72-91.

⁸⁹³ Bogumił Wysota, op. cit., s. 115-116.

⁸⁹⁴ Jerzy Zajadło, op. cit.

⁸⁹⁵ *Nowa Jakość konfliktów zbrojnych na przełomie XX i XXI wieku. Przyczyny – uwarunkowania – skutki.* [w]: Włodzimierz Malendowski (red.): *Zbrojne konflikty i spory międzynarodowe u progu XXI wieku.* Wrocław: 2003, s. 37-38.

4.7.1. Reakcje międzynarodowej społeczności na wojnę domową w Jugosławii

Duża część Bałkanów od 1945 roku znajdowała się pod panowaniem Josipa Broza Tity i stanowiła jedno państwo znane pod nazwą Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii. W powszechnej opinii, socjalizm w Jugosławii nie przyjmował tak brutalnego oblicza, jak w pozostałych państwach bloku radzieckiego, mieszkańcy Półwyspu Bałkańskiego cieszyli się stosunkowo dużą wolnością, a Tito zaskarbił sobie powszechne poparcie. Jednak po jego śmierci w 1980 roku doszło do krwawego konfliktu. Po śmierci Tity zaczęły otwierać się rany, jakie państwa Jugosławii zadawały sobie w czasie I i II wojny światowej. Rozpad Jugosławii nie był jedynie próbą uniezależnienia się od rosyjskich wpływów i niepodległościowym zrywem poszczególnych państw. Był także owocem tłących się od lat nacjonalizmów, które po śmierci jugosłowiańskiego przywódcy wybuchły ze zdwojoną siłą. Poszczególne państwa chciały być niepodległe, ale też czyste etnicznie.

Rozpad Jugosławii zapoczątkowany przez ogłoszenie niepodległości przez Słowenię, a w drugiej kolejności Chorwację 25 czerwca 1991 roku, miał dramatyczny przebieg. Walki, toczone początkowo pomiędzy federalną armią jugosłowiańską wspartą przez Serbów a Słoweniami i Chorwatami, wkrótce rozprzestrzeniły się na teren niemal całej Federacji. Konflikty na tle etnicznym i wyznaniowym i wzrost nastrojów nacjonalistycznych, a także obojętność Zachodu poskutkowały zniszczeniami miast, miasteczek i wsi, czystkami etnicznymi oraz ludobójstwem. Mocno uszkodzone zostały miasta, takie jak Osijek czy przede wszystkim Vukovar, na wschodzie Chorwacji, w Bośni i Hercegowinie najbardziej ucierpiało zaś Sarajewo, które przez ponad 4 lata było obleżone i ostrzeliwane przez Serbów, odcięte od dostaw żywności i możliwości otrzymania pomocy humanitarnej, a ludobójstwo w Srebrenicy, rozgrywające się na oczach całego świata, w obecności żołnierzy misji pokojowej ONZ przyczyniło się do zakończenia działań wojennych i podpisania pokoju w Dayton w 1995 roku.

Rozpad Jugosławii w tym kontekście dostarcza dwóch istotnych wniosków. Po pierwsze, szeroko krytykowane są działania wspólnoty międzynarodowej, tudzież ich brak. Państwa europejskie wyrażały wprawdzie poparcie dla ogłoszenia niepodległości przez Słowenię, Bośnię czy Chorwację i potępiły interwencję armii jugosłowiańskiej i serbskiej w Chorwacji i Bośni, ale poza tym dyplomatycznym posunięciem pozostały bierne. Ówczesny rząd Bośni i Hercegowiny liczył na szybką reakcję wspólnoty europejskiej po wkroczeniu wojsk serbskich do Sarajewa na początku marca 1992 roku. Siły pokojowe pojawiły się w stolicy Bośni dopiero w kwietniu, przez co nie udało się zapobiec eskalacji konfliktu i wybuchowi wojny na terenie całego kraju. Trwające do 29 lutego 1996 obleżenie Sarajewa poskutkowało zniszczeniem miasta oraz ogromną ilością ofiar (szacuje się, że podczas

oblężenia zginęło ponad 10 tysięcy osób, rannych zostało blisko 60 tysięcy, w tym 15 tysięcy dzieci). Siły międzynarodowe ONZ obecne wprawdzie w Sarajewie, podjęły rzeczywistą interwencję dopiero w 1995 roku, a więc w trzecim roku oblężenia, po masakrze w Srebrenicy⁸⁹⁶ oraz drugim ataku na rynek Markale, gdzie zabito 43 osoby. Wówczas, 30 sierpnia 1995 roku zaczęto ostrzeliwać serbskie pozycje i zmuszono Serbów do stopniowego opuszczenia Sarajewa. Dopiero wtedy udało się ponownie zaopatrzyć miasto w bieżącą wodę, energię elektryczną i ogrzewanie. Siły pokojowe obecne były w Sarajewie niemalże od początku konfliktu, wspólnocie międzynarodowej zarzuca się jednak zbyt późną i nieskuteczną interwencję – potrzeba było ogromnych zniszczeń i strat w ludziach, zanim podjęto rzeczywiste działania.

Misja ONZ w Bośni uważana jest za kompromitację przede wszystkim z powodu ludobójstwa w Srebrenicy. W czasie bałkańskiego konfliktu Srebrenica, muzułmańska enklawa, była jedną z tzw. stref bezpieczeństwa ONZ. W lipcu 1995 roku na oczach żołnierzy ONZ, głównie holenderskich, doszło do masakry. Przywódca serbskiej armii, Ratko Mladić, nakazał selekcję osób przebywającej w bazie ONZ-u, w wyniku której kobiety i dzieci oddzielono od mężczyzn i wywieziono autobusami do Tuzli. Około 8 tysięcy nieuzbrojonych Muzułmanów zostało zamordowanych przez oddziały serbskie. Żołnierze ONZ, choć mieli przewagę liczebną nad Serbami, nie zareagowali, część z nich dostała się do niewoli, część uciekła, pozostawiając broń i zaopatrzenie⁸⁹⁷.

W 10. rocznicę masakry w Srebrenicy ówczesny Sekretarz Generalny ONZ przyznał, że filozofia bezstronności zawiodła i przyczyniła się do ludobójstwa. Po czterech latach czystek etnicznych, przesiedleń i gwałtów można było spodziewać się najgorszego i należało temu zapobiec. Międzynarodowy Trybunał Karny dla byłej Jugosławii orzekł, że Serbowie

⁸⁹⁶ Chodzi o masowe egzekucje wykonane przez paramilitarne oddziały Serbów na około 8 tysiącach muzułmanów 12-16.07.1995. Wydarzenie to zostało uznane za największe ludobójstwo w Europie od czasów II wojny światowej.

⁸⁹⁷ Przyczyny, przebieg konfliktu bałkańskiego i jego konsekwencje opisane są przez wielu autorów, m.in.:

Jerzy Zajadło, op. cit., s. 156-162.

Ivan Čolović, *Balkany – terror kultury*, przeł. Magdalena Petryńska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2007.

Magdalena Ickiewicz-Sawicka, Beata Machul-Telus, Urszula Markowska-Manista, Lech M. Nijakowski (red.), *Konflikt pamięci, czyli trudna edukacja o ludobójstwach i wychowaniu do pokoju na Bałkanach [w:] Krwawy cień genocydu – część II. Ludobójstwa – pamięć, dyskurs, edukacja*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2017, s. 157-192.

Wątek ten porusza także Maria Todorova, a o nieudolności systemu ochrony praw człowieka w kontekście ludobójstwa w Bośni pisze Ed Vulliamy.

Maria Todorova, *Balkany wyobrażone*, przeł. Magdalena Budzińska, Jan Dzierżgowski, Piotr Szymor, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014.

Ed Vulliamy, *Wojna umarła, niech żyje wojna. Bośniackie rozrachunki*, przeł. Janusz Ochab, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.

O wydarzeniach w Srebrenicy opowiada również film *Quo vadis, Aida* (2020), w reżyserii Jasmili Žbanić.

przygotowywali całą operację od kilku miesięcy. Okolicznościowe odznaczenia dla holenderskich „błękitnych hełmów” przyznane w dekadę po masakrze w Srebrenicy wywołały oburzenie zarówno w Bośni, jak i w Holandii. Misja pokojowa ONZ w Bośni podczas wojny domowej jest bowiem powszechnie uważana za porażkę. Wdowy, siostry i córki zabitych Muzułmanów pozwały Holandię do Sądu Najwyższego w Hadze i domagają się odszkodowania dla swoich rodzin. W 2014 roku sąd uznał, że Holandia częściowo ponosi winę za wydarzenia w Srebrenicy, wyrok został podtrzymany przez sąd apelacyjny⁸⁹⁸. W wyniku wydarzeń w Srebrenicy ze swojej funkcji zrezygnował nadzwyczajny wysłannik ONZ, Tadeusz Mazowiecki, do dymisji podał się także holenderski rząd Wima Koka.

Mimo podpisania układu w Dayton z listopada 1995 roku, sytuacja na Półwyspie Bałkańskim nadal była napięta. Porozumienie zakończyło wprowadzenie wojny w Bośni, nie mniej walki w pozostałych krajach dalej trwały. Przywódca Serbii, Slobodan Milošević, pragnąc utrzymać się przy władzy i zbudować Wielką Serbię, dokonał rzeczy niecodziennej: komunistyczna partia jugosłowiańska stała się nacjonalistyczną partią serbską, dążącą do utrzymania wpływów w Kosowie, zamieszkałym głównie przez Albańczyków:

odwet Miloszevicia spowodował, że w pewnym momencie setki tysięcy Albańczyków opuściło w panice swoje domy i ratując życie, próbowało przekroczyć granicę albańską lub macedońską. Exodus siedmiuset tysięcy uchodźców z Kosowa był katastrofą humanitarną. Wtedy to, wiosną 1999 roku, NATO podjęło decyzję, by bombardowaniem zmusić Miloszevicia do uległości⁸⁹⁹.

Mimo oczekiwań NATO, Jugosławia wspomagana przez oddziały serbskie, nie skapitulowała po kilku dniach, wobec czego interwencja się zaostrzyła, ostrzeliwano już nie tylko cele wojskowe, ale także cywilne. Ponad 2300 nalotów zbombardowało lotniska, drogi i trakcje kolejowe, siedziby radio i TV oraz obiekty przemysłowe.

Tym razem reakcja organizacji międzynarodowej, a konkretnie NATO, nie była spóźniona, wobec niedawnych wydarzeń w Bośni wydawała się konieczna, kraje NATO wykazały się względną jednomyślnością co do sposobu przeprowadzenia operacji, a jej skutki doprowadziły do zakończenia czystek etnicznych, umożliwiły Albańczykom powrót do domów oraz przyczyniły się do przegranej Slobodana Miloszevicia w wyborach prezydenckich i doprowadzenia go przed trybunał w Hadze. Według Malandowskiego⁹⁰⁰ sytuacja w Kosowie

⁸⁹⁸ <https://wyborcza.pl/7,75399,4201464.html>

<https://tvn24.pl/swiat/sad-holandia-czesciowo-odpowiada-za-masakre-w-srebrenicy-ra752209-2495464>
[Dostęp: 6.05.2023]

⁸⁹⁹ Slavenka Drakulić, *Oni nie skrzywdziliby nawet muchy. Zbrodniarze wojenni przed trybunałem w Hadze*, przeł. Jakub Szacki, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2006, s. 11.

⁹⁰⁰ Włodzimierz Malandowski, op. cit.

po raz kolejny pokazała słabość i niewystarczalność środków dyplomatycznych. Konieczne okazało się użycie środków militarnych, aby zakończyć konflikt. Do dziś trwają jednak dyskusje odnośnie do legalności operacji Allied Force. NATO podjęło działania bez przyzwolenia Rady Bezpieczeństwa ONZ, co podaje w wątpliwość ich legalność. Choć więc konieczność zapobiegania dalszej katastrofie humanitarnej w Kosowie legitymizowała decyzję o bombardowaniu Serbii, w świetle prawa międzynarodowego Sojusz Północnoatlantycki przekroczył swoje kompetencje. Członkowie NATO decydujący o interwencji Allied Force zostali zresztą skazani zaocznie przez sąd w Belgradzie na 20 lat więzienia za zbrodnie przeciwko ludzkości.

Działania społeczności międzynarodowej w kontekście wojny domowej na Bałkanach stawiają w wątpliwym świetle organizacje, które docelowo powinny cieszyć się powszechnym zaufaniem spowodowanym przez stanie na straży praw człowieka i faktyczne ich respektowanie. Tymczasem działania (nie)podejmowane przez owe organy podczas konfliktu, zarówno w przypadku opieszałości w związku z interwencją w oblężonym przez lata bośniackim Sarajewie, jak i podczas interwencji zbrojnej w Serbii w 1999 roku i zbagatelizowaniu skutków nalotu podają w wątpliwość czy to kompetencje organizacji takich jak NATO i ONZ, czy to transparentność podejmowanych przez nich działań czy wreszcie rzeczywiste dążenie do ochrony i egzekwowania praw człowieka. Narody Zjednoczone krytykowane były za niezdolność do skutecznego i szybkiego reagowania, a także za nadmierne zburokratyzowanie i generowanie olbrzymich kosztów administracyjnych, pokrywanych z środków przeznaczonych na misję⁹⁰¹. NATO jest zaś oskarżane o podjęcie nielegalnych w świetle prawa międzynarodowego działań.

Przebieg bałkańskiego konfliktu rodzi w konsekwencji potrzebę wypracowania metod skutecznego rozwiązywania lokalnych i międzynarodowych konfliktów. Nie sposób nie dostrzec pewnych analogii między wojną na Bałkanach a obecną agresją rosyjską na Ukrainę. Roszczenia terytorialne Rosji wobec Ukrainy stały się pretekstem do regularnej inwazji i choć był to szok dla świata zachodniego, nie sam fakt konfliktu zbrojnego jest kluczowy w kontekście dzisiejszych rozważań. Istotne wydają się reakcje społeczności międzynarodowej oraz kwestia niesienia mądrej pomocy Ukrainie. Dyplomatyczne i gospodarcze środki podejmowane przez ONZ są pierwszym racjonalnym krokiem, który można wykonać w takiej sytuacji. Kwestia sankcji jest jednak kontrowersyjna, a pod adresem państw Europy Zachodniej pojawiają się oskarżenia o dalsze interesy z Rosją, *business as usual*. Powstaje także pytanie

⁹⁰¹ Bogusław Zieliński, *Balkańska kostka Rubika*, „Wprost” 1993, nr 9 (536), s. 50.

o obecność Rosji w Radzie Bezpieczeństwa ONZ. W obliczu wydarzeń w Ukrainie oraz wobec głównych założeń Narodów Zjednoczonych fakt, że Rosja pozostaje w składzie członków Rady Bezpieczeństwa wydaje się kontrowersyjny, zaś przyjęcie przez Rosję rotacyjnego, wprowadzie miesięcznego, ale jednak przewodnictwa w rzeczonym organie ponurym żartem.

Pierwotnie jednym z pięciu stałych członków Rady Bezpieczeństwa ONZ był Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich, który rozpadł się w 1991 roku. Do artykułu 23 Karty Narodów Zjednoczonych nie wprowadzono stosownej adnotacji, zmieniającej ZSRR na Rosję, kontynuację tę przyjęto za oczywistą. Każdy stały członek Rady Bezpieczeństwa ONZ ma prawo weta dowolnej rezolucji, wobec czego nawet gdyby pozostałe narody zdecydowałyby o odebraniu Rosji przywództwa czy nawet wykluczeniu jej z Rady Bezpieczeństwa ONZ bądź w ogóle ze struktur Narodów Zjednoczonych, Rosja może taki postulat zawetować. Z podobnych powodów interwencje w Jugosławii oraz w Iraku odbyły się bez mandatu ONZ i stanowiły samodzielną, w świetle prawa międzynarodowego nielegalną decyzję Sojuszu Północnoatlantyckiego – nie poddano pod głosowanie decyzji dotyczących Jugosławii i Iraku, ponieważ spodziewano się weta ze strony państw, dla których interwencje stanowiłyby naruszenie interesów. Precedens związany z bezprawną interwencją NATO w Jugosławii, bez wypowiedzenia jej wojny, jest zresztą cynicznie wykorzystywany przez Rosję do uzasadnienia „operacji specjalnej” w Ukrainie. Przywódca Rosji porównuje te dwa wydarzenia, jednakże podobieństwa kończą się na fakcie inwazji bez wypowiedzenia wojny, celem interwencji humanitarnej lub pod jej przykryciem⁹⁰².

Nie zmienia to jednak faktu, że na ten moment, choć drastycznie łamiąc postanowienia Karty Narodów Zjednoczonych, Rosja pozostaje członkiem Rady Bezpieczeństwa ONZ. Bezsilność międzynarodowej społeczności rodzi pytanie o to, czym więc są prawa człowieka i czy będąc wzniosłą ideą na papierze nie zawodzą w godzinie zero. Prawa człowieka wydają się być pewnym standardem moralnym, całkiem skutecznym w czasach pokoju. Zawodzą jednak w przypadku wojen i skali ich okrucieństwa, czego zapewne w chwili proklamowania praw człowieka na kartach Powszechnej Deklaracji nie spodziewano się. Za przykład niech posłużą Władimir Putin, Benjamin Netanyahu oraz przywódca palestyńskiego Hamasu. Wszyscy trzej są objęci nakazem aresztowania wydanym przez Międzynarodowy Trybunał Karny w Hadze, w niczym nie zmienia to jednak strasznej rzeczywistości w Ukrainie oraz

⁹⁰² <https://oko.press/rosja-zajmuje-miejsce-w-radzie-bezpieczenstwa-onz-bezprawnie-twierdzi-ukraina-czy-rzeczywiscie>
<https://oko.press/nato-w-jugoslawii-i-rosja-w-ukrainie-czym-sie-roznia-te-dwie-wojny-a-moze-interwencje-humanitarne>
[Dostęp: 6.05.2023]

w palestyńskiej Strefie Gazy, co ukazuje faktyczną bezsilność systemu ochrony praw człowieka, przynajmniej z perspektywy cierpiących cywili. Jak pisze Osiatyński:

Licznych trudności nastęcza też multilateralna ochrona ładu międzynarodowego i praw człowieka. Powszechnie znane są mankamenty mechanizmów ONZ-owskich. Kraje członkowskie mogą podjąć działania tylko wówczas, gdy żaden ze stałych członków Rady Bezpieczeństwa nie widzi w nich zagrożenia swych żywotnych interesów. Supermocarstwa wetowały też wszelkie interwencje w ich sojuszników i klientów. Ignorując problem praw człowieka, Rada Bezpieczeństwa nie była w stanie powstrzymać łamania praw i w porę zapobiec ludobójstwu. ONZ okazała się zresztą niezdolna do działania nawet w obliczu samobójczych praktyk – jej oddziały nie powstrzymały masowych mordów w Somalii (1993), Ruandzie (1994) i Bośni (1995). W tych i innych sytuacjach ONZ albo nie robiła nic albo jej działania okazywały się nieskuteczne, a nawet przeciwnie⁹⁰³.

4.7.2. Karawana kryzysu krocząca przez Rwandę

Za największą porażkę ONZ uważana jest Rwanda. Ludobójstwo, do którego doszło w 1994 roku odbyło się także na oczach błękitnych hełmów. Dowódca misji w Rwandzie nie otrzymał od ONZ zgody na jakiegokolwiek działania, w tym także na przejęcie magazynów, w których od wielu tygodni przechowywano broń. Część krajów wycofała swoje siły z Rwandy, nie próbując zapobiec zbrodni, której należało się spodziewać. Wiosną 1994 roku życie straciło około miliona Tutsi, brutalnie zabitych przez Hutu⁹⁰⁴. Przypadek Rwandy służy mi jednak nie tyle do podsumowania działań Narodów Zjednoczonych, ile jako punkt wyjścia do wskazania mankamentów pomocy humanitarnej udzielanej przez organizacje pozarządowe wskutek klęsk, katastrof oraz zbrojnych konfliktów.

Napędzanie gospodarki wojennej⁹⁰⁵, operowanie nagim życiem, uprzedmiotawianie ofiar oraz przede wszystkim brak refleksji na temat długofalowej, mądrej pomocy to

⁹⁰³ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 97.

⁹⁰⁴ Jacek Reginia-Zacharski, *Rwanda. Wojna i ludobójstwo*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Joanna Bar, *Rwanda*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2013.

Joanna Bar, *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994-2012*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.

Jerzy Zajadło, op. cit., s. 162-169.

Karolina Bieniek, *Never again! Problematyzacja kwestii ludobójstwa w Rwandzie w 1994 roku* [w:] Beata

Machul-Telus, Urszula Markowska-Manista, Lech M. Nijakowski (red.), *Krwawy cień genocydu*.

Interdyscyplinarne studia nad ludobójstwem, Impuls, Kraków 2011, s. 181-198.

⁹⁰⁵ „Wojna staje się biznesem umożliwiającym pomnażanie zysków walczącym stronom i ich poplecznikom. (...) trwa z trzech głównych przyczyn: bo umożliwiają ją dostępne zasoby, bo siły obu stron są tak równe, że żadna nie może przeważać, i ponieważ zakończenie walk nie leży w interesie żadnej ze stron” – pisze Ignatieff.

Michael Ignatieff, *State Failure and Nation-Building* [w:] Keohane Robert O., Holzgrefe Jeff L. (red.), *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal and Political Dilemmas*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 303.

najczęstsze zarzuty stawiane organizacjom pozarządowym. Ilustruje to dyskusja między pierwszymi osobami, które zajęły się niesieniem pomocy na międzynarodową skalę: angielską pielęgniarką i działaczką społeczną Florence Nightingale oraz założycielem Międzynarodowego Czerwonego Krzyża, Henrim Dunantem. Prezentowali oni sprzeczne poglądy na temat tego, jakiego wyboru należy dokonać, jeżeli niesienie pomocy przedłuży wojnę. Nightingale uważała, że w takiej sytuacji pomoc mija się z celem, Dunant wierzył w obowiązek niesienia pomocy niezależnie od okoliczności. To właśnie Międzynarodowy Czerwony Krzyż sformułował zasady udzielania pomocy humanitarnej – obowiązek bezwarunkowego ulżenia ludziom w cierpieniach, neutralność, bezstronność, niezależność. Nightingale miała wątpliwość w idealistyczne założenia Dunanta, a postulowana przez MCK neutralność została podana w etyczną wątpliwość już podczas II wojny światowej, kiedy przedstawiciele Czerwonego Krzyża odwiedzali obozy koncentracyjne⁹⁰⁶.

Linda Polman uważa, że dylemat Nightingale-Dunant jest dziś aktualny bardziej niż kiedykolwiek, biorąc pod uwagę ogromny rozrost organizacji pozarządowych angażujących się w pomoc humanitarną. Przestrzenie humanitarne stały się polem walki o finansowanie, o realizację odmiennych interesów i zasad przyjętych przez daną organizację.

Wokół pomocy humanitarnej powstał cały przemysł – podróżujące wraz ze strumieniami pieniędzy karawany organizacji, które w zmieniających się nieustannie przestrzeniach humanitarnych konkurują ze sobą o największy udział w tych miliardach. Również dla walczących stron pieniądze i dobra dostarczane przez organizacje humanitarne są biznesem.

Pomoc stała się stałym elementem strategii wojennych⁹⁰⁷

– pisze Polman. Autorka wychodzi właśnie od ludobójstwa w Rwandzie, szczegółowo relacjonując podłoże tragedii, jej przebieg oraz przede wszystkim próby udzielenia pomocy humanitarnej ofiarom. Po tym, jak Hutu dokonali zbrodni na Tutsi, rzucili się do ucieczki. Migracja Hutu transmitowana przez telewizję, została odczytana błędnie, w efekcie czego niezbędna pomoc trafiła nie do faktycznie pokrzywdzonych, ile do sprawców. Z przekazu medialnego jasno wynikało, że w Rwandzie jest przeprowadzana eksterminacja ludności, ale to uciekający Hutu zostali wzięci za ofiary ocalałe z rzezi. „Masowa ucieczka Hutu okazała się

Na problem zwraca także uwagę Wiktor Osiatyński, podkreślając, że wiele skorumpowanych dyktatur dostarcza bogactw naturalnych krajom zachodnim, wobec czego są wspierane przez Zachód np. dostawami broni.

Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 103.

⁹⁰⁶ Linda Polman, *Karawana Kryzysu. Za kulisami przemysłu pomocy humanitarnej*, przeł. Ewa Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, s. 20.

⁹⁰⁷ Ibidem, s. 21.

największym, najszybszym i najgorzej zinterpretowanym exodusem w całej historii pomocy humanitarnej”⁹⁰⁸.

Ignorowanie bądź brak zrozumienia politycznego kontekstu katastrofy spotęgował dodatkowo fakt, że w obozach dla uchodźców z plemienia Hutu wybuchła epidemia cholery. Organizacje pozarządowe, stosujące zasadę neutralności, niosły pomoc ofiarom choroby. W rok później, w obozie dla uchodźców w mieście Goma odbywał się, jak nazywa to Polman, humanitarny happening: w obozie widniały reklamy wielu organizacji, a Hutu nie tylko zorganizowali swoje życie w Gomie, ale przygotowywali się do kontynuacji swoich zamierzeń względem Tutsi – w obozie rekrutowano nowych żołnierzy. Choć więc na poziomie technicznym organizacje wykonywały fantastyczną pracę, to pomoc była udzielana osobom odpowiedzialnym za ludobójstwo, a jej udzielanie umożliwiało ekstremistom Hutu dalsze prowadzenie kampanii nienawiści wobec Tutsi.

Wychodząc od sytuacji w Rwandzie, Polman analizuje główne przyczyny nieskutecznej pomocy humanitarnej. Przede wszystkim wymienia problem finansowania. Organizacje, które nie pojawiają się przy każdej kolejnej wielkiej katastrofie humanitarnej, nie uzyskują funduszy od ofiarodawców. System kontraktów warunkuje takie postępowanie, natomiast pominięte zostaje coś bardzo ważnego, wpisanego w ideę interwencji humanitarnej – odpowiedzialność za odbudowę. Po zakończeniu projektu organizacje znikają, nie troszcząc się już o to, jak potoczą się losy pozostałych przy życiu ludzi⁹⁰⁹. Sytuację dodatkowo komplikuje pojawianie się coraz to nowych MONGO czyli My Own NGO, prywatnych organizacji tworzonych często przez ludzi bez wiedzy i doświadczenia, „przekonanych, że lepiej, szybciej i taniej potrafią uporać się z problemami (...) niż *prawdziwi* pracownicy organizacji humanitarnych z ich rozbudowaną biurokracją i własnymi interesami”⁹¹⁰. W efekcie pomoc humanitarna organizowana jest przez osoby o dobrych intencjach, ale kompletnie nieskutecznie: Polman mówi o niepotrzebnych podarkach, czopujących lotniska i węzłowe punkty logistyczne, aparaturze nie pasującej woltażem do możliwości danego kraju, przeterminowanych lekarstwach, zupełnie nietrafionych środkach na odmrożenia przewiezionych do krajów o tropikalnym klimacie czy stertach niepotrzebnej odzieży, niespełniającej wymogów kulturowych⁹¹¹.

⁹⁰⁸ Ibidem, s. 28.

⁹⁰⁹ Ibidem, s. 51-52.

⁹¹⁰ Ibidem, s. 62.

⁹¹¹ Ibidem, s. 68.

Problemem jest także przemysł wojenny, organizacje często muszą płacić podatki od importu, znikające w wojennych kasach czy uiszczać opłaty za wstęp dla reżimów, a konwoje pomocy humanitarnej zanim trafią do potrzebujących, są najpierw przetrzebione przez strony odpowiedzialne za konflikt. Humanitaryści, którzy decydują się nieść pomoc niezależnie od okoliczności, nie są w stanie poradzić sobie w takich sytuacjach. Nie są także w stanie zapewnić skutecznej ochrony osobom w obozach dla uchodźców. Jak pisze Polman:

Obecność międzynarodowych organizacji pozarządowych – często masowa – umacnia złudzenie, że obozy i enklawy tworzone na obszarach, gdzie toczy się wojna, zapewniają ludności bezpieczeństwo. Prawda jest taka, że wydawane przez te organizacje setki milionów euro zwiększają atrakcyjność tych obozów w oczach *refugee warriors*. (...) Okazało się, że w samych obozach i wokół nich potrzebna jest fizyczna ochrona przed żołnierzami i oddziałami zbrojnymi. Humanitaryzm nie potrafi rozwiązać tego problemu. Humanitaryści tworzą i zaopatrują obozy oraz enklawy przeznaczone dla uchodźców, ale nie dysponują ani taką władzą, ani środkami, aby powstrzymać uzbrojonych wojowników przed wstępem do swoich szpitali i ośrodków dystrybucji żywności⁹¹².

Autorka wskazuje także na związek między uwagą medialną a finansowaniem danych projektów pomocowych. Jak pisze Joanna Szymoniczek, największą szansę na pomoc mają ofiary gwałtownych i niespodziewanych katastrof, tzw. *sudden onset crises*. Takie właśnie spektakularne klęski są znacznie bardziej „atrakcyjne” medialnie i mobilizujące do niesienia pomocy niż rozwijające się powoli kryzysy, których geneza i przebieg są zawiłe⁹¹³. W takich sytuacjach bardzo ważne jest, „aby pierwszy etap, a więc *rozdawnictwo*, trwał możliwie krótko. Zmniejsza to ryzyko uzależnienia ludzi, którzy z tej pomocy korzystają, i pozbawia ich samodzielności”⁹¹⁴. Dobre intencje niestety często prowadzą do uprzedmiotawiania osób dotkniętych katastrofą humanitarną. Jak podkreśla Polman: „W większości obozów dla uchodźców znajdują się telewizory, pokazujące pokrzywdzonym, jak to *my* ich przedstawiamy. W ten sposób ofiary uczą się spełniać nasze oczekiwania”⁹¹⁵.

Odbieranie ofiarom sprawczości prowadzi do operowania Agambenowskim nagim życiem. W materiałach dziennikarskich osoby dotknięte katastrofą klimatyczną nie mogą okazywać nadziei na lepszą przyszłość, mają po prostu cierpieć. W reportażach osoby potrzebujące są zawsze prawie nagie, bierne, wpisujące się w ofiarę uniwersalną, a więc taką

⁹¹² Ibidem, s. 128.

⁹¹³ Joanna Szymoniczek, *Działalność humanitarna - niesienie pomocy czy przemysł?*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”, 16., s. 89-90.

⁹¹⁴ Ibidem, s. 91.

⁹¹⁵ Linda Polman, op. cit., s. 177.

pozbawioną niewygodnej przeszłości czy politycznych przekonań. Nie przedstawiają sobą niczego, co mogłoby odstraszyć potencjalnych ofiarodawców⁹¹⁶. Zauważa to także Barbora Bukovská, której zdaniem wsparcie międzynarodowych pozarządowych organizacji może sprowadzić ofiary do roli biernego podmiotu, wykorzystać je do swoich celów, zamiast je chronić⁹¹⁷. Znakomicie podsumowuje to Gawin:

Humanitaryzm wbrew swoim intencjom wspiera proces separacji nagiego życia, gdyż włącza do przestrzeni publicznej problem nagiego życia, który prowadzi do jego odseparowania od praw politycznych. Organizacje humanitarne często posługują się obrazem, jaki tworzą obozy dla uchodźców, traktując go jako narzędzie perswazji i nacisku⁹¹⁸.

Polman zdaje sobie sprawę z tego, że dyskusja na temat działania organizacji pozarządowych jest trudna z powodu emocjonalnego nacechowania. Jak sama podkreśla, nie chodzi jej o krytykę humanitaryzmu *per se*, ale o nie wyłączenie z systemu możliwości krytyki. Ofiarodawcy, a więc zarówno sponsorzy, jak i zwykli ludzie nie czują pilnej potrzeby krytycznego spojrzenia czy zadawania pytań o sens i rzeczywisty wymiar pomocy, którą organizacje mają dostarczyć do potrzebujących, chcą po prostu czuć się dobrze. Tymczasem warto sprawdzać takie organy, pytać o źródła finansowania, o dokładne cele poszczególnych projektów i sposoby na ich osiągnięcie. Autorka przyznaje, że jednym z największych problemów NGO-sów jest brak wspólnego kodeksu postępowania i realizacja partykularnych interesów, często rozbieżnych z rzeczywistymi potrzebami ofiar katastrof oraz brak odpowiedzialności za niezrealizowane bądź nieudane projekty. Także Bukovská zwraca na to uwagę: „Międzynarodowe organizacje praw człowieka, nieodpowiadające przed nikim oprócz siebie i swoich fundatorów, często tracą kontakt z bezsilnymi i pozbawionymi głosu ludźmi, których rzekomo reprezentują”⁹¹⁹. Remedium na taki stan rzeczy ma być w jakimś stopniu Sphere Project, który od roku 1997 wyznacza pewne wspólne standardy postępowania organizacji pozarządowych, aby przyświecały im minimalne wspólne cele i aby mogły w sposób skuteczny nieść pomoc w kryzysowych sytuacjach⁹²⁰.

⁹¹⁶ Ibidem, s. 56-57.

⁹¹⁷ Barbora Bukovská, *Perpetrating Good*, op. cit., s. 6-9.

⁹¹⁸ Magdalena Gawin, op. cit., s. 179.

⁹¹⁹ Barbora Bukovská, op. cit. s. 14.

⁹²⁰ <https://spherestandards.org/>
[Dostęp: 7.05.2023]

Podsumowanie – w stronę ujęcia dynamicznego

Rozdział stanowi podsumowanie dotychczasowych rozwiązań. Przypominam w nim o mankamentach ścieżki prawniczej i filozoficznej w kontekście praw człowieka i akcentuję ich niewystarczalność. Próbuję dowieść, że prawa człowieka są realizowane fragmentarycznie, a między obietnicami/deklaracjami a gwarancjami zachodzi trwała rozbieżność. Deklaratywność standardów prawnocząłowieczych można zaobserwować w praktyce: mimo powołania organizacji mających stać na straży praw człowieka oraz mimo przyjęcia tych praw przez niemal wszystkie kraje świata, wciąż dochodzi do ich naruszania. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka miała być odpowiedzią świata zachodniego na okrucieństwa II wojny światowej. *Nigdy więcej Auschwitz! Nigdy więcej Gulagu!* – zdawała się obiecywać. Tymczasem powojenna rzeczywistość szybko przyniosła rozczarowania, nowopowstałe państwa stawały się dyktaturami, prawa człowieka nie leżały w interesie wielkich mocarstw, a ponura perspektywa konfliktu między blokiem wschodnim a zachodnim nie tworzyła klimatu korzystnego dla rozwoju praw człowieka. Wydarzyło się coś jeszcze – poparty w atmosferze entuzjazmu i nadziei projekt praw człowieka był już nie tylko weryfikowany przez rzeczywistość, ale krytykowany jako szkodliwa ideologia. Emocjonalne argumenty zajęły miejsce rzeczowej debaty, a problematyka praw człowieka została zdominowana przez dyskurs prawniczy. Tymczasem warto przyjrzeć się samej koncepcji praw człowieka nie tylko w kontekście teoretycznych dywagacji prawniczych czy filozoficznych, ale także przez pryzmat tego, w jaki sposób deklaracje praw człowieka sprawdziły się w rzeczywistości świata zachodniego na przełomie XX i XXI wieku i skąd wynikają rozbieżności, między tym, co pożądane, a tym, co możliwe.

Dotąd prawa człowieka rozpatrywałam w ich wymiarze wertykalnym, a więc takim, który zakłada podział na strukturę wyższego rzędu (organizacje międzynarodowe, państwo) oraz niższego rzędu (jednostki). Przekonanie o wertykalnym wymiarze praw człowieka prowadzi do pojmowania tych praw jako gotowego zbioru uniwersalnych reguł możliwych do zastosowania i wyegzekwowania zawsze i wszędzie. W wymiarze tym za skuteczność praw człowieka odpowiedzialne są odpowiednie organy: państwo, wspólnota międzynarodowa, być może także międzynarodowy ruch praw człowieka, a więc organizacje pozarządowe. Takie ujęcie praw człowieka nazywam ujęciem statycznym, a ich funkcją ma być zapobieganie konfliktom i zapewnienie *status quo*. Jak jednak pokazuje powojenna historia, choć w obszarze praw człowieka wypracowano bardzo wiele, wydaje się, że to nie wystarcza. Być może zatem należy odejść od ujęcia statycznego praw człowieka jako już (z)realizowanego projektu na rzecz ujęcia dynamicznego, w którym prawa te będą nieustannie negocjowanym projektem, za

który odpowiedzialność będą ponosiły także jednostki. Rozszerzenie praw człowieka o wymiar horyzontalny niesie ze sobą drugą funkcję, tym razem pozytywną: dążenie do dialogu. Może być to dialog jako jedna z trzech ścieżek wytyczonych przez Kapuścińskiego bądź dialog w rozumieniu Baumanowskim, jako logika globalnej odpowiedzialności, w opozycji do logiki opłotków. Ujęcie dynamiczne praw człowieka pozwala przyjrzeć się nie tylko filozofii prawa czy etyki, ale także kulturze praw człowieka.

Rozdział 5

Między wiarą w rozwiązania ostateczne a rozpacz – kultura praw człowieka

Każdy nosi w sobie dżumę, nikt bowiem nie jest od niej wolny. I trzeba czuwać nad sobą nieustannie, żeby w chwili roztargnienia nie tchnąć dżumy w twarz drugiego człowieka.

Albert Camus

Wprowadzenie – ujęcie dynamiczne praw człowieka

Ostatni rozdział ma charakter podsumowujący. Zamierzam w nim podjąć próbę wytyczenia trzeciej ścieżki praw człowieka, oprócz prawnej i filozoficznej – takiej, w której na prawa człowieka można spojrzeć przez pryzmat kultury. Jest to także próba refleksji nad tym, co przybliży nas do dialogu z Innym, który to dialog jest warunkiem koniecznym dla praw człowieka. Staralam się dowieść, że prawa człowieka nie istnieją jako zbiór gotowych do zastosowania reguł oraz że ani teorie praw człowieka, ani międzynarodowy system praw człowieka nie gwarantują sukcesu w przestrzeganiu praw ludzkich, ich egzekwowaniu oraz dyscyplinowaniu tych, którzy je łamią. Racja stanu poszczególnych państw, partykularne interesy korporacji czy niezgoda co do tego, czym prawa człowieka są, kogo mają chronić, w jaki sposób i czy w ogóle – wszystko to przeszkadza w implementacji tych praw. Kluczowe wydaje się pojmowanie praw człowieka w wymiarze wertykalnym, a więc takim, w którym za prawa jednostek odpowiada stojące nad nimi państwo. System prawny poszczególnych krajów jest więc bardzo ważny, zwłaszcza wobec słabości prawa międzynarodowego. Wydaje się więc, że prawa człowieka są uzależnione od czynnika miejsca, na co wskazywała Arendt, i trudno wyobrazić sobie inną sytuację. Wprawdzie o globalnym obywatelstwie pisał już Kant, a projekty powołania światowego rządu co jakiś czas są dyskutowane przez filozofów polityki, to jednak także takie rozwiązanie nie wydaje się na ten moment prawdopodobne.

Powstaje więc pytanie, co można zrobić i czy warto podejmować jakieś kroki, aby implementować prawa człowieka. Biorąc pod uwagę nowy kontekst współczesnego sporu o prawa człowieka, wydaje się, że warto zintensyfikować wysiłki w celu wypracowania regulacji, które w wersji minimalnej pozwolą na bezkolizyjne poruszanie się we wspólnym świecie, zaś w wersji maksymalnej umożliwią dialog. Zadając sobie pytanie, co powinniśmy i co możemy zrobić w aspekcie praw człowieka, skoro tak wiele zależy od państw i organizacji międzynarodowych, często z różnych powodów niesprawnych, można zaryzykować tezę, że powinniśmy zrobić tyle, ile możemy, a to pozwoli nam

uniknąć dylematu *optymizm-pesymizm*, jeśli ten dylemat oznacza wybór między wiarą w rozwiązanie ostateczne a rozpaczą. Rozpacz jest pospolitą formą upadku tych, którzy kiedyś wierzyli w rozwiązania ostateczne i doskonale i utracili tę pewność⁹²¹.

W dotychczasowych rozważaniach starałam się przedstawić prawa człowieka możliwie wieloaspektowo – jako jeden z czynników wpływający na kształt obecnego świata, jako konstrukt znajdujący swoje korzenie w antycznej filozofii, rzymskim prawie oraz religii chrześcijańskiej, jako propozycję naturalistów prawnych, przekonanych o obiektywności i wrodzoności praw człowieka, jako wynalazek pozytywizmu prawniczego, będący dziełem danego społeczeństwa w określonym miejscu i czasie, wreszcie jako ideologię, która docelowo może mieć doniosłe znaczenie, ale może też być potencjalnie niebezpieczna i wypaczać cel, który deklaruje. Wszystko to prowadzi mnie do wniosku, że prawa człowieka należy wywodzić z kultury. Jako więc kulturowy dorobek ludzkości, wytwór dyskursu⁹²², prawa człowieka są czymś uzależnionym nie tylko od systemu prawnego, krajowego czy międzynarodowego, ale także od postaw i decyzji jednostek, społeczności, obywateli, ludzi jako takich.

II połowa XX wieku to początek czegoś, co nazywam kulturą praw człowieka, wiek XXI to czas, w którym obserwujemy jej rozwój. Osiatyński uważa, że świat zaczyna rozpoznawać wagę praw człowieka, warunki społeczno-polityczne umożliwiają rozkwit idei praw i wolności⁹²³. I choć w wielu miejscach świata prawa człowieka, mimo deklaracji, paktów i międzynarodowych umów są wciąż bardziej ideałem niż praktyką, to wydaje się, że nie było jak dotąd bardziej sprzyjających okoliczności do tego, by ideały te i roszczenia stały się tym, czym obiecują, że stać się mogą – prawami wszystkich ludzi. Do tego potrzebna jest kultura praw człowieka, jej rozpoznanie i rozwijanie, jej *kultywowanie*. Ochrona praw człowieka „wymaga czegoś więcej niż ratyfikowane konwencje, konstytucje, a nawet niezawisłe sądy. Przede wszystkim zależy od typu ustroju, od warunków społecznych i od rozpowszechnionych przekonań elit i zwykłych obywateli”⁹²⁴. Być może warto więc przyjąć optymistyczne założenie, że wertykalny system praw człowieka jest odpowiedzią na wołanie tych, którzy znajdują się na samym dole i że ich żądania mają wpływ na to, w jaki sposób będzie kształtowało się prawo i jak prawo to będzie „pracowało” w społeczeństwie, tworząc pewną kulturę, zbiór postaw i przekonań.

⁹²¹ Leszek Kołakowski, *Szukając...*, op. cit., s. 35.

⁹²² Jürgen Habermas, *Uwzględniając...*, op. cit., s. 191.

⁹²³ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 7-8.

⁹²⁴ Ibidem.

Prawa człowieka mogą funkcjonować także w wymiarze horyzontalnym, a więc w praktyce codziennej zwykłych ludzi. Takie ujęcie praw człowieka nazywam dynamicznym. Rozumiem przez to zarówno prawa człowieka, jak i dyskusję o nich. Nie traktuję ich jako gotowego do zastosowania zbioru reguł, ale jako pewien standard, do którego zbliżyć można się nie tyle przez rekonstruowanie, ale wspólne konstruowanie tych praw. Jest to o tyle ważne, że przecież nie tylko państwa naruszają prawa człowieka, zagrożenie często stwarzają wielkie korporacje czy po prostu osoby prywatne. Kształtowanie więc postaw między jednostkami, kultury praw człowieka, wydaje się niezwykle ważne, także wobec faktu, że państwa zawodzą, a powojenny entuzjazm w zakresie praw ludzkich znacznie opadł. Oczywiście, w relacjach prywatnych to prawo karne danego kraju powinno chronić interes ludzi, ich prawa i podmiotowość, jednakże kultura praw człowieka może być użyteczna, kiedy państwa zawodzą. Uwagę na to zwraca Osiatyński, który przytacza przykład więźniarek z USA⁹²⁵. Poproszone o podanie przykładów naruszeń praw człowieka z własnego doświadczenia, wymieniały przemoc, której doznawały nie od państwa, nie dyskryminację w relacjach władzy, ale krzywdy osobiste, doznane od ojców, mężów itd.

W tymże, ostatnim rozdziale, podejmuję próbę dowiedzenia, że coś takiego, jak kultura praw człowieka istnieje i że prawa człowieka stały się przedmiotem dyskusji i praktyki nie tylko państw, polityków, prawników czy organizacji międzynarodowych, ale także zwykłych ludzi. Staram się uzasadnić prawa człowieka z dwóch stron: cnoty oraz interesu. Za prawami ludzkimi przemawia argument serca (człowiekowi od zawsze towarzyszy intuicja, że mimo dzielących różnic powinniśmy się nawzajem szanować) oraz argument rozumu (szanowanie się nawzajem, zwłaszcza w globalizującym się świecie, po prostu się opłaca i leży w naszym długofalowym interesie). Zdaję sobie sprawę, że pisząc o prawach człowieka w taki sposób, ryzykuję wpadnięciem w pułapkę aktywizmu, o lewicowym nachyleniu. Postulaty dotyczące międzykulturowej edukacji, dokonywania prywatnych wyborów mogących wpływać na publiczne, polityczne kwestie czy agonizm kojarzą się raczej w ten sposób. Podobnie jednak, jak starałam się wykazać, prawa człowieka są wytworem świata zachodniego, nie sposób oderwać ich od liberalizmu, a język praw człowieka optujący za wolnością, równością i tolerancją może, choć nie musi, być odczytywany jako lewicowy. Wydaje się jednak, że podejmując temat praw człowieka nie z perspektywy prawnej czy filozoficznej, ale właśnie z kulturoznawczej i postulując dalszą pracę nad kulturą praw człowieka, nie jestem w stanie

⁹²⁵ Ibidem, s. 305.

ukryć swoich własnych przekonań światopoglądowych. W kontekście praw człowieka czynnik zaangażowania wydaje się nieunikniony.

Kulturę, czyli ów świat ludzki (wyprodukowany przez wspólnotę zestaw sensów) badamy zawsze od wewnątrz. Samo zaś badanie wzbogaca ją, przekształca, wytycza często nowe tory. (...) Jest się wprawdzie uczestnikiem, a dopiero potem obserwatorem. Bada się to, co się stwarza - czyli w pewnym sensie, bada się samego siebie. (...) Trudno uniknąć pewnego zaangażowania i chęci wpływania na rzeczywistość. (...) Po drugie, jeżeli zdefiniowało się przedmiot badań jako pewną całość, w której także badacz uczestniczy, pociąga to za sobą szczególny rodzaj odpowiedzialności, a nawet zaangażowania. Tak też się działo w ramach *cultural studies*. Do pewnego stopnia były one i są *ruchem*, dążeniem do ulepszania świata, eliminowania przemocy, oczywiście przede wszystkim w dziedzinie symbolicznej. W związku z tym sądzę, że kulturoznawstwo jest w stanie robić to, czego nie zrobią inne dziedziny: być refleksją krytyczną, odprzedmiotawiającą oraz zdolną do szybkiego reagowania na to, co pulsuje jeszcze pod powierzchnią rzeczywistości, lecz niedługo wybije na wierzch. Zdolność odprzedmiotawiania rzeczywistości społecznej bierze się z samoświadomości metodologicznej, dla której widoczne jest uwikłanie refleksji we własny przedmiot badań⁹²⁶.

Ten cytat znakomicie oddaje to, co mam na myśli. Jednocześnie pragnę zaznaczyć, że wierzę, iż prawa człowieka mogą służyć ludziom niezależnie od opcji światopoglądowych, być może za jakiś czas projekt praw człowieka przestanie być kojarzony ze światem zachodnim lub pozazachodnim, z perspektywą lewicową lub prawicową. Innymi słowy, że przestanie być przyczyną polaryzacji, a stanie się tym, czym obiecuje być – czynnikiem unifikującym. Kultura praw człowieka może nas do tego zbliżyć. Jak pisze Bauman:

skuteczna polityka globalna, oparta raczej na stałym wielostronnym dialogu niż na funkcjonowaniu jakiegoś globalnego rządu jest rzeczą bezprecedensową, dopiero historyczna praktyka może uczynić ją realną⁹²⁷.

Nawet jeżeli prawa człowieka są wytworem świata zachodniego, wytworem traktowanym często instrumentalnie, partykularnie, urzeczywistnianym wybiórczo, to idea praw człowieka zaczęła żyć własnym życiem właśnie dzięki zaangażowaniu międzynarodowej opinii publicznej, która domaga się praw człowieka. Choć więc prawa człowieka niekiedy nie leżą w interesie wielkich mocarstw, a międzynarodowe organizacje nie potrafią przyjąć wspólnej

⁹²⁶ Jacek Sójka, *Źródła refleksji kulturoznawczej*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka”, nr 2(20)/1999, s. 7-8.

⁹²⁷ Zygmunt Bauman, *Europa...*, op. cit., s. 208.

linii postępowania, idea praw człowieka została przechwycona przez globalną społeczność, która może i powinna się owych praw domagać.

5.1. Uniwersalizm idei praw człowieka

W tym miejscu warto powrócić do problemu uniwersalności praw człowieka. Mimo wszystkich mankamentów dotyczących implementowania praw ludzkich, należy odróżniać kwestionowanie tych praw jako takich od kwestionowania ich uniwersalności. System praw człowieka jest istotnie systemem w dużej mierze zachodnim, prawa człowieka utożsamiane są z dokonaniem ONZ. Jednakże, jak zauważa Przybyszewski:

W polityce ONZ uniwersalność praw człowieka oznacza jednakowy sposób ich określania, uznania i ochrony na całym świecie. Z kolei tendencja regionalna oparta jest na założeniu, że różnice w rozwoju cywilizacyjnym, kulturowym i geopolitycznym są zbyt wielkie, by możliwe było wyraźne określenie tego, co wspólne wszystkim ludziom w sferze ich praw, co dałoby się generalizować, określić i sprawnie zapewnić i strzec przed naruszeniami⁹²⁸.

Między uniwersalną a regionalną tendencją konieczny jest dialog i harmonizacja. Jednak mimo różnic odnośnie do treści praw człowieka, sama idea, choć niekoniecznie pod takim właśnie pojęciem, wydaje się uniwersalna, w zasadzie bowiem wszyscy ludzie cenią życie w wolności, prawdzie i sprawiedliwości. Problem uniwersalności praw człowieka dotyka przede wszystkim świata aksjologii. Elementy filozofii praw człowieka obecne są we wszystkich kulturach, wydaje się więc, że świat zachodni nie tyle narzuca swój punkt widzenia innym, ile podjął próbę ujęcia pewnej prawidłowości w system praw. Trudno mówić o uniwersalnej moralności, jednak jak zauważa Bhikhu Parekh, ludzie posiadają wspólne zdolności i wspólne potrzeby, a do ich realizacji niezbędne są pewne uniwersalne wartości. Parekh podejmuje też próbę wskazania ich: miałyby to być szacunek dzieci do rodziców, potępienie znęcania się nad dziećmi, kradzieży czy zabójstwa, a więc wszystko to, co dotyczy horyzontalnego wymiaru relacji międzyludzkich⁹²⁹. W tym sensie idea praw człowieka może być postrzegana jako dorobek ludzkości jako takiej, a różnice dotyczą konkretyzacji tej idei w różnych kulturach. Stała idea praw człowieka, zaś dynamiczna ich treść, domagająca się nieustannej konkretyzacji to rozwiązania na które wskazują zarówno Przybyszewski, jak i Osiatyński. Idea praw człowieka jako *quasiprawna* zasada, istniejąca w normatywnej strukturze społecznej domaga się weryfikacji stanowisk i poszukiwania konsensusu między uniwersalizmem a relatywizmem.

⁹²⁸ Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 48.

⁹²⁹ Bhikhu Parekh, *Non-ethnocentric universalism* [w:] *Human Rights in Global Politics*, T. Duunne, N.J. Wheeler (red.), Cambridge 199, s. 145.

Użyteczny wydaje się tu postulat Walzera, ażeby z lokalnych werdyktów wyprowadzać pewne uniwersalne zobowiązania.

Osiatyński proponuje rozdzielenie normatywnej uniwersalności praw człowieka jako standardu od filozoficznej uniwersalności przekonań, wartości i światopoglądów⁹³⁰. Powszechne są więc pewne standardy czy może raczej dążenie do ich upowszechnienia niż konkretyzacje, a więc filozofia praw człowieka, która różni się w zależności od kultur. W implementowaniu praw człowieka nie miałyby więc chodzić o ich ujednolicanie, ale właśnie o wzięcie pod uwagę regionalnych kulturowych kontekstów i uwarunkowań, ponieważ chcąc zbudować pewną wspólnotę wartości, należy zdać sobie sprawę z tego, że te są uwarunkowane właśnie kulturowo.

Podstawowe idee praw człowieka mogą być obce większości niezachodnich kultur. Jakkolwiek idea ludzkiej godności jest niemal uniwersalna, a wiele niezachodnich społeczeństw rozumie, że dla urzeczywistnienia ludzkiej godności niezbędne są pewne gwarancje społeczne i dlatego wypracowały one systemy zobowiązań chroniących godność człowieka⁹³¹

pisze Osiatyński. Stara się on także dowieść, że kontrast między Zachodem a resztą świata jest wyolbrzymiany, wskazuje na płytkość intelektualną takich rozróżnień, a co więcej uważa, że przyczyniają się do powstawania i wzmacniania podziałów na świecie⁹³². Zwraca także uwagę na podobny instrumentalny zabieg dotyczący wartości azjatyckich: zdaniem Osiatyńskiego teoria wartości azjatyckich, rzekomo tak różnych od wartości zachodnich, jest często przywoływana jako pretekst do stawienia oporu zachodniej dominacji, za którym kryje się chęć odebrania praw mieszkańcom tamtej części świata⁹³³.

Co do praw człowieka występuje więc nie tyle powszechna uniwersalność odnośnie do treści, ale na pewno powszechna użyteczność tych praw, w zależności od lokalnych kontekstów. Uczciwość, wzajemny szacunek, sprawiedliwość, jakaś forma hierarchii oraz pewien zakres autonomii jednostek występują we wszystkich kulturach. Powszechne jest więc „zapotrzebowanie” na prawa człowieka, „podstawowa potrzeba bezpieczeństwa jest wszędzie taka sama, podobnie jak takie samo jest wszędzie cierpienie”⁹³⁴. Wobec tego Osiatyński odpira argument na rzecz zachodniego uniwersalizmu i zastępuje go argumentem dorastania do ludzkiej godności, do praw człowieka jako standardu, a więc do kultury praw człowieka.

⁹³⁰ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 229.

⁹³¹ Ibidem, s. 241.

⁹³² Ibidem, s. 245.

⁹³³ Ibidem, s. 249.

⁹³⁴ Ibidem, s. 253.

Osiatyński nie zgadza się także z poglądem, jakoby prawa człowieka przeciwstawiały jednostkę społeczności i przeakcentowały indywidualizm. Jego zdaniem, prawa człowieka od początku miały silny rys wspólnotowy, a filozofia praw człowieka nie podporządkowuje interesów zbiorowych indywidualnym ani nie stawia jednostki ponad grupą, ale daje jednostce możliwość swobodnego decydowania o przynależności do określonych grup społecznych. Filozofia praw człowieka nie jest także utalitarystyczna: choć dobro wspólnoty, a z pewnością poczucie przynależności do niej jest jednym z celów praw człowieka, to jednak interes wspólnoty nie może być ważniejszy niż interesy jednostek. Jak pisze Osiatyński, „funkcją praw człowieka jest ustanowienie granic przymusu zbiorowego, jakiemu może podlegać jednostka, przez wymienienie jako wyjątków tego, czego nie mogą jej zrobić w imię wspólnego interesu ani zbiorowość ani jej przywódcy”⁹³⁵. Chodzi więc o ochronę jednostki przed potencjalną krzywdą, jaką może wyrządzić jej wspólnota w imię wspólnego dobra, nie jest to jednak równoznaczne ze stawianiem jednostki ponad wspólnotą.

Osiatyński uważa, że istnieją ważne powody, aby trwać przy koncepcji praw człowieka. Wymienia wśród nich nagłą potrzebę przekształcenia zasad moralnych w prawa oraz konieczność uzasadniania żądań osób, cierpiących z powodu nadużywania władzy. Konieczność nałożenia zewnętrznych ograniczeń wydaje się pilna także wobec odwiecznej pokusy nadużyć, korupcji czy autorytarności. Utrzymując, że sama idea praw człowieka jest uniwersalna, natomiast nie musi być uniwersalna ich filozofia uzależniona od lokalnych kontekstów, Osiatyński wyodrębnia „twardy” i „miękki” uniwersalizm praw człowieka:

Według *twardego* uniwersalizmu filozofia praw człowieka jest lub powinna być uniwersalna oraz zgodna z wszystkimi odmianami filozofii społecznej i różnymi kulturami. Ponadto kultury, które jej nie akceptują, są na niższym szczeblu rozwoju, mogą się więc zmieniać i zmiany wręcz wymagają. Z kolei uniwersalizm *miękkiego* każe stać na stanowisku, że prawa człowieka mieścić się winny w centrum wspólnych wartości, bez których trudne jest wzajemne współżycie. Dopuszcza się jednak różne formy wyrazu tych wartości wypracowane przez różne kultury. Przy rozpatrywaniu zarzutów kierowanych przeciw prawom człowieka należy być otwartym na włączenie w ich skład wybranych potrzeb, wartości i problemów wskazywanych przez krytyków. Zwolennicy *miękkiego* uniwersalizmu dbają też o wspomaganie i emancypację grup zmarginalizowanych i pominiętych, które nie mieszczą się obecnie w obszarze rzekomo uniwersalnych praw człowieka⁹³⁶.

⁹³⁵ Ibidem, s. 269.

⁹³⁶ Ibidem. s. 286-287.

Pozostając przy rozróżnieniu Osiatyńskiego można więc skonstatować, że twarde uniwersalizm praw człowieka istotnie jest ekspansywny i imperialny. Uniwersalizm miękki dopuszcza natomiast możliwość negocjacji, uwzględniania lokalnych kontekstów oraz przede wszystkim krytykę uniwersalizmu twardego, a więc tych aspektów koncepcji praw człowieka, które dzielą, zamiast łączyć. Wreszcie, dopuszcza brak powszechnego konsensusu w zakresie praw człowieka, ale nie wyklucza konsensusu częściowego. Jak stwierdza Osiatyński, „na szczęście praw człowieka można przestrzegać bez konsensusu”⁹³⁷.

Rozumowanie Osiatyńskiego do pewnego stopnia niweluje napięcie między uniwersalizmem a relatywizmem praw ludzkich. Jest to podejście bliskie antropologii praw człowieka. Mimo wycofania się antropologów i antropolożek z prac nad Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, od lat 80. XX wieku prawa ludzkie stały się przedmiotem badań antropologicznych⁹³⁸. Badaczki i badacze koncentrowali się nie tyle na abstrakcyjnych normach prawnych, ile na dynamicznych praktykach kulturowych związanych z prawami człowieka. Amerykańskie Stowarzyszenie Antropologiczne (AAA) w latach 90. zrewidowało swoje stanowisko, włączając się w badania nad tym, w jaki sposób prawa człowieka nabierają realności w różnych kontekstach kulturowych. Tocząca się pod koniec XX wieku debata na temat praw ludzkich oraz pojawiające się narzędzia, otworzyły antropologii nowe możliwości. Rozpoczęto badania nad tym, w jaki sposób transnarodowe prawa człowieka nabierały lokalnych znaczeń. Skupienie się na tych procesach, także w sposób krytyczny, przyczyniło się do ruszenia z posad skostniałej dyskusji nad prawami człowieka, prowadzonej dotąd przede wszystkim przez prawników. Daje też szansę na to, aby dyskusja ta nie zamarła na powrót: w miarę, jak coraz więcej wiadomo o tym, jaka jest lokalna recepcja uniwersalnych zasad, w jaki sposób różni aktorzy społeczni rozumieją swoje prawa, wyłania się niegotowy charakter praw człowieka, ich przygodność, kontekstowość stwarzająca pole do ciągłego negocjowania i redefiniowania ludzkich praw.

Należy się spodziewać, że w kwestiach dotyczących praw człowieka zawsze będą zachodziły różnice w konceptualizacji, różnorodność w tej materii (jak i każdej innej) jest stanem trwałym. Potrzebna jest jednak przynajmniej tymczasowa zgoda co do tego, co w danych okolicznościach składa się na prawa ludzkie. Choć różnimy się trwale, to w zakresie praw człowieka dochodzimy jednak do podobnych wniosków. Problem pojawia się wtedy, kiedy próbujemy konkretyzować idealizacje, różnią więc nas konkretyzacje, a nie sama idea

⁹³⁷ Ibidem, s. 274.

⁹³⁸ <https://globalchallenges.ch/issue/11/human-rights-and-anthropology/>
[Dostęp: 30.05.2024]

czy intuicja dotycząca praw człowieka. Rozpoczynając dyskusję jako różni partnerzy komunikacyjni, a kończąc ją jako wspólnota ustanawiająca konsensus w zakresie praw człowieka, w duchu miękkiego uniwersalizmu, możemy osiągnąć stan aksjologicznego optimum z zachowaniem tożsamości uczestników dialogu, którzy nie przestali być różni.

Podsumowując ten etap rozważań pozwolę sobie przywołać historię, jaką opisuje w swojej książce Osiatyński:

Ostatnie doświadczenie, o którym chcę wspomnieć, miało miejsce (...) podczas konferencji o uniwersalności praw człowieka. Wielu prelegentów kwestionowało ich powszechną przydatność. Niektórzy mówili nawet o „imperializmie praw człowieka”, dowodząc, że Zachód narzuca przemocą tę ideę. Dyskusja, acz gorąca, była bardzo teoretyczna. Przerzucano się zniewalającymi filozoficznymi i moralnymi argumentami za uniwersalnością praw człowieka i przeciw niej. Nigdy nie zapomnę siedzącego w końcu sali ciemnoskórego mężczyzny:

„Na imię mi Koi – powiedział. – Jestem z Kenii. Siedziałem w więzieniu siedemnaście lat, byłem torturowany, nie mam chyba ani jednej kości, która nie była złamana. Wreszcie zmieniła się władza, wyszedłem na mocy amnestii i w końcu pozwolono mi wyemigrować. Mieszkam w Nowym Jorku i jestem pisarzem. Uczestniczę w takich konferencjach jak ta. Chcę wam powiedzieć dwie rzeczy. Po pierwsze, kiedy siedziałem w więzieniu, moi kaci rozmawiali ze mną. Chcieli, żebym współpracował, żebym wydał towarzyszy. Na przemian grozili i obiecywali. Rozumiałem wszystko, co mówią. Teraz, kiedy rozmawiacie tu tak naprawdę o moim życiu, rozumiem mało. Może to dla mnie za trudne. Jednak zrozumiałem dość, żeby powiedzieć drugą rzecz. Niektórzy z was mówią, że prawa człowieka nie są uniwersalne. Podajecie skomplikowane argumenty. Chcę wam powiedzieć, że kiedy siedziałem w więzieniu, kiedy mnie straszili i torturowali, nigdy ani przez chwilę nie przyszło mi do głowy, że może istnieć jakiś powód usprawiedliwiający zadawanie przez jednego człowieka takiego bólu drugiemu człowiekowi”.

Tym prostym stwierdzeniem zakończył swoje krótkie wystąpienie. Pewnie nie wie do dziś, że dostarczył mi najsilniejszego, jaki znam argumentu za uniwersalnym charakterem praw człowieka⁹³⁹.

5.2. Argument serca i argument rozumu

Ludziom od zawsze towarzyszyła intuicja, aby szanować się nawzajem pomimo dzielących ich różnic. Z drugiej strony, takie właśnie postępowanie leży także w ich interesie

⁹³⁹ Ibidem, s. 16-17.

długofalowym. Zakładam zatem, że prawa człowieka wypływają z potrzeby serca, ale też z uwagi na to, o co zabiega każdy z nas z osobna. Argument serca, etyczny jest możliwy do (po)godzenia z argumentem rozumu, politycznym. Wspólnota wartości jest tym, co tworzy kulturę praw człowieka. Można więc mówić o interesie aksjologicznej integracji. Biorąc pod uwagę, że jesteśmy równi tylko dlatego, że się na to umówiliśmy⁹⁴⁰, potrzebny jest mechanizm ochronny, kiedy dobre intencje stojące za tą umową zawiodą. Prawa człowieka leżą więc w naszym interesie, zwłaszcza w obliczu globalizującego się świata, kiedy z Innym stykamy się codziennie, a między obcymi trudno o więź. Powinniśmy zatem działać efektywnie we własnym interesie. Zakładając, że nikt nie życzyłby sobie doznawania krzywdy, interes własny aspiruje do powszechnej ważności. Trzeba więc zapytać zarówno o korzyści, jak i o możliwe koszty zaniechań.

Podobne podejście do poruszonych spraw prezentuje Ayn Rand, badaczka kojarzona z tzw. etyką egoizmu. Dla Rand rozum ma kluczowe znaczenie dla funkcjonowania jednostek, ponieważ umożliwia im przetrwanie. Rand zwraca się przeciwko etyce altruistycznej, twierdząc, iż „człowiek musi być zawsze beneficjentem swego działania i że (...) powinien działać zgodnie ze swym racjonalnym interesem”⁹⁴¹. Rand pragnie zrehabilitować pojęcie egoizmu. Definiuje go jako wyraz troski o własny interes, nie zaś jako synonim zła i antymoralności. Zdaniem Rand jest wręcz przeciwnie: złe jest wyrzekanie się i poświęcanie indywidualnych interesów czy wartości na rzecz abstrakcyjnych racji podporządkowanych idei życia wspólnotowego. Rand sprzeciwia się etyce altruistycznej, według której „służba innym jest jedynym usprawiedliwieniem egzystencji człowieka i że samopoświęcenie jest najwyższym moralnym obowiązkiem, a także cnotą i wartością”⁹⁴². Rand postuluje wybór dobrego, racjonalnego egoizmu, w duchu radykalnego indywidualizmu. Badaczka idzie dalej i uznaje dążenie do własnego interesu za podstawowy obowiązek moralny, dzięki któremu jednostka może osiągnąć szczęście, a przez to lepiej rozumieć potrzeby innych. Dobrostan społeczeństwa jest wtórny wobec dobrostanu jednostek, a rezygnacja z własnych dążeń jest działaniem autodestrukcyjnym.

Rand krytykuje altruizm, który jest, jej zdaniem, „zaprezentowany jako postawa promowana przez lewicowe środowiska opowiadające się za ideą sprawiedliwości społecznej, krytykujące i piętnujące wszelkie przejawy egoizmu i indywidualizmu”⁹⁴³. Badaczka uważa, iż

⁹⁴⁰ Hannah Arendt, *Korzenie...*, op. cit., s. 421.

⁹⁴¹ Ayn Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, przeł. Jerzy Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 9.

⁹⁴² Ibidem, s. 39.

⁹⁴³ Sławomir Drelich, *Krytyka altruizmu w filozofii politycznej Ayn Rand*, „Etyka i Życie Publiczne” 10, *Solidarność w życiu publicznym*, W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska (red.), Kraków 2021, s. 108.

altruizm opiera się na założeniu o wrogim świecie, wobec którego należy wypracować pewnego rodzaju przymus pomagania i samowyrzeczeń. Altruizm „nie dopuszcza dobrowolnej koegzystencji ludzi i nie dopuszcza pojęcia sprawiedliwości”⁹⁴⁴, zgodnie z czym przypuszczać można, że według Rand ludzie nie potrzebują forsowania altruizmu, przeciwnie, bez etyki altruistycznej ludzie potrafiliby być dobrzy sami z siebie. „Altruizm *de facto* dehumanizuje człowieka, legitymując bezradność i skazując na przejawy poświęcenia ze strony innych ludzi”⁹⁴⁵.

I choć można zarzucić Rand radykalizm oraz nadmierne uproszczenia w postaci budowania etyki na dychotomii egoizm-altruizm, to jednak zwraca ona uwagę na pewne ważne kwestie. Jedną z nich jest niebezpieczeństwo instrumentalizacji, przed którym uchronić ma rozum, a dokładniej postulowany przez Rand racjonalny egoizm. Przedkładanie dobra społeczeństwa nad dobro jednostek w duchu utylitarystycznym może wszak prowadzić do tyranii. Podkreślenie wagi własnego interesu może też chronić przed postawą cierpiętniczą i wyznaczać granice samoposwięcenia się w jakiejś sprawie. Tam, gdzie kończy się poświęcenie, gdzie przestaje się być ambasadorem jakiejś sprawy, a staje się jej męczennikiem, istnieje groźba w najlepszym wypadku zubożenia, w najgorszym niechęci czy nawet nienawiści wobec tych, którym się pomaga, zaniedbując własne interesy⁹⁴⁶.

Zdaniem Rand, racjonalny egoizm nie stoi w sprzeczności z prawami człowieka, przeciwnie, prawa jednostki powinny być zabezpieczone w jak najszerszym stopniu. Kategoria interesu ma w kontekście praw człowieka dwa znaczenia. Po pierwsze, nie należy zapominać o interesie własnym, po drugie warto spojrzeć na prawa człowieka jako na własny interes, rozpoznać je jako wartość, którą chce się osiągnąć i utrzymać, która stworzy warunki do osiągnięcia dobrostanu. Prawa człowieka leżą w naszym długofalowym interesie nie tylko dlatego, że domagając się praw ludzkich dla Innego, także tego oddalonego, chronimy siebie przed konsekwencjami takich zaniechań (np. eksploatowanie środowiska naturalnego a powstające wskutek takich zniszczeń migracje klimatyczne, którym trzeba będzie stawić czoła). Prawa człowieka leżą w interesie każdego z nas z tego powodu, dla których Osiatyński nazywa je uniwersalnymi: nikt z nas nie chce być torturowany, więziony czy pozbawiony życia. Domaganie się praw człowieka dla siebie i dla innych jest więc racjonalnym krokiem ku zabezpieczeniu swojej podmiotowości, także w wymiarze publicznym, a więc politycznym.

⁹⁴⁴ Ayn Rand, *Cnota...*, op. cit., s. 8.

⁹⁴⁵ Sławomir Drelich, op. cit., s. 110.

⁹⁴⁶ Ilustracją do tego jest sytuacja w Polsce po wybuchu wojny w Ukrainie w 2022 roku – po wielkim solidarnościowym zryw i ruszeniu z masową pomocą Ukraińcom, w społeczeństwie zaczęły tworzyć się nastroje antyukraińskie.

Można tu więc mówić o uzasadnieniu funkcjonalnym: poszanowanie praw człowieka opłaca się podmiotom takim, jak państwa narodowe czy wielkie korporacje. Chodzi nie tylko o warstwę wizerunkową, ale także ochronę rynków globalnych poprzez ustalenie reguł współpracy gospodarczej. W grę wchodzi też działania na rzecz bezpieczeństwa zbiorowego, które poza kwestiami militarnymi obejmują problem ubóstwa, migracji czy zagrożeń stwarzanych przez ugrupowania terrorystyczne. Wreszcie ważną kwestią, leżącą we wspólnym interesie są uzgodnienia dotyczące standardów praworządności, respektowane zarówno w sferze prawa międzynarodowego, jak i prawa krajowego. Uzupełnieniem są tu oddolne ruchy uczestniczące w debacie na temat poruszonych zagadnień. Zabierając głos w imieniu społeczeństw, które reprezentują, tworzą one zaczyn międzynarodowej opinii publicznej, mającej (co spróbuję w tym rozdziale uzasadnić) kluczowe znaczenie dla uznania wagi praw człowieka w skali globalnej⁹⁴⁷.

Uzupełnieniem dla argumentu interesu jest argument serca. Jak bowiem zauważa Osiatyński, etyka niekoniecznie dotyczy praw, a samoograniczenia i dyscypliny, prawa zaś, co starałam się wykazać w rozdziale II, nie muszą dotyczyć etyki. Prawo to jednak za mało, gdyż w języku praw nie można mówić o więziach, same prawa nie wystarczą⁹⁴⁸. Społeczeństwo w przeciwieństwie do państwa dysponuje nieograniczonymi zasobami z tego powodu, że praktyki takie, jak pomoc wzajemna, przyjaźń czy współczucie spożytkowane nie zużywają się, a narastają.

Prawa są potrzebne, nawet gdyby uprzejmiej było o nich zapomnieć. Lecz zapomnieć niewątpliwie warto, jeśli chcemy wchodzić w ważne relacje z innymi ludźmi. Relacje te nie mogą opierać się na prawach. Zaufanie, przyjaźń, miłość wymagają zaangażowania, sympatii, a czasem i poświęcenia. Współczuciu, dawaniu i przebaczeniu (...) nie sprzyja kurczowe trzymanie się praw. (...) Prawa chroniące strony przed krzywdą są niezbędne, jednak głębię relacji odkrywa się, eksplorując wartości i postawy inne niż korzystanie z przysługujących praw⁹⁴⁹

pisze Osiatyński. Wartości, wśród których w wymiarze mikro wymienia on miłość, przyjaźń, szacunek, w sferze makro natomiast powszechną wrażliwość etyczną i ponadnarodową solidarność, tworzą przekonania normatywne, o które może upominać się międzynarodowa opinia publiczna. I choć oczywiście byłoby pewną naiwnością przypuszczać, że wspólnota taka

⁹⁴⁷ Argumenty rozumu, interesu, powody, dla których państwom oraz organizacjom międzynarodowym i wielkim korporacjom opłaca się przestrzegać praw człowieka mogłyby być przedmiotem odrębnej rozprawy. W tym miejscu sygnalizuję więc kwestie, które wymagają rozwinięcia przez przedstawicieli nauk politycznych i ekonomicznych.

⁹⁴⁸ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 303.

⁹⁴⁹ Ibidem, s. 324.

ukonstytuuje się raz na zawsze i będzie strażnikiem praw człowieka, to jednak nie należy rezygnować z wysiłków, bo – jak pisze Habermas:

Sztuczne warunki, w jakich zrodziła się niegdyś świadomość narodowa, przemawiają przeciwko defetystycznemu założeniu, iż solidarność obcych sobie ludzi osiągnąć można li tylko w ramach narodowej wspólnoty. Jeśli tamta forma zbiorowej tożsamości była wynikiem abstrakcyjnego przeskoku od lokalnej i dynastycznej do narodowej, a potem demokratycznej świadomości, dlaczego ów proces uczenia się nie miałby trwać nadal?⁹⁵⁰

Jego punkt widzenia jest daleki od pesymizmu i pozostawia pewną nadzieję jeżeli chodzi o prawa człowieka. Habermas zdaje się wierzyć, że jako ludzkość jesteśmy w stanie wypracować z czasem pewnego rodzaju globalną solidarność i upominać się o prawa, tak własne, jak i tych, którzy nie mogą przemówić we własnym imieniu. Być może zasadny wydaje się postulat, niejako w kontrze do Rand, racjonalnego altruizmu, zgodnie z którym warto występować w interesie Innego, jeżeli nie godzi to znacząco w nasz interes własny. Jest to potrzebne dlatego, że ci, którzy najbardziej potrzebują praw człowieka, mają największe trudności w ich dochodzeniu. Należy mówić w ich imieniu, jeśli oni sami nie są dostatecznie silni, by robić to samodzielnie⁹⁵¹.

Zarówno argument serca, jak i argument rozumu wydają się więc być dwiema stronami tej samej monety. W kontekście praw człowieka warunkują siebie nawzajem. Prawo broniące interesu nie tworzy jeszcze warunków, w których warto żyć – i odwrotnie. Nawet najbardziej doskonałe warunki mogą okazać się zgubne, jeżeli nie będzie strzegło ich prawo. Doskonałe opisuje to Osiatyński⁹⁵², przytaczając artykuł Joela Feinberga, w którym autor opisał Nowheresville, nieznanne miasteczko, które mogłoby być wszędzie. W Nowheresville nie ma żadnych praw, mieszkańcy mogą prosić, błagać, ale nie mogą o nic się upominać, nie mogą mieć żadnych roszczeń, co stawia ich na słabszej pozycji, odbiera równość położenia i prowokuje do manipulacji. „Żeby rościć prawa do czegoś, trzeba, rzecz jasna, prawa posiadać; jednak to właśnie roszczenie nadaje prawu specyficzny sens moralny”⁹⁵³. Esej Feinberga zyskał rozgłos jako doskonały przykład opisu społeczeństwa totalitarnego, w którym nikt nie czuje się odpowiedzialny za swój los, nie ma miejsca na szacunek, godność czy prawo do wolności osobistych.

⁹⁵⁰ Zygmunt Bauman, *Europa...*, op. cit., s. 199.

⁹⁵¹ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 118.

⁹⁵² Ibidem, s. 317.

⁹⁵³ Ibidem.

Osiem lat później Feinberg napisał kolejny esej: tym razem wydarzenia rozgrywają się w innym miejscu, w Nowheresville II⁹⁵⁴. Jego mieszkańcy posiadają prawa i każdy solennie ich przestrzega i zawsze egzekwuje swoje prawa względem innych. Jak jednak pisze Feinberg, w takim społeczeństwie „nikt nie daruje długów, nie wybacza krzywd, nie przyznaje niskoprocentowych pożyczek ani nie poświęca się dobrowolnie – tak długo, jak odmowa tego wszystkiego jest jego prawem”⁹⁵⁵. Przytaczając oba projekty Feinberga, Osiatyński zwraca uwagę na to, że prawa są niezbędne społeczeństwu, także po to, by móc z nich nie korzystać. Trzeba mieć prawa, by móc z nich zrezygnować, by budować więzi oparte na sympatii i zaufaniu, czasem na poświęceniu swojej wolności w imię czegoś. Zarówno życie w Nowheresville, jak i w Nowheresville II byłoby nieludzkie i zdaje się, że zaczynamy to rozumieć. Nadzieja Habermasa na stworzenie globalnego społeczeństwa, które będzie posiadało swoje prawa, miało świadomość ich obowiązywania, ale także umiało samoograniczyć się w imię jakiejś wspólnej sprawy, nie jest bezzasadna. Podobnie, jak niegdyś formowały się narody, podobnie teraz być może nie powstanie globalny rząd, ale może powstać międzynarodowa świadomość i wynikająca z tego solidarność. Warto podążać ścieżką, którą wskazuje Habermas i przyjrzeć się, czy wyrażana przez niego nadzieja jest uzasadniona.

5.3. Być częścią większej całości

Myśląc o prawach człowieka można łatwo popaść w pesymizm. Niekończące się spory o uzasadnienie tych praw, oderwanie systemu praw człowieka od poziomu życia ludzi, którzy najbardziej praw tych potrzebują, niesprawność organizacji międzynarodowych czy nieudolność organizacji pozarządowych – wszystko to sprawia wrażenie jedynie pewnej deklaratywności, ewentualnie realizacji koncepcji praw człowieka dość nieudolnie i fragmentarycznie, a więc w sposób daleki od tego, czym prawa człowieka docelowo mają być – powszechnymi, uniwersalnymi, niepodważalnymi prawami wszystkich ludzi. Jak jednak starałam się dowieść, trudno wyobrazić sobie sytuację, w której prawa tak jest – prawdopodobnie bardziej powszechne niż prawa człowieka jest ich łamanie. Warto jednak spojrzeć na prawa człowieka jako na projekt realizowany w dużej mierze z sukcesem. Idea ta z całą pewnością zmieniła kształt współczesnej rzeczywistości, zarówno od strony prawnej, jak i politycznej: nie ma na świecie państwa, które zupełnie ignorowałyby temat praw człowieka i przyznawało się do ich łamania. Dziś, w XXI wieku o swoje prawa upominają się grupy, które

⁹⁵⁴ Joel Feinberg, *A Postscript to the Nature and Value of Rights* [w:] Bandman Elsie L., Bandman Bertram (red.), *Bioethics and Human Rights*, Brown and Company, Boston 1978, s. 32-34.

⁹⁵⁵ Ibidem.

wcześniej były dyskryminowane. Prężnie rozwija się międzynarodowy ruch obrońców i obrońców praw człowieka, na który składają się organizacje oraz instytucje skupiające się na implementowaniu praw człowieka, ale także wielu ludzi, dla których idea praw człowieka stała się ważną, podzielaną wspólnie wartością. Występują przesłanki, które pozwalają sądzić, że tak się właśnie dzieje. Jedną z nich jest zwrot w stronę wartości postmaterialistycznych.

5.3.1. Prawa człowieka jako wartość postmaterialistyczna

W roku 1970 Ronald Inglehart postawił hipotezę o stopniowym zastępowaniu wartości materialistycznych wartościami postmaterialistycznymi. Badał ten zwrot i uznał go za ważny aspekt kulturowej zmiany. Społeczeństwa zachodnie zaczęły nadawać większe znaczenie już nie utrzymaniu się przy życiu, ale aspektom takim jak poczucie przynależności, autoekspresja czy jakość życia⁹⁵⁶. Ta zmiana w stronę wartości postmaterialistycznych jest, zdaniem Ingleharta, częścią procesu międzypokoleniowej zmiany oraz wynika z osiągnięcia pewnego stanu dobrobytu, który pozwala mniej uwagi poświęcać samemu podtrzymaniu życia, a więcej jego jakości. Wpływ na dążenie do swobodnej autoekspresji ma także słabnące przywiązanie do tradycyjnych norm politycznych, religijnych, moralnych i społecznych, manifestujące się działalnością ruchów kontestacyjnych. I choć zwrot ten przyniosła rewolucja kontrkulturowa lat 60. XX wieku, kiedy to postmaterialiści po raz pierwszy pojawili się jako znacząca siła na scenie politycznej, to jednak idea ta wniknęła głęboko w szeregi specjalistów, polityków, menadżerów czy urzędników⁹⁵⁷. Lata 60. to czas, w którym społeczeństwa zachodnie osiągnęły stabilizację po trudnym okresie powojennej, ekonomicznej niepewności. „Okoliczność ta, jak się wydaje, doprowadziła do stopniowego zwrotu, w wyniku którego większego znaczenia nabrały potrzeby przynależności, szacunku oraz satysfakcji intelektualnej i estetycznej”⁹⁵⁸. Jak zauważa Inglehart, wartości nie zmieniają się z dnia na dzień, ich fundamentalna przemiana dokonuje się stopniowo, niemal niepostrzeżenie, jednak z czasem okazało się, że mieszkańcy Zachodu rozpoznają wartości postmaterialistyczne jako własne. Jako przykład Inglehart podaje

⁹⁵⁶ Ronald Inglehart, *Pojawienie się wartości postmaterialistycznych* [w:] *Socjologia. Lektury*, Piotr Sztompka, Marek Kucia (red.), Znak, Kraków 2006, s. 334-348.

Na polskim gruncie badania na temat wartości materialistycznych i postmaterialistycznych przeprowadziła Mirosława Jaworowska.

Mirosława Jaworowska, *Polityka życia młodego pokolenia przełomu wieków XX i XXI*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.

⁹⁵⁷ Ibidem, s. 335.

⁹⁵⁸ Ibidem.

Inglehart prowadził swój projekt badawczy w ramach World Values Survey.

<https://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

[Dostęp: 18.05.2023]

jedno z pytań ankiety przeprowadzonej pod koniec lat 50. oraz na początku lat 70. Na pytanie o to, która z czterech wolności jest najważniejsza: wolność słowa, wolność wyznania, wolność od strachu czy wolność od niedostatku w latach 50. większość respondentów wskazywało na tę ostatnią, z kolei już w latach 70., jako najważniejsza wymieniana była wolność słowa⁹⁵⁹.

Spadające zainteresowanie pieniędzmi na rzecz wolności słowa to tylko jeden z przejawów zwrotu w stronę wartości postmaterialistycznych. Jako pozostałe Inglehart wymienia: chęć wpływu na decyzje polityczne, zaangażowanie w sprawy społeczności lokalnej, dążenie do estetyzacji otoczenia w miejscu zamieszkania, otwarte, przyjazne społeczeństwo oparte na więziach i solidarności. Wyniki badania Ingleharta doprowadziły go do wniosku, że „w starszych grupach liczebnie przeważają materialści, zaś w miarę jak przechodzimy do grup młodszych, odsetek materialistów spada, zaś postmaterialistów rośnie”⁹⁶⁰. Co więcej, idealizm, jaki przebija przez postmaterialistów, jak wynika z badań Ingleharta, nie mija z wiekiem. Są to wartości, które raz przyjęte przez dane pokolenie, zostają z nim na zawsze, o ile nie będzie miało do czynienia z poważnym kryzysem ekonomicznym, mogącym odwrócić tę tendencję. Habermas twierdzi wręcz, że „pojawienie się postmaterializmu nie wynika z odmiennych doświadczeń młodzieńczych poszczególnych pokoleń, ale z wystawienia na oddziaływanie specyficznego światopoglądu, wpajanego przez odmienne sieci komunikacyjne”⁹⁶¹. Zdaniem Habermasa kontrkulturowe środowiska studenckie lat 60. wytworzyły specyficzną sieć komunikacyjną, propagując charakterystyczny punkt widzenia, w którym wartości postmaterialne zyskały prymat nad materialnymi.

Ewolucja, jak nazywa ten proces Inglehart, od wartości materialistycznych do postmaterialistycznych, niesie ze sobą szereg konsekwencji. Sekularyzacja społeczeństwa, a przynajmniej przeniesienie przekonań religijnych do sfery prywatnej, indywidualizm oraz świadomość zagrożeń, jakie niesie ze sobą globalizacja – wszystko to stworzyło dogodne warunki dla rozwoju nowych ruchów społecznych, dla których lepsza jakość życia czy wrażliwość na problematykę praw człowieka ma kluczowe znaczenie. Wiele z wartości postmaterialistycznych wytypowanych przez Ingleharta wiąże się z prawami człowieka. Lata 60. wydają się więc być momentem, w którym przyszyły pierwsze rozczarowania polityką wielkich mocarstw w powojennym świecie i pierwsza kontestacja powojennej rzeczywistości, spektakularnie zaznaczona przez kontrkulturowe ruchy. Hasła domagające się wolności i pokoju widniały na sztandarach młodych ludzi po obu stronach żelaznej kurtyny.

⁹⁵⁹ Ibidem, 338.

⁹⁶⁰ Ibidem, s. 343.

⁹⁶¹ Ibidem.

Prawa człowieka wydostały się z kodeksów prawnych i z gmachów międzynarodowych instytucji do świadomości międzynarodowej opinii publicznej, stały się jedną z jej wartości, w obronie której opinia ta jest w stanie podnieść potężne larum.

5.3.2. Zataczać kręgi odpowiedzialności

Jedną z wartości postmaterialistycznych jest rozszerzająca się solidarność. Jesteśmy skłonni przejmować się losami ludzi, którzy nie są nam w żaden sposób bliscy, których nie znamy i prawdopodobnie nigdy nie poznamy. W ten sposób właśnie działają prawa człowieka: mają docelowo obejmować wszystkich ludzi, więc kiedy prawa osób po drugiej stronie kuli ziemskiej są łamane i dotrze do nas wiadomość o tym, budzi się w nas moralny sprzeciw. Ten moralny komponent jest kluczowy dla kultury praw człowieka, ponieważ etyka nie zawsze mówi o prawach, a prawa niekoniecznie dotyczą etyki. A przecież „w języku praw niewiele da się powiedzieć o dzieleniu się z innymi i dawaniu, o miłości, przebaczeniu i innych podobnych wartościach”⁹⁶². Jest jeszcze jeden bardzo ważny komponent, dzięki któremu jednostka będzie czuła się odpowiedzialna za swoje czyny – wolność. Można więc odróżnić odpowiedzialność za jakiś czyn oraz poczuwanie się do odpowiedzialności za jego popełnienie. Przenikają się tu więc kwestie takie, jak etyka, moralność i odpowiedzialność.

W kontekście praw człowieka Osiatyński zdaje się etykę traktować jako pewien uzupełniający dla prawa składnik, konieczny, ale niewystarczający. Jeżeli więc rozpatrywać etykę w kategoriach systemu, który może być narzucony, trudno mówić o wolności, która implikuje, odpowiedzialność. Z drugiej jednak strony, prawa człowieka są pewnego rodzaju zasadami o charakterze moralnym. Powstaje więc pytanie, jak w takim razie, uzasadnić moralny aspekt praw człowieka. Wydaje się to zadaniem niełatwym, bowiem trudno uzasadnić roszczenie do powszechnej ważności normy etycznej. Mamy jednak do czynienia nie tylko z próbą filozoficznego uzasadniania praw człowieka, ale także z budowaniem kultury praw człowieka jako pewnej praktyki. Od czasów przełomowego roku 1948 pojęcie praw człowieka, niezależnie od tego, w jaki sposób prawa te są uzasadniane, stało się ważnym składnikiem społecznej debaty, pojęciem, którego nie sposób ignorować. Na prawa człowieka powołują się politycy, organizacje międzynarodowe, instytucje oraz społeczeństwa. Wydaje się więc, że kwestia uzasadnienia praw stała się wobec tego drugorzędna. Ważniejszy jest być może fakt, że świat zaczyna rozpoznawać wagę praw człowieka, a społeczeństwa przyjęły ich język jako swój i poczuwają się do odpowiedzialności. Kategoria odpowiedzialności jest być może

⁹⁶² Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 326.

kluczem do moralnego uzasadnienia praw człowieka, zarówno w mikro, jak i w makro wymiarze.

W kontekście odpowiedzialności warto zwrócić uwagę na dwa możliwe znaczenia pojęcia *odpowiedzialność*. Robi to Michał Peno, rozpatrując negatywny i pozytywny wymiar odpowiedzialności⁹⁶³. Autor analizuje pojęcie odpowiedzialności w wymiarze prawnym, wskazując, że jest ona zwykle rozumiana jako ponoszenie odpowiedzialności za jakiś czyn, odpowiadanie zań, zaznaczając jednak, że możliwe jest rozszerzenie tego pojęcia.

Czy rzeczywiście odpowiedzialność prawna jest (w najlepszym wypadku) tylko *pustą* odpowiedzialnością sprawcy za swe czyny? Wbrew wciąż dominującym w literaturze poglądom wydaje się, że oprócz wymiaru represyjnego, odpowiedzialność w prawie może mieć charakter niejako pozytywny – tj. nie represyjny, tylko *zadaniowy*⁹⁶⁴

– stwierdza Peno. Autor stawia postulat pozytywnej odpowiedzialności. Miałby on dotyczyć nie tylko retrospektywnego rozliczania czy sankcji za naruszenie prawa, ale także działań prospektywnych. W tym kontekście Peno pisze o tzw. odpowiedzialności roli, podając przykłady osób, na których taka odpowiedzialność spoczywa (odpowiedzialność sędziego za sprawiedliwy wyrok, odpowiedzialność polityka za państwo, odpowiedzialność lekarza za zdrowie pacjenta, odpowiedzialność rodzica za dziecko itd.). Tak rozumiana odpowiedzialność roli istotnie ma charakter prospektywny i wykracza poza wymiar *stricte* prawny, rozszerzając swój zakres także na role społeczne. Jest też czymś więcej niż jedynie gotowością wywiązywania się z obowiązków przypisanych do danej roli – jest pewnego rodzaju postawą. Od osób pełniących ważne społecznie role oczekujemy „nie tylko realizacji obowiązków (prawnych lub moralnych), ale znacznie więcej – szczególnego stopnia zaangażowania i autentycznej troski (...). Wszystkie te czynniki – obowiązki i oczekiwania oraz wartości – wyznaczają pewien wzorzec danej roli”⁹⁶⁵. Peno pisze o odpowiedzialności roli także w kontekście etyki obywatelskiej, choć zaznacza przy tym, że na gruncie literatury prawniczej nie ma jednej spójnej definicji tego pojęcia. Autor wprowadza jednak określenie (prawnej) odpowiedzialności za dodatni stan rzeczywistości. Miałoby to oznaczać nie tylko ponoszenie konsekwencji pewnych działań czy zaniechań, ale także odpowiedzialność za dodatni stan rzeczywistości, a więc nie wyrządzanie zła⁹⁶⁶. Powstaje pytanie, w jaki sposób

⁹⁶³ Michał Peno, *Prawna odpowiedzialność z tytułu pełnienia roli społecznej*, „Acta universitatis Lodziensis. Folia Iuridica” 74, 2015, s. 41-57.

⁹⁶⁴ Ibidem, s. 42.

⁹⁶⁵ Ibidem, s. 47.

⁹⁶⁶ Ibidem, s. 51.

odpowiedzialność miałyby zmieniać życie ludzkie na lepsze. Część badaczy apeluje o maksymalne rozszerzanie odpowiedzialności na społeczeństwo, inni uważają, że osobista odpowiedzialność jest priorytetem, to na niej ewentualnie można budować pewien społeczny ład.

W pierwszym sensie odpowiedzialność zdaje się pojmować Havel, rozumiejąc ją jako przeżywanie współdzielonej kruchości⁹⁶⁷. Powszechna podatność na krzywdę miałyby więc budować poczucie odpowiedzialności czy wręcz współodpowiedzialności, która miałyby się stać podzielanym przez wszystkich ludzi losem. Losem tragicznym, ponieważ nie sposób, zdaniem Havla, uwolnić się od roli przez odpowiedzialność narzuconej. Właśnie z powodu tak pojmowanej czy może raczej odczuwanej odpowiedzialności „dysydenci mówią za tych, którzy milczą i narażają własną skórę tam, gdzie inni nie odważają się jej narażać lub po prostu robić tego nie mogą”⁹⁶⁸. Diagnoza Havla wydaje się uniwersalna, jednak w pewnych punktach zbieżna z postulatami odpowiedzialności postawionym przez Hansa Jonasa⁹⁶⁹. W kontekście rozwoju technologicznego zmienia się, zdaniem autora, zakres naszej odpowiedzialności: obejmuje ona już nie tylko najbliższe otoczenie, ale także ludzi, których nigdy nie poznamy, w tym również przyszłe pokolenia. Z odpowiedzialności Jonas czyni zasadę, która brzmi: „Nie wystawiaj na szwank warunków nieskończonego trwania ludzkości na Ziemi”⁹⁷⁰. O ile bowiem człowiek może podjąć decyzję o samounicestwieniu w sensie popełnienia samobójstwa, o tyle nie wolno mu stawiać w swoim zakładzie interesów innych ludzi⁹⁷¹. Zasada odpowiedzialności sformułowana przez Jonasa przybiera postać obiektywnego nakazu etyki, pewnego rodzaju imperatywu kategorycznego podzielanego przez wszystkich, nakazu nie tyle rozumu, co odpowiedzialności właśnie.

Postulat Jonasa jest niezwykle ważny z punktu widzenia etyki ekologicznej, w której długofalowa troska o planetę, a tym samym o wszystkie żyjące na niej istoty, jest kluczowa. W tym kontekście ważne jest nie tylko to, co jest możliwe dzięki rozwojowi nauki i techniki, ale także to, z czego należy zrezygnować i co warto ograniczyć. Zarówno Jonas, jak i ekolodzy apelują o wstrzeźliwość i umiarkowanie, także w wymiarze politycznym. Znaczącą rolę odgrywa tu też kategoria ryzyka, będąca argumentem za tak szeroko rozumianą

⁹⁶⁷ Vaclav Havel, *Odpowiedzialność jako los II*, przeł. Tomasz Grabiński [w:] *Siła bezsilnych i inne eseje*, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2011.

⁹⁶⁸ Ibidem, s. 168.

⁹⁶⁹ Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, przeł. Marek Klimowicz, PLATAN, Kraków 1995.

⁹⁷⁰ Ibidem, s. 38.

⁹⁷¹ Ibidem, s. 77-78.

odpowiedzialnością. Nie oznacza ona reperowania świata, ale zapobieganie jego dalszej degradacji. Jak pisze Wojciech Szombka:

Nie powinniśmy czuć się zobowiązani do przekazania przyszłym pokoleniom świata doskonalszego, powinniśmy natomiast poczuwać się do odpowiedzialności za samo istnienie gatunku ludzkiego oraz przyrody z całym jej, do dziś jeszcze zachowanym, bogactwem form. Człowiek, według Jonasa, powinien zwrócić się dziś nie tyle w poczuciu optymizmu ku temu, co wydaje się odpowiadać jego najszlachetniejszym nawet aspiracjom, ile w poczuciu globalnych zagrożeń ku temu, co zapobiec może unicestwieniu ludzkiej egzystencji w świecie⁹⁷².

Choć apel Jonasa może wydawać się uzasadniony, zwłaszcza wobec globalizującego się świata, to jednak jego etyka odpowiedzialności napotyka na takie samo ograniczenie, jak wszystkie argumenty etyczne i metaetyczne – nie sposób ich zadekretować, udowodnić, przekonać do nich innych oraz sprawić, by uwzględnili je w swoim codziennym postępowaniu. Młodzieżowy Strajk Klimatyczny będący częścią międzynarodowego ruchu Fridays For Future⁹⁷³ jest przykładem etyki odpowiedzialności w praktyce, zjawisko to jednak, choć bezprecedensowe, zawężone jest do przedstawicieli jednej ledwie generacji. Ograniczoną skuteczność wydaje się mieć tworzenie tego typu etycznych kodeksów, wobec czego badacze opowiadający się po stronie ponowoczesności optują raczej za pewnego rodzaju metafizyczną terapią, dzięki której etyka w znaczeniu systemów i kodeksów przestałaby wyznaczać ścieżki moralności.

Prymat działań wybranych raczej niż narzuconych przez jakiegokolwiek systemy postuluje Bauman. Nie oznacza to podania w wątpliwość wielkich zagadnień etycznych, takich jak prawa człowieka, sprawiedliwość społeczna, równowaga między pokojowym współistnieniem a wymogami samostanowienia, koordynacja interesów jednostkowych, ale potrzebę zajmowania się nimi w nowy, odmienny sposób⁹⁷⁴. Bauman przeciwstawia się nowoczesnym prawodawcom, którzy wyszli z założenia, że moralność trzeba najpierw zaprojektować i urzeczywistnić za pomocą systemu etycznego, w oparciu o który ludzie mogliby dopiero nauczyć się właściwie postępować. Autor deklaruje swój brak wiary w jakiegokolwiek arbitralny etyczny, ufundowany rzekomo na kategorii ludzkiego rozumu kodeks z kilku powodów. Jego zdaniem moralność nie jest racjonalna ani jednoznaczna, a etyka ustanowiona na wzór prawa może raczej ją ograniczać aniżeli urzeczywistniać. Moralności nie

⁹⁷² Wojciech Szombka, *Hansa Jonasa etyka odpowiedzialności*, „Ethos”, r 7, nr 1/2 (1994), s. 134.

⁹⁷³ <https://fridaysforfuture.org/>

[Dostęp: 1.06.2023]

⁹⁷⁴ Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Aletheia, Warszawa 2012, s. 9.

można ustanowić, nie można wskazać na jej fundament, sprawić by zaistniała ani też udowodnić, że jest potrzebna czy niezbędna. Moralność jest aktem samostanowienia, wypływa z wolności jednostki⁹⁷⁵. Bauman demaskuje naturę kodeksów etycznych, które udają uniwersalne, podczas gdy w rzeczywistości odznaczają się względnością, są wynalazkiem danego czasu i miejsca, zdeterminowanym przez kulturowy kontekst. Wobec tego Bauman zachęca do emancypacji moralnej jaźni, w której istnienie wierzy, traktując ją jako źródło moralnej odpowiedzialności. Ta z kolei „jest najbardziej osobistą i niezbywalną z ludzkich wolności oraz najcenniejszym z ludzkich praw, (...) objawia się w ciągłym niepokoju, że objawia się niedostatecznie”⁹⁷⁶, pisze Bauman, tym samym narażając się na podnoszone wobec jego koncepcji zarzuty pewnej naiwności i iluzyjności. Autor przekonuje jednak, że indywidualna moralność nie jest niemożliwa, raczej nie miała szansy rozwinąć się w okresie nowoczesności. Ponowoczesność, która dowiodła nieskuteczności etycznych kodeksów sprawia, że ludzie „nie mają poniekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawisłości moralnej, a zatem własnej, niewyłączonej i niezbywalnej, moralnej odpowiedzialności”⁹⁷⁷.

Bauman wychodzi od pytania o reguły moralności w relacji dwuosobowej, następnie uzupełnia je o kontekst globalny⁹⁷⁸. W warunkach globalizacji zakres odpowiedzialności musi więc być rozszerzany, a sam Bauman nie ukrywa tego, że pragnie przyczynić się do przekształcenia biernych obserwatorów wydarzeń światowych w aktywnie działające podmioty, a podkreślenie znaczenia ich działań w perspektywie globalnej miałyby wręcz przyczynić się do uruchomienia tkwiącego w nich potencjału⁹⁷⁹. Działania w sferze publicznej miałyby więc być rozwinięciem odpowiedzialności dwuosobowej wspólnoty. Autor przekonuje, że system etyczny nie odgrywa tutaj żadnej roli, m.in. z tego powodu, że „większość ludzi, w większości sytuacji życiowych (...) daje sobie radę lepiej lub gorzej bez studiowania kodeksu i bez oficjalnego potwierdzenia słuszności podejmowanych kroków”⁹⁸⁰. Polski filozof dowodzi, że kategorie rozumu czy boga zawiodły, wobec czego ludzie zdani są na siebie w zakresie moralnych wyborów. I choć prawodawcy oraz orędownicy nowoczesności wydają się być tą perspektywą przerażeni, świat etyki nie musi być światem moralności:

⁹⁷⁵ Ibidem, s. 19-24.

⁹⁷⁶ Ibidem, s. 388.

⁹⁷⁷ Zygmunt Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 84.

⁹⁷⁸ Dariusz Brzeziński, *Dwie dekady etyki ponowoczesnej. Analiza krytyki i ewolucji etycznej Zygmunta Baumana*, „Studia Socjologiczne” 2008, 3 (190), s. 29.

⁹⁷⁹ Ibidem.

⁹⁸⁰ Zygmunt Bauman, *Dwa szkice...*, op. cit. s. 43.

gdy tylko (tylko!) wymażemy znak równania pomiędzy moralnością a moralnością-etycznie-zadekretowaną – przestanie nas wprawiać w osłupienie czy panikę możliwość, że zmierzch etycznego prawodawstwa nie musi oznaczać upadku moralności; a nawet ta możliwość, całkiem już odsądzana od czci i wiary, że moralność nie nękana już, onieśmielana i ubezwłasnowalniana przez *my wiemy lepiej* etycznych ustawodawców, moralność może poczuć się lepiej i – kto wie – rozwinąć nawet krępowane dotąd skrzydła⁹⁸¹.

Kiedy pada autorytet etyki, podmiot może poczuć wagę własnej moralnej odpowiedzialności i niezawisłości, a to może być dla niego jednocześnie źródłem rozpacz, ale też niezależności.

W podobnym tonie wypowiada się Richard Rorty. Jego koncepcja w pewnych punktach przypomina postulat Jonasa, z tą jednak różnicą, że Rorty swój apel o poszerzenie kręgów odpowiedzialności i solidarności inaczej uzasadnia. Nie odwołuje się on do wspólnej istoty człowieczeństwa, ale do rozrastającej się wrażliwości i poczucia wspólnoty. Rorty zapożycza od argentyńskiego filozofa i prawnika Eduardo Rabossiego pojęcie kultury praw człowieka⁹⁸². Obaj nie zgadzają się z fundacjonalistycznym rozumieniem praw ludzkich. Rorty uważa, że pytanie o to, co stoi u podstaw praw człowieka jest przestarzałe. Sprzeciwia się metafizykom, którzy poszukują prawdy na ten temat, jest bowiem daleki od wszelkiego esencjalizmu. Począwszy od Rewolucji Francuskiej świat uległ tak znaczącym zmianom, że pytanie o fundamenty, o to, jaka racja stoi za uznaniem praw człowieka w znaczeniu wszystkich ludzi, przede wszystkim grup dyskryminowanych, rzeczywiście wydaje się *passé*:

W ciągu tych dwóch wieków (...) nauczyliśmy się, że nasza zdolność zmieniania się jest o wiele większa, niż się to wydawało Platonowi i Kantowi. Im bardziej jesteśmy pod wrażeniem tej zdolności, tym mniej się stajemy zainteresowani pytaniami o naszą ponadczasową naturę⁹⁸³.

Rorty buduje wspólnotę odpowiedzialności także w opozycji do systemów etycznych, wierząc w moc ludzkiej wrażliwości. Jest za edukacją uczuciową, postępowaniem uczuć, który „polegałby na rozwijaniu zdolności rozumienia, że podobieństwa między nami a ludźmi bardzo od nas różnymi mają większe znaczenie niż różnice”⁹⁸⁴. Krąg istot, które miałyby być rozpoznane jako *my* i z którymi można, a wręcz trzeba empatyzować, miałyby się nieustannie poszerzać. Innymi słowy, nie dlatego uznajemy prawa mniejszości do niedawna dyskryminowanych, że dokonał się postęp naszej racjonalności, ale dlatego, że się uwrażliwiliśmy, że rozpoznaliśmy przedstawicieli tych grup jako *swoich*. Rorty dowodzi

⁹⁸¹ Ibidem, s. 75.

⁹⁸² Richard Rorty, *Prawa człowieka, rozum i uczucia*, „Odra” 2005 (2).

⁹⁸³ Ibidem, s. 57.

⁹⁸⁴ Ibidem, s. 60.

zatem, że społeczeństwo oparte nie na poczuciu obowiązku, ale na poczuciu życzliwości rozwijanej dzięki rozszerzaniu pojęcia *my*, jest najbardziej zbliżone do demokracji i idei praw człowieka. Kulturę praw człowieka buduje się więc poprzez rozciąganie zakresu *nas* i nie ingerowanie w kwestie różnic. Rorty postuluje raczej skupienie się na unifikującej funkcji kultury, jednak bez stawiania sobie za cel niwelowania różnic jako takich:

My, pragmatyści, widzimy postęp moralny raczej jako zszywanie ogromnej, wielobarwnej tkaniny o zawyłym wzorze niż jako uzyskiwanie coraz jaśniejszego obrazu czegoś prawdziwego i głębokiego. Jak już zauważyłem wcześniej, chcemy zastąpić tradycyjne metafory wysokości i głębi metaforami szerokości i rozległości⁹⁸⁵.

Rorty, w imieniu pragmatystów, przychyliła się nie do imperatywu kategorycznego Kanta, opartego na praktycznym rozumie, ile raczej do intuicji Hume'a, odnoszących się do tego, że moralność wypływa z uczuć.

Amerykański pragmatysta wprowadza dwie figury: liberalną ironistkę oraz metafizyka. Ironia dotyczy sfery autokreacji jednostki, zakłada margines błędu dla własnego oglądu świata oraz dla oglądu świata przyjmowanego przez innych. Z dopuszczenia możliwości ludzkiej omyłności wynikać ma solidarność. Ironistka więc dystansuje się od swojego (i innych) słownika finalnego, którym opowiada o świecie, ma bowiem świadomość, że dzisiaj przypisywane pewnym pojęciom znaczenia jutro mogą ulec zmianie. Mianem ironistki określa Rorty kogoś, kto spełnia trzy warunki:

(1) Odczuwa silne i nieustanne wątpliwości co do słownika finalnego, którym się aktualnie posługuje, ponieważ zrobiły na niej wrażenie inne słowniki, słowniki przyjmowane za finalne przez ludzi bądź książki, jakie napotkała; (2) zdaje sobie sprawę z tego, że rozumowanie wyrażone w jej obecnym słowniku nie może ani potwierdzić ani rozproszyc tych wątpliwości; (3) o ile filozofuje na temat własnej sytuacji, nie uważa, by jej słownik był bliższy rzeczywistości od innych słowników⁹⁸⁶.

W opozycji do ironii stawia Rorty zdrowy rozsądek, właściwy figurze metafizyka. Metafizyk to ktoś, kto szuka pewnych prawd, próbuje dociec istoty rzeczy, dowieść istnienia jednej, niezmiennej rzeczywistości, odkrywa, a nie tworzy, dąży do zyskania pewnej wiedzy o świecie. Ta zaś, raz odkryta, miałaby być jedyną słuszną wiedzą, odporną na zmiany zachodzące w rzeczywistości. Metafizyk obawia się ironistki podważającej takie podejście, zarzuca jej relatywizm. Ironistka jest otwarta, dopuszcza pojawianie się nowych opisów i to właśnie ona

⁹⁸⁵ Ibidem, s. 23.

⁹⁸⁶ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Waław Jan Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996, s. 107-108.

mogłaby tworzyć kulturę praw człowieka w takim znaczeniu, jak definiuje ją Rorty. Wspólne tworzenie zamiast odkrywania odrzuca fundacjonalizm, daje większą swobodę i zwiększa szanse na to, żeby rozszerzać własne kręgi solidarności.

Trafne pytanie w tym kontekście stawia jednak Kamil Aksiuto, zastanawiając się, czy taki neohumeowski sceptycyzm w tej postaci nie zagraża liberalnym wartościom i instytucjom, za którymi Rorty się opowiada, a więc m.in. prawom człowieka. „Sceptyczny ironista może okazać się osobnikiem niezdolnym do zaakceptowania odpowiedzialności za innych, cynicznym lub w najlepszym razie obojętnym na ich los”⁹⁸⁷. Cynizm rzeczywiście stanowi pewne zagrożenie dla poświeceniowej kultury, na co uwagę zwraca Peter Sloterdijk⁹⁸⁸. Liberalna ironia Rorty’ego bywa odczytywana przez krytyków postmodernizmu jako zachęta do relatywizmu i wręcz rezygnacji z moralności jako takiej, jednakże, jak pisze Aksiuto, ironia odczytana życzliwie, w swojej słabszej wersji, może być czymś „w rodzaju obywatelskiej cnoty mieszkańców liberalnej utopii, blisko spokrewnionej z tolerancyjnością, poszanowaniem pluralizmu światopoglądowego, otwartością na nowe (...) rozwiązania”⁹⁸⁹.

(Współ)odpowiedzialność jako los oraz zasada odpowiedzialności w skali globalnej opisywane przez Havla i Jonasa wcale nie muszą (i nie są) powszechnie przyjmowane jako aksjomaty. Oswobodzenie moralności z okowów etyki diagnozowane przez Baumana i zwrócenie moralności w objęcia wrażliwości raczej niż systemów i kodeksów, do czego przekonuje Rorty, wydaje się idealistyczne i karkołomne. Nie oznacza to jednak, że propozycje rzeczonych autorów należy uznać za niemożliwe do zrealizowania. Przyjmując, że mamy do czynienia z pewną kulturą praw człowieka, którą możemy i – czego staram się dowieść – chcemy rozwijać, argumenty na rzecz odpowiedzialności zbiorowej bądź indywidualnej znajdują swoich zwolenników. Ci pierwsi spotykają się na wydarzeniach takich jak strajk klimatyczny, są aktywnymi uczestnikami i uczestniczkami sfery publicznej. Ci drudzy poprzestają na gotowości do poniesienia odpowiedzialności za osobiste decyzje podejmowane w codziennym, zwyczajnym życiu. Jest jeszcze trzecia grupa, dla której jakakolwiek

⁹⁸⁷ Kamil Aksiuto, *Kultura ironiczna w ujęciu Richarda Rorty’ego*, „Political Dialogues” 29/2020, s. 82.

⁹⁸⁸ Peter Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. Piotr Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

Sloterdijk wychodzi z założenia, że niepowodzenie oświeceniowego projektu opartego na kategorii rozumu doprowadziło kulturę zachodnią do rozgoryczenia, a w efekcie tego do cynizmu, który określa mianem *oświeceniowej świadomości fałszywej*. Cynizm, w ujęciu Sloterdijka, ma być postawą wypełnioną nieszczęściem i rozczarowaniem, przykrywanym jednak pozornym optymizmem. Antidotum na zachodni cynizm miałby być kynizm, oparty na zdrowym rozsądku, bezczelności i prowokacyjnej gotowości do demaskowania iluzji. Reprezentantem takiej postawy jest, zdaniem Sloterdijka, słynny filozof mieszkający w beczce – Diogenes z Synopy.

⁹⁸⁹ Kamil Aksiuto, op. cit., s. 84.

odpowiedzialność jest bądź to obojętna bądź to nieświadomiona czy też nie formułowana w kategoriach, o jakich mówią Havel, Jonas, Bauman czy Rorty. Między nimi wszystkimi dochodzi do tarć na temat tego, w jaki sposób, w jakiej skali i czy w ogóle jest sens podejmować działania z pozycji odpowiedzialności. Konflikt ten wydaje się tyleż nieunikniony, co konieczny, a nawet potrzebny.

5.3.3. Dostrzegając różnice, akceptując paradoksy – demokracja agonistyczna

Jak pisze Osiatyński, żadne społeczeństwo nie jest ani nie powinno być kiedykolwiek wolne od rywalizacji i konfliktów, a prawa nie powinny zubażać politycznej debaty⁹⁹⁰. W tym kontekście swoją propozycję debaty jako nieustannej deliberacji proponował wspomniany wcześniej Habermas. Warto przypomnieć jego postulaty oraz rozpatrzyć demokrację, która stanowi jeden z czynników sprzyjających prawom człowieka, także w inny sposób.

Propozycja Habermasa miała być remedium na zawłaszczenie uprawnień politycznych przez kręgi eksperckie, w których obywatel jest bierny, zniechęcony do polityki i stopniowo traci kompetencje obywatelskie (bądź w ogóle ich nie zyskuje), w wyniku czego demokracja staje się fasadowa: obywatele i obywatelki mają ograniczony wpływ na procesy decyzyjne i biernie się im poddają, nie upominając się o własne interesy. Deliberacja ma stać się środkiem, który pomaga podejmować decyzje przy uwzględnieniu różnych punktów widzenia, dowodów i argumentów, ma przybierać postać szczególnego rodzaju debaty „mającej na celu wypracowanie rozumnych, dobrze uzasadnionych opinii, w czasie której uczestnicy skłonni są do zmiany swoich stanowisk w toku dyskusji, pod wpływem nowych informacji i argumentów przedstawianych przez innych uczestników”⁹⁹¹. Projekt demokracji deliberatywnej opiera się na idealnej sytuacji komunikacyjnej, a więc przestrzeni publicznej, w której równi obywatele mogą bez przeszkód debatować nad ważnymi dla siebie sprawami, ponieważ wszelkie formy przymusu wynikające czy to z relacji międzyludzkich, czy też z zinstytucjonalizowanej władzy, zostały zneutralizowane⁹⁹². Deliberacja miałaby być efektywną bronią przeciwko nadużyciom władzy i arbitralnie podejmowanym decyzjom – w procesie debaty wygrywa ten, kto potrafi przekonać pozostałych do swoich racji.

Projekt demokracji deliberatywnej Habermasa spotkał się jednak z krytyką. W teorii demokracja deliberatywna miałaby zapewnić równe warunki obywatelom, w praktyce jednak

⁹⁹⁰ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 172, 304.

⁹⁹¹ Simone Chambers, *Deliberative Democratic Theory*, „Annual Review of Political Science” 2003, t. 6., s. 309.

⁹⁹² Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, op. cit.

trudno zniwelować nierówności społeczne czy dostęp do władzy⁹⁹³. Teoria deliberacji niesie ze sobą wysokie oczekiwania wobec obywateli, którym nie wszyscy mogą sprostać, m.in. przez wzgląd na niższe wykształcenie, doświadczenie czy status społeczny. Idealna sytuacja komunikacyjna zakłada kierowanie się rozumem, niesie jednak ze sobą niebezpieczeństwo wykluczania, faworyzując jedną grupę uczestników, tę, która z powodu różnych uwarunkowań ma przewagę już na starcie. Założenie o używaniu wyłącznie rozumu w trakcie procesu deliberacji wyklucza emocjonalne zaangażowanie, które jest ważnym składnikiem ludzkich interakcji. Tobiasz nazywa to „zakładaniem gorsetu” na złożoną praktykę komunikacyjną, wykluczaniem argumentów emocjonalnych, radykalnych czy nawet partykularnych, podczas gdy wartości i emocje są i będą w polityce obecne, a ich funkcją jest mobilizowanie do działania⁹⁹⁴. W podejmowaniu decyzji odnośnie do kształtu wspólnej rzeczywistości ważne są nie tylko lepsze, bardziej przekonujące argumenty, ale też budowanie relacji komunikacyjnych.

Idealna sytuacja komunikacyjna, mająca odgrywać się w sferze publicznej, w której nierówności zostały zneutralizowane wydaje się mało prawdopodobna. Sfera publiczna jest wszak zdominowana przez grupę mającą przewagę, przestrzeń publiczną siłą rzeczy organizują grupy dominujące i to ich wartości i cechy są uzasadniane, punkt widzenia zmarginalizowanych nie jest brany pod uwagę lub jest brany w ograniczonym stopniu. Zwraca na to uwagę także Johanna Hedva, która z kolei krytykuje rozumienie polityki i sfery publicznej przez Arendt⁹⁹⁵. W pewnym punkcie koncepcja Arendt pokrywa się z intuicjami Habermasa, więc przytoczenie argumentów Hedvy wydaje się w tym miejscu uzasadnione. Hedva krytykuje binarny podział Arendt na to, co prywatne oraz co publiczne, a więc polityczne. Polityka, według Arendt, rozgrywa się właśnie w sferze publicznej, między jednostkami. Hedwę prowadzi to do wniosku, że wystarczy udział w demonstracji, aby działać politycznie, wystarczy wystawić swoje ciało na ulicę, by działać w sferze polityki. Hedva uważa, że takie rozumienie polityki jest wykluczające, ponieważ istnieją całe rzesze osób, które nie mają mocy wyjścia na ulicę (z powodu np. przewlekłych chorób, zarówno fizycznych, jak i psychicznych), wobec czego ich wartości i postulaty nigdy nie wybrzmiają. Ten, kto ma wstęp do przestrzeni publicznej, jest też za nią odpowiedzialny. Przestrzeń publiczna nie jest zaś przestrzenią neutralną, występuje w niej infrastruktura władzy, kontroli i nadzoru. Siłą rzeczy więc

⁹⁹³ Marcin Tobiasz, *Deliberacja jako forma wykluczenia*, „Myśl Polityczna. Political Thought” nr 2 (8)/2021, s. 36.

⁹⁹⁴ Ibidem, s. 39.

⁹⁹⁵ <https://topicalcream.org/features/sick-woman-theory/>
[Dostęp: 21.05.2023]

najwięcej władzy i kontroli mają ci, którzy dominują. W tym miejscu zarzuty wobec polityki w ujęciu Arendt oraz idealnej sytuacji komunikacyjnej Habermasa pokrywają się.

Habermasowska deliberacja w założeniu ma integrować, w rzeczywistości zaś ma potencjał wykluczający. Nie sposób wszak zneutralizować nierówności determinowanych przez płeć, pochodzenie etniczne, status społeczny czy ograniczenia płynące z ciała. Ludzie pozostają nierówni także pod względem kompetencji obywatelskich, indywidualnych cech i doświadczeń. Abstrakcją jest założenie, że w dyskusji publicznej „obywatel ma brać pod uwagę dobro wspólne, ponieważ możliwość swobodnego wyrażania własnego interesu, nawet wbrew dominującym narracjom, odgrywa konstytutywną rolę w demokratycznej debacie”⁹⁹⁶.

W teorii deliberacji pomijana jest bardzo istotna kwestia – produktywność znaczenie niezgody. Rolę konfliktu, który może paradoksalnie sprzyjać prawom człowieka, podkreśla Chantal Mouffe, postulująca radykalną demokrację agonistyczną⁹⁹⁷, mającą być rozwinięciem propozycji Habermasa, a także polemizującego z nim Rawlsa. Zdaniem Mouffe niemożliwe jest wyeliminowanie z polityki czynnika konfliktu, walki o dominację między grupami o różnych preferencjach dotyczących ładu społecznego. Racjonalny dyskurs jest, według niej, niemożliwy do osiągnięcia, a przekonanie liberałów, że interesy grupowe przestały się liczyć i do głosu dochodzi racjonalizm jednostek jest nie tylko fałszywe, ale także niebezpieczne. W politykę wpisany jest bowiem nieusuwalny antagonizm, a próba zneutralizowania go może przynieść przeciwny skutek do zamierzonego. Niekończąca się walka o hegemonię jest, zdaniem Mouffe, istotą polityki jako takiej. Ścieranie się grup o zróżnicowanych interesach rodzi nieustanne napięcie, które niwelowane jest przez hegemonię – konieczną, ale mającą czasowy i ograniczony charakter. Antagonizm jest więc usuwany jedynie przejściowo. W koncepcji Mouffe kluczowe jest rozróżnienie na antagonizm oraz agonizm: postulowana przez nią radykalna demokracja agonistyczna ma za zadanie nie usuwanie napięć, ale nadawanie im cywilizowanej formy. Napięcia są jednak konieczne, im bowiem więcej głosów na scenie politycznej, tym większa jest szansa na ugruntowanie pluralizmu i przełamanie aktualnej hegemonii.

W teorii Mouffe dużą rolę odgrywają idee emancypacyjne. Jej koncepcja stanowi korektę marksizmu w tym sensie, że emancypacja nie dotyczy już jedynie klasowości, ponieważ współcześnie raczej rzadko mamy do czynienia z utrwalonymi tożsamościami, np. przynależnością do klasy robotniczej. Emancypacja może przybierać różne formy, zależne

⁹⁹⁶ Marcin Tobiasz, op. cit., s. 44.

⁹⁹⁷ Chantal Mouffe, *Paradoks demokracji*, przeł. Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, Andrzej Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław, 2005.

od kontekstu kulturowego: obecnie są to często nowe ruchy społeczne stawiające opór dominującym ideologiom. Rzadko kiedy więc jednostkę można określić jako jednoznacznie konserwatywną lub jednoznacznie progresywną, najczęściej ma różne poglądy w różnych kwestiach. Poszukiwanie racjonalnego kompromisu jest w takiej sytuacji karkołomne oraz prowadzi do zaniku polityczności.

Mouffe nie wyklucza możliwości osiągnięcia konsensusu, podkreśla jednak jego konfliktowy charakter. „Debata demokratyczna nie jest deliberacją nakierowaną na osiągnięcie jednego racjonalnego rozwiązania możliwego do zaakceptowania przez wszystkich, ale konfrontacją między przeciwnikami”, przeciwnik zaś w pewnym sensie wrogiem, ale „wrogiem uznanym, z którym można znaleźć wspólny grunt”⁹⁹⁸. Pewnego rodzaju więc zgoda na niezgodę, na spieranie się, na rywalizację miałyby być zaworem bezpieczeństwa, cywilizowany agonizm zapobiegać ma antagonizmowi, tworząc warunki do tego, aby konflikt nie przybrał formy frontalnej walki między wrogami, ale konfrontacji między przeciwnikami⁹⁹⁹. Wszelkie próby wyeliminowania konfliktu mogą prowadzić do niebezpiecznej radykalizacji sfery publicznej, czego przykładem jest wzrost populizmów w Europie Zachodniej, spowodowany próbami usunięcia napięć: interesy najbardziej skrajnych grup wyborców nie są artykułowane, w końcu zaś przyjmują wynaturzoną, niebezpieczną formę. Tymczasem im więcej pluralizmu, tym więcej demokracji, wobec czego należy

porzucić mit przezroczystego społeczeństwa pogodzonego z sobą, ponieważ ten rodzaj fantazji prowadzi do totalitaryzmu. Projekt radykalnej i pluralistycznej demokracji wymaga, przeciwnie, istnienia wielorakości, wielości i konfliktu i jest racją istnienia dla polityki¹⁰⁰⁰.

Mouffe stara się wskazać na przyczyny potencjalnych konfliktów i jej zdaniem są to zupełnie odrębne tradycje, składające się na dzisiejszy kształt demokracji liberalnej. Między demokratycznością a liberalizmem, które pojmowane są dziś jako nierozłączne, nie zachodzi żaden konieczny związek. Jest to połączenie tradycji opartej z jednej strony na równości oraz władzy ludu i wolności oraz rządach prawa z drugiej. „Nie wolno zapominać, że choć skłonni jesteśmy dziś uznawać oczywistość związku między liberalizmem a demokracją, ich zjednoczenie nie jest wynikiem łagodnego procesu, lecz zaciętych walk”¹⁰⁰¹, pisze Mouffe. Napięcie między wolnością, a równością jest niemożliwe do zniwelowania, czego dobrym

⁹⁹⁸ Leszek Koczanowicz, *Antagonizm, agonizm i radykalna demokracja. Koncepcja polityki Chantal Mouffe* [w:] Chantal Mouffe, op. cit., s. 13.

⁹⁹⁹ Ibidem, s. 14.

¹⁰⁰⁰ Ibidem, s. 16.

¹⁰⁰¹ Chantal Mouffe, op. cit., s. 23.

przykładem może być ścieranie się zwolenników praw człowieka I i II generacji. Konflikty wpływają także ze wzajemnej wrogości, której nie sposób wyeliminować. Autorka uważa, że za wyidealizowany, racjonalistyczny pogląd na społeczną naturę odpowiada filozofia Oświecenia¹⁰⁰². Założenie o umowie społecznej, w której nie występuje przemoc i wrogość, a jedynie wzajemność jest nierealne, także dlatego, że prywatne grzechy przyczyniają się do grzechu ogólnego, a umowa społeczna nie jest od nich wolna. Mouffe, podobnie jak Hedva, odcina się od binarnego podziału na prywatne i publiczne, stojąc na stanowisku, że to, co prywatne wpływa na kształt sfery publicznej, a więc może być polityczne¹⁰⁰³.

Zdaniem autorki to właśnie stanowi *clou* demokracji, a agonizm ma być narzędziem jej służącym. Mouffe dopuszcza ewentualność opierania relacji nie tylko na opozycji wróg-przyjaciel, ale na czymś pośrednim, na spieraniu się przeciwników, szanujących się wrogów, którzy wrogami są dlatego, że mają odmienne pomysły na organizację wspólnej przestrzeni, ale pozostają przyjaciółmi dlatego, że ją dzielą. Paradoks ten stanowi sedno demokracji oraz jej, postulowany przez Mouffe, cel – nie neutralizowanie różnic, ale konfrontowanie ich w cywilizowany sposób. Autorka ma pomysł, jak tego dokonać:

Odmowa redukcji nieuchronnego rozziwu pomiędzy etyką i polityką oraz uznanie nieusuwalnego napięcia między równością i wolnością, między etyką praw człowieka i logiką polityki, które wiążą się ze stanowieniem granic i implikowaną przez nie przemocą, oznacza zrozumienie, że terytorium polityki nie daje się sprowadzić do racjonalnego rachunku moralnego i zawsze będzie wymagać rozstrzygnięć. Porzucenie iluzji możliwego pojednania etyki i polityki oraz przystanie na to, by to, co etyczne, prowadziło nigdy niekończącą się indagację tego, co polityczne, to jedyny sposób by uznać paradoks demokracji¹⁰⁰⁴.

Agon, proponowany przez Mouffe, jest alternatywnym ujęciem tropów wyznaczonych przez Habermasa, także w kontekście praw człowieka. Założenie o wyeliminowaniu czynnika różnicy, zneutralizowaniu nierówności i wyrugowaniu emocji, także tych potencjalnie wywrotowych, jak np. wrogość, wydaje się być niemożliwe do zrealizowania. Dopuszczenie do głosu ciemnej strony ludzkiej natury i przyjęcie, że w obszarze polityki co jakiś czas będzie ona dochodziła do głosu umożliwia przygotowanie się na taką ewentualność i podjęcie próby takiego zagospodarowania animozji, które koniec końców i tak się pojawiają, aby nie przybrały skrajnej, niebezpiecznej formy. „Liberalny dyskurs uniwersalnych praw człowieka odgrywa

¹⁰⁰² Ibidem, s. 148.

¹⁰⁰³ Ibidem, s. 147.

¹⁰⁰⁴ Ibidem, s. 155/156.

istotną rolę w stałym podtrzymywaniu sprzeciwu w obrębie demokracji”¹⁰⁰⁵, pisze Mouffe. Prawa człowieka, traktowane nie jako wrodzone i powszechne uprawnienia, ale jako pewnego rodzaju hegemoniczna narracja kultury Zachodu mogą być traktowane agonistycznie, jako obszar ścierania się różnorodnych wizji organizacji społecznego ładu, jako przedmiot dyskusji spierających się ze sobą przeciwników współtworzących sferę publiczną.

5.4. Między ideologią a społeczną praktyką

Theodore Roszak twierdzi, że żyjemy w czasach, w których najbardziej prywatne doświadczenie odkrywania tożsamości osobistej i wypełniania osobistego przeznaczenia stało się wywrotową siłą polityczną na wielką skalę¹⁰⁰⁶. Podział na sferę prywatną i publiczną jest dziś podawany w wątpliwość: opozycję tę krytykuje się zwłaszcza od lat 60., kiedy środowiska feministyczne zaczęły posługiwać się sloganem *prywatne jest polityczne*. Feministkom i feministom chodziło o zwrócenie uwagi na dyskryminowanie kobiet oraz bagatelizowanie przemocy domowej, która rozgrywała się w prywatnej sferze, w domach pokrzywdzonych. Polityczne dziś stają się nie tylko działania, jakie podejmujemy poza sferą publiczną, ale także codzienne decyzje, choćby konsumenckie. Sfera prywatna zdaje się zawęzać do obszaru intymności, wszystko poza nią może mieć wpływ na kształt społeczeństw, może więc stać się polityczne. Kultura praw człowieka, będąca pewnym układem postaw, determinowanych przez wspólnie podzielane wartości jest obszarem, w którym sfera prywatna i publiczna przenikają się. Indywidualna odpowiedzialność przejawiająca się w decyzjach dotyczących życia codziennego i/lub wynikająca z tego zbiorowa solidarność są tego przykładem. I choć od 1948 roku powszechne prawa człowieka deklaruje wspólnota Narodów Zjednoczonych, a bronić ich mają powołane do tego międzynarodowe organizacje, ważne jest, aby prawa te przeniknęły do dyskursu ludzi, których dotyczą. Wydaje się, że tak się właśnie dzieje – idea stała się przedmiotem społecznej praktyki, czego dowodem są wartości postmaterialistyczne, rozszerzające się kręgi odpowiedzialności i solidarności oraz rola społecznych sporów. I choć prawa człowieka nie zawsze są przestrzegane, to warto mieć na uwadze, że nie są to prawa odwieczne, uniwersalne, wrodzone i dopiero przez człowieka odkryte, ale tworzone, także na gruncie codziennych praktyk. Z tego powodu nie należy oczekiwać szybkiego sukcesu w skali globalnej, ale wytrwale czekać na rozwijanie się kultury praw człowieka. Havel przestrzega

¹⁰⁰⁵ Ibidem s. 29.

¹⁰⁰⁶ Theodore Roszak, Person-Plabet. *The Creative Destruction of Industrial Society*, London 1979, Gollancz, s. XXVIII.

przed nadmiernym pośpiechem, sugeruje raczej cierpliwe oczekiwanie, nawet jeśli miałyby trwać ono bardzo długo:

Czekanie z nadzieją, że wykiełkuje zdrowe ziarno, nie jest czekaniem na Godota, bo nie oznacza czekania, aż zakwitnie lilia, której nie posadziliśmy. (...) Jeśli dobrze zasiejemy i będziemy sumiennie podlewać, to nie ma powodów do niecierpliwości. Wystarczy wtedy zrozumieć, że nasze czekanie ma sens¹⁰⁰⁷.

Ziarno zostało już jednak zasiane i kiełkuje, choć wymaga regularnego podlewania. Przykładem praktyk, na obszarze których jest to widoczne jest edukacja, ruchy oporu oraz społeczeństwo obywatelskie.

5.4.1. Na drodze do niepokoju – edukacja w ręce wyobraźni

Pojęcie kryzysu edukacji stało się frazą-wytrychem. O tym, że w edukacji źle się dzieje pisze się i dyskutuje od zawsze. Temat kształcenia poruszany jest tutaj nieprzypadkowo – jak bowiem wskazuje Osiatyński, żeby rozmawiać o prawach człowieka, trzeba coś o nich wiedzieć, żeby rezygnować z części swoich wolności w imię większego dobra, należy być tych wolności świadomymi, nie ma więc innej ścieżki, jak edukacja w zakresie praw człowieka, która jest jednym z najważniejszych środków do wytworzenia pewnej społecznej praktyki w tym zakresie¹⁰⁰⁸. Postulaty kształcenia refleksyjnych podmiotów, potrafiących interpretować podejmowane przez siebie działania w szerszym kontekście są stale ważne i aktualne.

Warto jednak zdać sobie sprawę także z tego, że w edukacji wiele zmienia się na lepsze. W kształceniu pojawiają się narracje wcześniej nieobecne, akcenty rozłożone są inaczej, wielkie wydarzenia polityczne i losy najważniejszych aktorów nadal zajmują czołowe miejsce, ale tracą swój monopol. Edukacja jest też dużo szerzej dostępna¹⁰⁰⁹ – jeszcze dwa pokolenia wstecz szkoły wyższe były rzadkością, a na kształcenie uniwersyteckie większość nie mogła sobie pozwolić. Proponuję więc spojrzeć na temat edukacji jako na obszar, który warto zagospodarować w taki sposób, aby uwzględnić prawa człowieka wraz z ich współczesnym kontekstem, a więc demokracją, globalizacją, ryzykiem. Edukacja niekoniecznie musi być przedmiotem krytyki czy wręcz defetyzmu, ale raczej polem posiadającym ogromny potencjał mogący przysłużyć się implementacji praw człowieka.

¹⁰⁰⁷ Vaclav Havel, *Nie czekając na Godota*, tłum. Andrzej S. Jagodziński [w:] *Siła bezsilnych i inne eseje*, op. cit., s. 255 i 258.

¹⁰⁰⁸ Wiktor Osiatyński, op. cit., s. 321.

¹⁰⁰⁹ Hans Rosling, *Factfulness*, przeł. Monika Popławska, Media Rodzina, Poznań 2018.

O potrzebie demokratycznej edukacji oraz o jej kryzysie pisała już Arendt¹⁰¹⁰. Uważa ona jednak, że nie na każdy rodzaj edukacji dziecko jest gotowe. Najważniejsze jest jego prawo do dzieciństwa i spokojnego rozwoju, bez ciężaru odpowiedzialności, jaki może się pojawić przy włączeniu dziecka w obszar zagadnień związanych ze sferą publiczną¹⁰¹¹. Przestrzeń prywatna to jedyna odpowiednia przestrzeń dla małego dziecka, przestrzeń bezpieczeństwa oraz intymności, wolna od chaosu i odpowiedzialności związanej z działaniem w sferze publicznej. Arendt rozwija temat w eseju pt. *Refleksje na temat Little Rock*, w którym krytykuje sposób prowadzenia w Stanach Zjednoczonych desegregacji rasowej. Proces ten miał rozpocząć się w szkołach publicznych, co Arendt szczególnie się nie podoba, ponieważ ważne problemy społeczne zamiast być rozwiązane przez dorosłe, współodpowiedzialne za to osoby, zostały zrzucane na barki dzieci, które postawiono przed faktem dokonanym w sytuacji, z którą nie mogły sobie poradzić¹⁰¹². Arendt ma także wątpliwości co do promowania równości między dziećmi i nauczycielami, jest ona przekonana, podobnie jak Kołakowski, że autorytet jest konieczny, jest bowiem gwarantem stabilności i bezpieczeństwa, wyznacza pewne granice, które dzieciom są potrzebne. Demokratyczna edukacja nie powinna zatem opierać się na angażowaniu dzieci w mierzenie się z problemami sfery publicznej czy na dążeniu do równości między dziećmi a nauczycielami. To raczej taki program pedagogiczny, który prowadzi do wykształcenia umiejętności umożliwiających udział w sferze publicznej w przyszłości¹⁰¹³. Miałoby więc chodzić o wykształcenie w dzieciach, w duchu sokratejskim, umiejętności myślenia jako dialogu prowadzonego z sobą samym.

Choć propozycje Arendt mogą się z dzisiejszego punktu widzenia wydawać dość konserwatywne i mało aktualne, jej niewątpliwą zasługą jest zwrócenie uwagi na problem obarczania dzieci nadmierną odpowiedzialnością. Obszary takie, jak edukacja obywatelska, wielokulturowa, globalna są obecnie niezwykle potrzebne, należy jednak mieć na uwadze możliwości i wiek dzieci, z którymi porusza się tematy praw człowieka, wojen, migracji czy klimatycznych katastrof, aby czynić je świadomymi, ale nie odpowiedzialnymi za działanie w obliczu problemów, z którymi nie są jeszcze gotowe się mierzyć. Być może zatem w przypadku młodszych dzieci (choć także młodzieży i młodych dorosłych) warto skupić się

¹⁰¹⁰ Hannah Arendt, *Kryzys edukacji* [w:] Arendt Hannah, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej, Aletheia, Warszawa 1994, s. 209-232.

Hannah Arendt, *Refleksje na temat Little Rock* [w:] Arendt Hannah, *Odpowiedzialność i władza sądownia*, przeł. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 223-243.

¹⁰¹¹ Hannah Arendt, *Kryzys...*, op. cit., s. 224.

¹⁰¹² Hannah Arendt, *Refleksje na temat...*, op. cit.

¹⁰¹³ Katarzyna Eliasz, *Edukacja demokratyczna według Hannah Arendt*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, tom V, 2016, nr 1, s. 200-218.

na środowisku lokalnym, będącym przestrzenią, w której funkcjonują i którego potrzeby i mankamenty znają. Zwraca na to uwagę Małgorzata Durzewska¹⁰¹⁴, wskazując na ważną rolę edukacji obywatelskiej w procesie kształtowania tożsamości regionu.

Tego rodzaju działalność, prowadzona w środowisku lokalnym, wyposaża w umiejętności niezbędne do późniejszego uczestnictwa w życiu politycznym i społecznym. Za Violetą Kopińską, Durzewska wymienia trzy modele edukacji: adaptacyjną (skoncentrowaną na wartościach, zasadach i regułach zachowania), indywidualizującą (skupioną na samodzielnym uczeniu się i rozwijaniu krytycznego myślenia) oraz krytyczną (gdzie najważniejsze jest kooperacyjne uczenie się i rozwijanie krytycznego myślenia poprzez pytania i służący refleksji dialog)¹⁰¹⁵. Przyjmowanie powyższych modeli edukacji skutkuje kształceniem odpowiednio trzech typów obywateli: osobiście odpowiedzialnego (którego cechuje uczciwość, samodyscyplina, przestrzeganie prawa, odpowiedzialność), partycypacyjnego (wyposażonego w umiejętności organizacyjne, lideryskie i komunikacyjne, szczególnie przydatne w III sektorze) oraz sprawiedliwie zorientowanego (potrafiącego krytycznie analizować problemy społeczne)¹⁰¹⁶.

Edukacja obywatelska implementowana już od najmłodszych lat w środowiskach lokalnych, niekoniecznie jedynie szkołach, wydaje się być potencjalnie efektywna i unika problemu przedwczesnego włączania dzieci w problemy polityczne, na co zwracała uwagę Arendt. Durzewska wskazuje na ważną rolę animacji społeczno-kulturowej jako składnika budowania społeczeństwa obywatelskiego na szerszą skalę. Jako przykład takich działań, poza działalnością lokalnych domów kultury, świetlic integracyjnych itd., są także programy proponowane przez UNESCO, dotyczące globalnego obywatelstwa¹⁰¹⁷, a także wszelkiego rodzaju działania wolontaryjne czy międzynarodowe wymiany w ramach np. programu Erasmus+.

¹⁰¹⁴ Małgorzata Durzewska, *Rola edukacji obywatelskiej w procesie kształtowania tożsamości regionu* [w:] *Międzynarodowe i lokalne problemy współczesnego świata*, Przemysław Rotengruber, Paweł Leszczyński, Beata A. Orłowska (red), Gorzów 2018, s. 115-125.

¹⁰¹⁵ Małgorzata Durzewska, op. cit., s. 117.

¹⁰¹⁶ Małgorzata Durzewska, op. cit., s. 122-123.

Autorka wymienia także inne cechy, na które zorientowana być powinna edukacja obywatelska: partycypacja, uczestnictwo w procesach podejmowania decyzji w różnych środowiskach, np. umiejętność wyrażania własnego zdania, asertywnego zachowania się, obrony swoich poglądów, rozumienia różnych punktów widzenia, negocjowania, gotowość do osiągania kompromisu, do propagowania własnych i grupowych celów, komunikowania się z osobami mającymi inne perspektywy widzenia problemu, reprezentującymi odmienne oglądy, kultury.

¹⁰¹⁷ Global citizenship education (unesco.org)
[Dostęp: 29.05.2023].

Temat edukacji, obywatelskiej podejmuje także Martha Nussbaum, która skupia się na roli humanistyki w kształtowaniu postaw służących demokracji. Nussbaum komentuje przede wszystkim edukację wyższą w Stanach Zjednoczonych, jednakże większość jej diagnoz ma zastosowanie także w Europie. Kontekstem dla jej rozważań jest globalizacja, która wymaga pewnego rodzaju kosmopolityzmu. Jak pisze Jerzy Szacki w przedmowie do głośnej książki Nussbaum *W trosce o człowieczeństwo*:

chodzi jej wyłącznie o kosmopolityzm etyczny, nakazujący uniezależnienie naszych moralnych ocen oraz decyzji od istniejących podziałów i różnic grupowej przynależności oraz o kosmopolityzm, by tak rzec – przez analogię do metodologicznego nacjonalizmu – metodologiczny, który polega na traktowaniu gatunku ludzkiego jako jednej, ale nieskończenie zróżnicowanej całości¹⁰¹⁸.

Nussbaum stawia trzy główne postulaty dotyczące edukacji, a humanistyka z filozofią na czele, miałyby pomóc je zrealizować. Miałyby to być: sokratejski namysł nad sobą, zdolność do bycia obywatelem świata oraz narracyjna wyobraźnia. Edukacja w takim duchu miałyby być odpowiedzią na warunki kulturowego zróżnicowania i pomagać podejmować codzienne decyzje z uwzględnieniem szerszego, globalnego kontekstu. Nussbaum pisze:

Nasze akademie kształcą obywateli, co oznacza konieczność stawiania pytań o to, kim we współczesnych czasach powinien być i jaką mieć wiedzę dobry obywatel. Dzisiejszy świat stał się nieodwracalnie wielokulturowy i wielonarodowościowy. Rozumne, kooperatywne rozwiązania wielu najbardziej palących problemów wymagają dialogu łączącego ludzi o różnej przynależności narodowościowej, kulturowej i religijnej¹⁰¹⁹.

Autorka jest krytycznie nastawiona do sytuacji, w której idea *liberal education*, edukacji wyższej zorientowanej na kompleksowe kształtowanie człowieka uległa pewnemu zinstrumentalizowaniu, a studenci bardzo często podejmują studia w celu poznania konkretnej dziedziny wiedzy, mającej zaprocentować w obranej przez nich ścieżce zawodowej. Podobnie do sprawy podchodzi Rorty, choć jego diagnoza jest mniej pesymistyczna. Rorty uważa, że funkcją uniwersytetów jest wywoływanie niepokoju u studentów i że rola ta, często niewidoczna, ujawnia się w czasie kryzysów społecznych. Wywoływanie wątpliwości odnośnie do tradycji, w której studenci się wychowali, zmuszanie ich do zadawania pytań pozostających

¹⁰¹⁸ Jerzy Szacki, *Przedmowa*, s. XIV [w:] Martha C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. Astrid Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej szkoły wyższej, Wrocław 2008.

¹⁰¹⁹ Martha C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo*, op. cit., s. 16.

bez odpowiedzi jest stale obecnym zadaniem uczelni wyższych, sposobem na wytworzenie w studentach troski o wspólną rzeczywistość¹⁰²⁰.

Tymczasem troska o człowieczeństwo w warunkach globalnych stawia przed nami, zdaniem Nussbaum, wymogi kształtowania dyspozycji takich jak krytyczne badanie samego siebie oraz swojej tradycji, gotowość do bycia obywatelem świata i narracyjną wyobraźnię implikującą zdolność stawiania się w sytuacji osoby od nas odmiennej¹⁰²¹. Autorka jest więc przeciwna takiemu nauczaniu, które skupione jest na logicznych czy filozoficznych analizach w próżni, w oderwaniu od aktualnych wydarzeń i przedstawianiu filozofii jako dyscypliny elitarnej. W takich warunkach zanika krytyczne myślenie, które pozwala tworzyć wolne społeczeństwo obywatelskie potrafiące zdemaskować ukryte pod płaszczykiem racjonalności uprzedzenia. Aby temu zapobiec, należy kształtować w studentach umiejętność krytycznego namysłu nad sobą oraz postawy, zakładającej taką samą umiejętność u innych. „Nie będziemy w stanie respektować człowieczeństwa żadnej istoty ludzkiej, dopóki nie przyjmiemy, że jest ona zdolna do rozumienia podstawowych zasad logicznej spójności oraz trafności wnioskowania. Uznamy jej człowieczeństwo za niepełne”¹⁰²², uczuła Nussbaum. Naukę krytycznego myślenia warto rozpocząć jak najwcześniej, łatwiej bowiem skłonić młode osoby do mierzenia się z własnymi przekonaniami. Autorka kładzie także nacisk na edukację w zakresie praw człowieka, ponieważ ogólna wiedza na ten temat pozwala zorientować się „w jakim stopniu dopuszczalne, a zarazem rozsądne jest krytykowanie sposobu życia innego narodu”¹⁰²³.

Pierwszy postulat stawiany przez Nussbaum warunkuje kolejny – gotowość do bycia obywatelem świata. W tym celu konieczna jest edukacja wielokulturowa, która skłoni studentów i studentki do przemyślenia własnych uprzedzeń oraz uznania faktu, że normy nie są niezmiennie i ponadczasowe, ale ukształtowane przez warunki społeczno-kulturowe. Dopiero takie przygotowanie umożliwi ludziom pochodzącym z różnych kulturowych środowisk dokonywanie wrażliwej interpretacji oraz rozpoznawanie innych jako swoich, przynależących do tej samej wspólnoty rozumu. Autorka podkreśla jednak, że nie powinno się to łączyć z zawieszeniem krytycyzmu wobec innych ludzi i kultur, obywatel świata powinien być krytycznie nastawiony wobec nikczemnych działań. Nussbaum zdaje sobie sprawę, że

¹⁰²⁰ Richard Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie” 200, nr 1-2, s. 51.

¹⁰²¹ Martha Nussbaum, *W trosce...*, op.cit., s. 18-19.

¹⁰²² Ibidem, s. 49.

¹⁰²³ Ibidem, s. 60.

propozycja, byśmy zostali obywatelami świata, w pewnym sensie sugeruje nam, abyśmy stali się filozoficznymi uchodźcami, zdystansowanymi wobec własnych stylów życia. Zachęca nas do postrzegania tych stylów z perspektywy outsidera i z tej perspektywy pytania o ich znaczenie i funkcję. (...) Z byciem obywatelem świata często łączy się osamotnienie. Jest ono rodzajem wygnania, pozbawia bowiem komfortu jednoznaczności prawd¹⁰²⁴.

Jednakże takie obywatelstwo, nazywane przez autorkę refleksyjnym, pozwala czerpać satysfakcję z poznawania innych ludzi w całej ich różnorodności zamiast kierowania się powierzchownymi stereotypami. Tym zaś, co ma pomóc w kształtowaniu takich refleksyjnych obywateli ma być nie tylko krytyczne myślenie, ale także narracyjna wyobraźnia, wraz z literaturą i sztuką.

Narracyjna wyobraźnia kształtuje się już w dzieciństwie, na skutek opowieści, w których personifikowane są zwierzęta, zjawiska atmosferyczne itd., ale które przedstawiają też narracje o innych ludziach, którymi moglibyśmy być my sami. Dzięki temu inni pojmowani są wielowymiarowo, a dzięki rozwijającej się zdolności do współczucia, rozpoznawani są jako podobni do nas. Jak pisze Nussbaum, „współczucie wymaga jeszcze jednej rzeczy: rozpoznania własnej wrażliwości na nieszczęście. By móc współodczuwać, muszę umieć postawić się w sytuacji drugiego człowieka”¹⁰²⁵. Narracyjna wyobraźnia pozwala jednak nie tylko identyfikować się z czyimś doświadczeniem, ale także stawiać krytyczne pytania odnoszące się do jego postępowania czy przekonań. Wyobraźnia, kształtowana przez literaturę i sztukę, pomaga rozumieć szerszy kontekst dzieła, także w znaczeniu politycznym. „Nie unikniemy spotkania z politycznym aspektem dzieła literackiego, udając, że jest on nieobecny”¹⁰²⁶. Narracyjna wyobraźnia ma więc, zdaniem Nussbaum, umożliwić (pełniejsze) zrozumienie drugiego człowieka, poddać ewentualnej krytyce jego postępowanie poprzez przeanalizowanie go, nie zaś samego człowieka przez pryzmat uprzedzeń oraz odczytywać kontekst społeczno-polityczny epoki. Zbieżne jest to z postulatem czulego narratora, wysnutym przez Olę Tokarczuk, która w swojej mowie noblowskiej powiedziała:

Literatura jest jedną z niewielu dziedzin, które próbują nas przytrzymać przy konkretności świata, ponieważ ze swej natury jest zawsze „psychologiczna”. Skupia się bowiem na wewnętrznych racjach i motywach postaci, ujawnia ich doświadczenie w żaden inny sposób niedostępny dla drugiego człowieka lub zwyczajnie prowokuje czytelnika do psychologicznej interpretacji ich zachowań. Tylko literatura jest w stanie pozwolić nam

¹⁰²⁴ Ibidem, s. 68 i 95.

¹⁰²⁵ Ibidem, s. 102.

¹⁰²⁶ Ibidem.

wejść głęboko w życie drugiej istoty, rozumieć jej racje, dzielić jej uczucia, przeżyć jej los¹⁰²⁷.

Snucie opowieści ma zatem przybliżać ludzi do siebie i pozwalać im czytać swoje życiorysy jako pewien element wspólnego losu, podzielanego przez ludzi i nie tylko, jak mogłaby powiedzieć Tokarczuk. Edukacja uwzględniająca wszystkie trzy postulaty Nussbaum miałyby być edukacją dla wolności, której celem byłoby „kształtowanie wolnych obywateli, wolnych nie przez wzgląd na urodzenie, lecz na zdolność samodzielnego myślenia”¹⁰²⁸.

Swoje propozycje Nussbaum powtarza w kolejnej książce traktującej o nauczaniu wyższym w kontekście demokracji, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*¹⁰²⁹. Asumptem do powstania książki-manifestu, jak sama ją nazywa, jest frustracja spowodowana sytuacją finansową wydziałów humanistycznych i artystycznych, odpowiedzialnych w dużej mierze za kształtowanie postaw demokratycznych. Autorka jest zaniepokojona przyznawaniem wysokich ocen uniwersytetom lub wydziałom technicznym oraz drakońskim cięciom środków dla nauk humanistycznych¹⁰³⁰. Jest przeciwna instrumentalnemu traktowaniu humanistyki jako nieprzydatnej w pomnażaniu zysków. „Niepohamowana pogoń za wzrostem nie sprzyja pogłębionej refleksji nad problemami redystrybucji czy nierówności społecznych”¹⁰³¹, stwierdza Nussbaum, jednocześnie zaznaczając, że refleksja taka jest niezbędna, zwłaszcza w warunkach globalizującego się świata, w którym gospodarka powiązała wszystkich ludzi na ziemi. Proces edukacyjny powinien przysłużyć się tworzeniu pewnej kultury społecznej, uwzględniającej poczucie osobistej odpowiedzialności i zajmowanie krytycznych stanowisk. Na szkołach i uniwersytetach spoczywa więc pilne zadanie rozwijania w studentach refleksji nad przyszłością ludzkości pojmowanej jako całość. Wobec tego sceptyczne nastawienie ośrodków dystrybuujących fundusze naukowe wobec humanistycznych projektów stoi w sprzeczności z palącą potrzebą edukacji refleksyjnej. Nussbaum podkreśla fundamentalne znaczenie nauk humanistycznych i sztuk, ponieważ to właśnie one „kształtują świat, w którym warto żyć, osoby, które w innych dostrzegają pełnych ludzi wraz z ich przemyśleniami i odczuciami zasługującymi na szacunek i zrozumienie”¹⁰³².

¹⁰²⁷ Olga Tokarczuk, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, s. 276-277.

¹⁰²⁸ Martha C. Nussbaum, *W trosce...*, op.cit., s. 313.

¹⁰²⁹ Martha C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Łukasz Pawłowski, Biblioteka Kultury Liberalnej, Warszawa 2016.

¹⁰³⁰ Ibidem, s. 33.

¹⁰³¹ Ibidem, s. 39.

¹⁰³² Ibidem, s. 162.

Oprócz krytycznej refleksji dotyczącej współczesnej edukacji, Nussbaum proponuje coś jeszcze: przeprowadza badania w ośrodkach naukowych w Stanach Zjednoczonych i dzieli się inspirującymi sposobami pracy ze studentami oraz projektami rozbudzającymi ich refleksyjność. Autorka proponuje nauczanie filozofii w powiązaniu z przestrzenią ludzkiej codzienności, a więc z uwzględnieniem sporów o aktualnych polemicznych kwestiach, odnoszenie filozoficznych problemów do zwyczajnego życia, wielokulturową edukację, zapoznającą studentów z podstawami historii i kultur wielu różnych grup świata, organizowania kursów zatytułowanych *Spotkania kultur*, prowadzonych przez różnych wykładowców prezentujących jeden temat z wielu różnych perspektyw, np. ekonomicznej, prawnej, filozoficznej, historycznej itd., omawianie ze studentami tekstów wraz z ich krytycznym komentarzem, odgrywanie ról, np. podczas debaty lub ćwiczeń literackich z przyjęciem perspektywy osoby, z którą się studenci się nie identyfikują (np. przedstawicielei różnego rodzaju mniejszości) czy podawanie w debacie argumentów, których nie jest się zwolennikiem.

Głos Nussbaum jest bez wątpienia bardzo ważny dla współczesnej debaty na temat edukacji, jej kryzysu i potencjalnych rozwiązań. W procesie edukacji obywatelskiej są także działania edukacyjne, na które zwraca uwagę Durzewska oraz współpraca ośrodków naukowych z otoczeniem społecznym¹⁰³³, tak, aby zminimalizować ryzyko toczenia dyskusji jedynie w swojej bańce, w oderwaniu od zagadnień codzienności, ale by raczej stwarzać możliwość wzajemnego poszerzania perspektyw środowisk naukowych i tych działających poza akademią. Takie szerokie, na wskroś humanistyczne podejście do działań edukacyjnych sprzyja kształtowaniu demokratycznych kompetencji, refleksyjnego obywatelstwa i pomaga w budowaniu kultury praw człowieka.

5.4.2. Doświadczyć bezsilności wobec konieczności działania

„Mimo ogromnych różnic, to samo połączenie zaangażowania i bezradności, aktywnego udziału i poczucia, że jest się pionkiem, odczuwa się w terażniejszych procesach”¹⁰³⁴ – pisze Chris Meier. W czasach, kiedy tradycje czy religie przynoszą coraz mniej odpowiedzi i wskazówek, człowiek zostaje pozostawiony sam sobie, na niego spada cała odpowiedzialność związana z projektem, jakim jest jego życie, tak w wymiarze prywatnym,

¹⁰³³ Na polskim gruncie badania nad powiązaniem między wiedzą akademicką a otoczeniem uniwersytetów prowadzą badacze zrzeszeni wokół projektu *Społeczne obiegi wiedzy akademickiej*, prowadzonego przez Agatę Skórzyńską.

SOWA – Społeczne Obiegi Wiedzy Akademickiej (spoleczneobiegiewiedzy.pl)

[Dostęp: 29.05.2023]

¹⁰³⁴ Christian Meier, op. cit., s. 37.

jak i publicznym (zwłaszcza wobec zacierającej się granicy między tymi sferami). Malejąca rola tradycji i religii w wyjaśnianiu rzeczywistości w społeczeństwach zachodnich powoduje kwestionowanie spraw dotychczas przyjmowanych za oczywistość. Jednostka ma szerszy wybór odnośnie do podejmowanych decyzji, podzielanych poglądów czy wartości. Giddens nazywa to zjawisko narodzinami polityki życia¹⁰³⁵. Stawia on tezę o refleksyjności epoki nowoczesnej: „ja” staje się projektem refleksyjnym, w którym to jednostka kształtuje swoją życiową narrację, opowiada sobie z perspektywy wyzwolenia z tradycji oraz hierarchicznej dominacji, emancypuje się i samorealizuje. „Skutkiem polityki życia jest przekonanie, że wybieranie jest koniecznością, a życie *po prostu* jest niemożliwe”¹⁰³⁶.

Kryteria moralne mają w polityce życia doniosłe znaczenie. Wybory sposobów życia determinowane są świadomością powiązań między indywidualnymi działaniami, a problemami świata. Samorealizacja w warunkach globalnych zależności stawia przed podmiotem konieczność zadania sobie pytania o to, jak żyć czy wręcz jak powinno się żyć, także w kontekście codziennych decyzji dotyczących stroju, jedzenia itd. Rzecz jasna, choćby w kontekście zagrożeń spowodowanych katastrofą klimatyczną, jednostkowe wybory nie wystarczą, niemniej jednak, trudno wyobrazić sobie uzyskanie reakcji na wyższym szczeblu bez tego rodzaju indywidualnych nacisków. W tym sensie, „refleksyjny projekt tożsamości jednostki mógłby zatem stanowić ogniwo przejścia od dotychczasowego porządku do porządku globalnego”¹⁰³⁷. Giddensowska koncepcja polityki życia przyznaje jednostkom sprawczość i wpływ na losy swoje i świata oraz możliwość emancypacji i wyzwolenia się ze spraw traktowanych do niedawna za oczywiste (jak np. dyskryminacja, praca jako przeznaczenie, prymat racjonalizmu itd.). Daje ludziom możliwość kształtowania swojej tożsamości przy konieczności uwzględnienia wpływu swoich decyzji na losy innych. Giddens rehabilituje także sferę emocji, na którą w życiu współczesnego człowieka nie ma wiele miejsca. Autor postuluje przywrócenie emocji do refleksyjnego projektu „ja”, ponieważ to właśnie emocje i namiętności są siłami motywującymi. Racjonalne motywy nastawione na chęć zysku nie powinny dominować projektu „ja”, równie ważne jest spontaniczne działanie stymulowane przez emocje¹⁰³⁸.

¹⁰³⁵ Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa 2006, rozdział VII.

¹⁰³⁶ Karolina Slovenko, *Koncepcja polityki życia – jednostka w społeczeństwie: między lokalnością a globalnością*, „Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji”, nr 7-8, 2012-2013. s. 209.

¹⁰³⁷ Ibidem, s. 214.

¹⁰³⁸ Edyta Pietrzak, *Polityka radykalna Anthony'ego Giddensa jako propozycja organizacji życia społecznego*, „Civitas Hominibus: rocznik filozoficzno-społeczny” 5, 19-25.

Podobne postulaty wysuwa Chollet, starając się zrehabilitować marginalizowaną figurę marzyciela, odpowiednik Marcuse'owskiego Erosa. Autorka stawia diagnozę o dominacji, wręcz tyranii rzeczywistości, a więc sytuacji, w której człowiek jest tak skoncentrowany na problemach życia codziennego, przede wszystkim na konieczności utrzymania się przy życiu, czyli pracy zarobkowej, że niewiele zostaje już miejsca na pragnienia, marzenia, kreatywność, twórczość. A przecież przestać marzyć, pragnąć to – jak pisze Chollet – odrzucić człowieczeństwo. Polityka oparta na racjonalnej rzekomo sferze publicznej, „nie wystarczy do rozwiązania problemów naszych czasów. Dziś jest ona tylko znakiem na drodze informującym, że zdarzył się wypadek”¹⁰³⁹.

Polityka życia, w której obecny jest nie tylko rozum, ale i emocje (czy raczej przyznanie, że emocji z polityki nie sposób wyrugować), refleksyjność, autokreacja, ale z uwzględnieniem wpływu własnych decyzji na szerszy kontekst, odpowiedzialności za podejmowane wybory – wszystko to miałyby być remedium na problemy współczesności, także w zakresie praw człowieka. Powstaje jednak pytanie, gdzie szukać przejawów polityki życia, czy postulat wysnuwany przez Giddensa jest dopiero pewną potencjalnością czy sposobem życia, który już się tworzy i rozwija. W projekt polityki życia wydaje się być wpisana nie tylko autokreacja, ale też kontestacja. Być może więc jako pierwszy zryw polityki życia potraktować można kontrkulturowe ruchy lat 60. Zrodzone z powojennej ery dobrobytu¹⁰⁴⁰, odmawiające uczestnictwa w zastanej rzeczywistości poprzez „zaprzeczenie będące jednocześnie potwierdzeniem wartości, w imieniu których się zaprzecza”¹⁰⁴¹, obejmowały dwie, przenikające się, drogi ku kulturowej rewolucji: zmianę świata, także poprzez działania polityczne lub zmianę siebie, poprzez eskapizm i odmowę oporu wobec władzy¹⁰⁴². Rok 1968 jest prawdziwym fenomenem, po obu stronach żelaznej kurtyny. Wtedy to, kiedy końca dobiegło lato miłości, hipisi urządzili swój symboliczny pogrzeb, część z nich po prostu robiła swoje bądź robiła Nic, duża część jednak się upolitycyziła i zradykalizowała. Młodzież stała się świadkami wydarzeń, za które wzięła współodpowiedzialność. Antywojenne protesty na Zachodzie oraz kontestacja komunistycznej rzeczywistości w Europie Wschodniej miały wiele punktów wspólnych.

¹⁰³⁹ Ibidem, s. 168.

¹⁰⁴⁰ Theodore Roszak, *The Making of Counterculture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, University of California Press, Berkeley 1995.

¹⁰⁴¹ Aldona Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

¹⁰⁴² Alicja Węclawiak, *Postkontrkulturowość* [w:] „Czas kultury. Kontestacje '68. Postmodernizm i neoawangarda”, nr 2/2018.

Choć trudno jednoznacznie ocenić konsekwencje kontrkulturowej rewolucji, z pewnością należy przyznać, iż to właśnie dzięki niej do głównego obiegu kultury zostały włączone wykluczane dotąd głosy. Lata 60. odcisnęły ślad przede wszystkim na poziomie kultury, jednak kontrkultura nie oznaczała wyjście poza kulturę, ale raczej jej twórcze przekształcanie¹⁰⁴³. Choć zyskiwała wymiar polityczny, skupiona była przede wszystkim na transformacji moralności i stylu życia. Kontestacja dotyczyła egalitarnej kultury życia codziennego, nie zaś ataków na kulturę elitarną. Jak pisze Tomasz Maślanka: „Kontestacja bliższa jest raczej nieposłuszeństwu obywatelskiemu niż dewiacji, w przypadku której jednostki skłonne są do naruszania reguł zbiorowego działania przez wzgląd na swe partykularne interesy”¹⁰⁴⁴. Przemodelowanie dotychczasowego sposobu życia odbywało się na obszarze nie tylko protestów, ale także praktyk codziennych, z których dziś pozostały nam działania takie jak np. wybór kawy z plantacji fair trade czy bojkot towarów produkowanych przez wielkie korporacje. Praktyki te Maślanka nazywa mikrorewolucjami codzienności, które skierowane są nie tyle na zmianę świata, ile na kształtowanie siebie i życie w zgodzie z własnymi moralnymi standardami. Konsekwencją kontrkultury są nie tylko mikrorewolucje codzienności, ale także działania koncentrujące się na szeroko pojętej trosce o siebie mającą być receptą na niesatysfakcjonującą rzeczywistość oraz pokłosiem umasowienia Ery Wodnika. Wreszcie następstwem kontrkulturowej rewolucji lat 60. jest „wyłanianie się nowych ruchów społecznych rozumianych jako rezerwuar innowacyjnych strategii mobilizacji w obliczu nowych rodzajów ryzyka, jak i nowych form zbiorowych tożsamości”¹⁰⁴⁵.

Liczba nowych ruchów społecznych stale rośnie, zmienia się jednak ich charakter. „Stare” ruchy skupiały się raczej na emancypacji zamkniętych grup społecznych, nowe są bardziej demokratyczne, koncentrują się na prawach człowieka, edukacji, ochronie środowiska, poprawy jakości życia wszystkich, nie tylko określonych grup. Okresem, oddzielającym stare i nowe ruchy społeczne są właśnie lata 60.: wówczas to zaczęto walczyć nie tylko o interesy ekonomiczne poszczególnych grup społecznych, ale także o szeroko pojmowane interesy społeczne¹⁰⁴⁶. Zatem już nie tylko wytwarzanie i dystrybucja, nie tylko sfera socjalna, ale także wartości postmaterialistyczne, takie jak jakość życia, prawa człowieka, bezpieczeństwo, sfera kultury stały się przedmiotem zainteresowania nowych ruchów społecznego oporu. „Są to

¹⁰⁴³ Tomasz Maślanka, *Kontrkultura*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017, s. 10, 20.

¹⁰⁴⁴ Ibidem, s. 163.

¹⁰⁴⁵ Ibidem, s. 255.

¹⁰⁴⁶ Janina Zabielska, *Nowe ruchy miejskie i miejskie grupy inicjatywne jako przykłady społeczeństwa zaangażowanego* [w:] *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*, Tomasz Maślanka, Rafał Wiśniewski (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 104

bardziej sieci społeczne niż formalne organizacje, brak też w nich jednego *centrum zarządzania*, występuje tu bowiem struktura oparta na współrzędzeniu i współdecydowaniu”¹⁰⁴⁷.

Tak pojmowane dziedzictwo kontrkultury można rozważać w kategoriach postkontrkulturowości, przeobrażeń instytucjonalnych oraz pewnego ogólnego klimatu duchowego i kulturowego¹⁰⁴⁸. Inaczej więc niż kontrkultura lat 60., postkontrkultura nie opiera się na przełomowych wydarzeniach, ale raczej na odmiennym charakterze więzi społecznych, nie na przynależności do konkretnego pokolenia, ale raczej na pewnych wspólnotach stylów życia. W postkontrkulturze o tożsamości przesądzają w dużej mierze kryteria estetyczne, nie zaś pokoleniowe wstrząsy¹⁰⁴⁹. Spuścizna kontrkulturowej rewolucji lat 60. nie jest więc tylko martwą schedą. Jak pisze Maciej Kijko

kontrkultura (...) jako każdy subwersywny ruch rozbijający *status quo* uczy najsilniej zaprzeczania oczywistości. Nawet jeśli sama popada później w odrętwienie, sprzedaje się, normalizuje i ustanawia nowy, wspaniały ład, to jest jednocześnie swoim zaprzeczeniem - wyzwaniem do sprzeciwu. (...) To, co posiada jakiś potencjał wywrotowy, to sama kontrkultura jako wyraz szerokiego społecznego protestu – to bardziej ukryta, wciąż trwająca jej praca¹⁰⁵⁰.

Autokreacja dziejąca się oddolnie, raczej w sferze przedpolitycznej, ale potencjalnie polityczna w takim sensie, że może wywierać wpływ na politykę bliska jest intuicjom Havla, piszącego o sile bezsilnych¹⁰⁵¹. Havel posługuje się figurą dysydentów, którzy działają w systemie posttotalitarnym. Nie bez znaczenia jest tu oczywiście kontekst historyczny, a więc Czechosłowacja lat 70. XX wieku, a dokładniej powstanie Karty 77, niezależnego ruchu na rzecz praw człowieka, i konsekwencje jej powstania w postaci represji, jakie dotknęły osoby podpisane pod Kartą, w tym samego Havla.

Autor *Sily bezsilnych* rekonstruuje mechanizm samototalizmu społecznego, posługując się przykładem sprzedawcy warzyw, który bez zastanowienia wywiesza w swoim sklepie hasło *Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!*, ponieważ był przekonany o tym, że tak się robi. To samo robi urzędniczka, kioskarz itd., a przecież bez hasła w sklepie nie byłoby hasła w urzędzie i odwrotnie. Społeczeństwo więc samototalizuje się, uwikłanych jest coraz więcej osób, uwikłani są poprzez współtworzenie wspólnej normy. Ci zaś, którzy uwikłani nie są,

¹⁰⁴⁷ Ibidem.

¹⁰⁴⁸ Tomasz Maślanka, op. cit., s. 8.

¹⁰⁴⁹ Ibidem.

¹⁰⁵⁰ Maciej Kijko, *Ukryta praca kontrkultury* [w:] *Kontrkultura. Motywy, manifestacje, dziedzictwo*, Europejskie Stowarzyszenie Kulturoznawcze, Poznań 2018, s. 29-30.

¹⁰⁵¹ Vaclav Havel, *Sila bezsilnych*, przeł. Agnieszka Holland [w:] *Sila bezsilnych i inne eseje*, op. cit.

postrzegani są jako zuchwalcy, wyobcowani ze społeczeństwa, atakujący uwikłaną większość. Jak jednak przekonuje Havel, dysydenci poprzez swój bunt wyzbywają się życia w kłamstwie, realizują swoją wolność, a naruszając reguły gry, przerywają grę jako taką, demaskują ją oraz wszystkich biorących w niej udział. Jego zdaniem, w systemie posttotalitarnym istnieją tylko dwie możliwości: jest to albo zbliżanie się do świata orwellowskiego albo tzw. niezależne życie społeczeństwa, które powoli, ale stale będzie odzwierciedlać realne napięcia społeczne, wywierające wpływ na ogólną sytuację.

Siła bezsilnych, o której pisze Havel, bliska jest praktykom mikrorewolucji codzienności. „Punktem wyjścia tych ruchów [dysydenckich] i źródłem potencjalnej siły politycznej nie jest konstruowanie jakowychś zmian systemu, ale realna i codzienna walka o lepsze życie tu i teraz”¹⁰⁵² – pisze. Ostrzega też przed ograniczonym wpływem i zniechęcaniem się z tego powodu. Zmiany takie mają swoje tempo, rozgrywają się nie jako przełomowe wydarzenia, ale powolne przeobrażenia kultury. Modyfikacje takie nie mogą zostać po prostu wymyślane i wdrożone, są raczej czymś, co się stopniowo kształtuje i wyrasta z głębszej przemiany społeczeństwa, dopiero z czasem staje się ono zdolne do bycia ruchem dysydenckim, inicjatywą obywatelską czy nawet polityczną opozycją. Pierwszym krokiem jest jednak stopniowa transformacja, niezależne życie społeczeństwa, wśród przejawów którego Havel wymienia niezależne samokształcenie i myślenie o świecie, swobodną twórczość kulturalną, wolne postawy obywateli czy samoorganizowanie się społeczeństwa¹⁰⁵³. Bezsilność wobec konieczności działania można więc przekuć, zgodnie z intencjami Havla, na aktywność przedpolityczną, rozgrywającą się w sferze kultury. W „najgorszym” razie może zrealizować się ona jako autorefleksyjny projekt „ja”, jako polityka życia poszczególnych jednostek, w „najlepszym” zaś przerodzić się w coś więcej, wkroczyć w sferę polityki, stać się narzędziem nacisku, katalizatorem napięć i zmian, elementem sfery publicznej.

Wielkości tej szczególnej siły nie można mierzyć liczbą zwolenników, wyborców czy żołnierzy, gdyż polem tej akcji jest „piąta kolumna” świadomości społecznej, ukrytych intencji życia, zdławionej tęsknoty człowieka do własnej godności i realizacji elementarnych praw, rzeczywistych interesów socjalnych i politycznych. Mamy więc do czynienia z potęgą tkwiącą nie w sile dającej się jakoś wyodrębnić grupy społecznej i politycznej, lecz przede wszystkim w sile potencjału ukrytego w całym społeczeństwie, włącznie z wszystkimi strukturami władzy. (...) Siła ta nie uczestniczy w żadnej bezpośredniej rywalizacji o władzę, ale działa na nieokreślonym, jeśli chodzi o jego

¹⁰⁵² Ibidem, s. 150.

¹⁰⁵³ Ibidem, s. 128.

podporządkowanie, obszarze ludzkiej egzystencji. Ukryte ruchy, które tam wykonuje, mogą jednak (...) przerosnąć w coś widocznego: w realny akt polityczny lub w wydarzenie, w ruch społeczny, w nagły wybuch niezadowolenia obywateli, w ostry konflikt wewnątrz monolitycznej dotychczas na pozór struktury władzy albo w niepowstrzymaną zmianę klimatu społecznego i politycznego¹⁰⁵⁴.

To, o czym pisze Havel, ma ogromny ładunek, podobnie jak wielki jest potencjał siły bezsilnych, o której pisze. I choć nie wzięcie w obronę wolności innych oznacza dobrowolne wyrzeczenie się również wolności własnej¹⁰⁵⁵, a niezależne życie społeczeństwa wraz z ruchem dysydenckim może dokonywać transformacji zastanej rzeczywistości, to jednak warto także zwrócić uwagę na potencjalne niebezpieczeństwo, jakie może rodzić branie w obronę wolności innych.

Problem ten porusza Judith Butler rozpatrując związek między podatnością na zranienie, a oporem¹⁰⁵⁶. Stąd dużo łatwiej jest wybaczyć przemoc osobom, których działanie jest odpowiedzią na zadaną im wcześniej przemoc. Podatność na zranienie, pewnego rodzaju kruchość, którą Butler czyni kategorią mającą uprawomocnić odpowiedzialność ludzi wobec siebie, może jednak także rodzić opór, a opór ten może prowadzić do przemocy i do naruszania swojej lub czyjejś kruchości¹⁰⁵⁷. Zatem, zgodnie z diagnozą Butler, między podatnością na zranienie a oporem, granica między siłą bezsilnych a przemocą zranionych jest cienka, siła bezsilnych może przeistoczyć się w przemoc, opór w czynny odwet¹⁰⁵⁸. Niekiedy zatem pod pokojowymi hasłami kryje się wściekłość, a nawet zdolność do dokonywania aktów terroru, czego przykładem może być działalność grupy *Weatherman*, znanej następnie jako *Weather Underground*, wyrosłej z studenckich pacyfistycznych protestów lat 60.¹⁰⁵⁹ Choć więc wściekłość, gniew i przemoc są częścią tak życia codziennego, jak i polityki, warto pozostać czujnym, aby w realizacji niezależnego życia społeczeństwa, w dążeniu do urzeczywistniania praw człowieka, w próbach położenia kresu przemocy nie wpaść w pułapkę radykalizmu, doprowadzając tym samym do jej eskalacji.

¹⁰⁵⁴ Ibidem, s. 105-106.

¹⁰⁵⁵ Ibidem, s. 110.

¹⁰⁵⁶ Judith Butler, *Ramy wojny*, przeł. Agata Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009, s. 264.

¹⁰⁵⁷ Monika Świerkosz, *Ciała podatne na zranienie. Judith Butler, samozniszczenie i radykalne akty oporu*, „Etyka” 57, 2018, s. 81

¹⁰⁵⁸ Ibidem.

¹⁰⁵⁹ O działalności grupy, jej korzeniach, bezskutecznych próbach podejmowania pokojowych działań, wreszcie radykalizacji i przeistoczeniu się w grupę terrorystyczną opowiada film dokumentalny *The Weather Underground* (2002) w reżyserii Sama Greena i Billa Siegela.

5.4.3. Być częścią głosu ulicy – międzynarodowa opinia publiczna

Niezależne życie społeczeństwa może (z)realizować się w postaci społeczeństwa obywatelskiego, którego częścią składową jest opinia publiczna. Ta ostatnia, na skutek procesów globalizacyjnych, przybiera kształt spontanicznego międzynarodowego tworu. Pisząc o narodzinach społeczeństwa, Bauman korzysta z instrumentarium Lévinasa, który pisze o relacjach między Ja a Innym przez pryzmat Twarzy owego Innego. Społeczeństwo miałoby być kimś Trzecim, w jego obrębie jednak dochodzi do czegoś niepokojącego: do rozmycia Twarzy i zastąpienia jej maską, pod którą Ja nie jest pewne, co się kryje¹⁰⁶⁰. Poza niepokojem w relacjach z Innymi występuje jeszcze właśnie zaufanie, rozumiane jako wiara we wspólnie podzielany interes, który można realizować w warunkach życzliwości, a przynajmniej bez wrogości i przemocy. We wspólnym interesie międzynarodowej opinii publicznej, wykraczającej poza granice państw narodowych, leżą wspólne wartości – prawa człowieka są jedną z nich.

Społeczeństwo obywatelskie działa w sferze publicznej, której dzieje w kulturze zachodniej przedstawił Habermas¹⁰⁶¹. Istnienie sfery publicznej pociągnęło za sobą opinię publiczną, utożsamianą od XVIII wieku z opinią ludu, społeczną skórą, siłą odnoszącą się do wspólnie podzielanych przez społeczeństwo poglądów, potrafiącą rozpalać konflikty i obalać rządy. Opinia publiczna ma być fundamentem demokracji i narzędziem kontroli społecznej, integruje społeczeństwo, staje się obszarem wspólnych konsultacji oraz punktem wyjścia podejmowanych działań. Formowanie się opinii publicznej rekonstruuje Robert Staniszewski, który wskazuje na jej kluczowe etapy: pojawienie się problemu, identyfikację doniosłości problemu, przedstawienie alternatywnych rozwiązań problemu za pomocą środków tak racjonalnych, jak i irracjonalnych¹⁰⁶². Ocena opinii publicznej wydaje się zależeć właśnie od proporcji tych środków.

Krytycznie do opinii publicznej podchodził już de Tocqueville, który upatrywał w niej, jak i w samej zresztą demokracji, ryzyka fabrykowania jednomyślności. Tym zaś, co determinowało pojawienie się opinii publicznej był specyficzny kształt sfery publicznej, zdeterminowany przez industrializację, urbanizację, powstawanie społeczeństw masowych oraz zmianę, jaka zachodziła w społecznej komunikacji. Na wszystkie te czynniki uwagę zwraca Habermas, za początek nowoczesnej sfery publicznej wskazując Anglię przełomu

¹⁰⁶⁰ Zygmunt Bauman, *Etyka...*, op. cit., s. 174-175.

¹⁰⁶¹ Jürgen Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, op. cit.

¹⁰⁶² Robert Staniszewski, *Opinia publiczna - teoretyczny sens i zakres pojęcia*, „Studia politologiczne. Studia i Analizy” vol. 25, s. 116.

XVII i XVIII wieku. Wtedy to kawiarnie zaczęły stawać się ośrodkami życia publicznego, a więc także politycznego. Habermas traktuje synonimicznie sferę publiczną i sferę opinii publicznej, sferę publiczną określa jako sieć komunikowania treści i stanowisk, a więc opinii¹⁰⁶³. Specyficznym pojęciem także Habermas samą obywatelskość, nie chodzi mu o obywateli państwa narodowego, ile raczej o obywateli społeczeństwa. Obywatelskość ma więc być pewną postawą, nie zaś manifestacją przynależności do danego narodu.

Habermasowi zawdzięczamy uwagi o rozpadzie obywatelskiej sfery publicznej. Proces ten rozpoczął się, zdaniem niemieckiego filozofa, w wieku XIX, a doszło do niego na skutek rozwoju państwa socjalnego oraz przede wszystkim pojawienia się środków masowego przekazu, które zmieniły zaangażowaną, gotową dyskutować nad wspólnymi sprawami publiczność w masę biernych prywatnych konsumentów. Po latach jednak Habermas zmienia swoje stanowisko, nie jest już tak radykalny. Rewolucja lat 60. oraz transformacja ustrojowa za żelazną kurtyną sprawiły, że Habermas przyznał, iż nie doceniał

wzmagającego krytycyzmu (...). Moja diagnoza prostoliniowego rozwoju publiczności – pisze – od aktywnej politycznie do prywatystycznej, od *rozprawiającej o kulturze* do *konsumującej kulturę*, jest zbyt uproszczona. Zbyt pesymistycznie oceniłem wówczas zdolność stawiania oporu, a przede wszystkim krytyczny potencjał publiczności masowej, wykraczającej w swoich przyzwyczajeniach poza ograniczenia klasowe, pluralistycznej, bardzo zróżnicowanej wewnętrznie¹⁰⁶⁴.

Habermas odkrywa więc na nowo potencjał społeczeństwa cywilnego. Umiarkowanego optymizmu niemieckiego filozofa nie podziela chociażby Richard Sennett, który stawia diagnozę o upadku człowieka publicznego¹⁰⁶⁵.

Sennett krytykuje pomieszanie życia publicznego z prywatnym, jego zdaniem stanowi to zagrożenie dla polityki, ponieważ o sprawach zewnętrznych dyskutuje się na podstawie wewnętrznych uczuć prywatnych. Skutkuje to erozją życia publicznego, zepchnięciem jej na margines przez „ideologię intymności, przemieniającą kategorie polityczne w psychologiczne, definiującą humanitarnego ducha społeczeństwa bez bogów: naszym bogiem jest ciepło w stosunkach międzyludzkich”¹⁰⁶⁶. Operowanie raczej intencjami i uczuciami w miejsce realnych czynów nazywa Sennett tyranią intymności, doprowadzającej do oceniania społeczeństw w kategoriach psychologicznych. Polityka stała się, jego zdaniem, areną do

¹⁰⁶³ Jürgen Habermas, *Strukturalne...*, op. cit.

¹⁰⁶⁴ Ibidem, s. 24-25.

¹⁰⁶⁵ Richard Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. Hanna Jankowska, Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2009.

¹⁰⁶⁶ Ibidem, s. 419-420.

obnażania się z uczuć, które zresztą Sennett także krytykuje jako nieprzystające do problematycznej rzeczywistości determinowanej przez nowego typu zagrożenia¹⁰⁶⁷.

Także sceptyczny, choć z innych powodów, jest Osiatyński. Jego głos ma znaczenie w kontekście tworzenia się społeczeństwa obywatelskiego i opinii publicznej w państwach postkomunistycznych, warto go więc przytoczyć¹⁰⁶⁸. Osiatyński wychodzi od rozróżnienia między państwem, narodem i społeczeństwem, podkreślając horyzontalny charakter tego ostatniego. Społeczeństwo obywatelskie definiuje jako autonomiczny byt, który jest zdolny równoważyć władzę państwową, pozwalając jednocześnie społeczeństwu przejawiać swoje interesy i potrzeby, jednoczyć je wobec spraw wspólnej troski oraz wpływać na decyzje polityczne¹⁰⁶⁹. Jest więc obszarem usytuowanym między społeczeństwem a państwem. Osiatyński, podobnie jak Habermas, śledzi historię obywatelskości i także wskazuje na jej miejskie korzenie. Społeczeństwo obywatelskie utworzyło się z połączenia elit oraz mas, które wywalczyły dostęp do życia politycznego. Elity zaś dostrzegły, że warto znaleźć wspólny interes z masami, ponieważ da im to możliwość uzyskania większych wpływów i stania się skuteczniejszą przeciwwagą dla władzy państwowej.

Prawa człowieka występują w tym kontekście nie bez znaczenia. „Klasy wyższe dotąd odnosiły pojęcie praw człowieka do siebie, a masy chciały łask, a nie umiały stawiać żądań. Po II wojnie światowej nastąpiła jednak ewolucja postaw po obu stronach”¹⁰⁷⁰, podkreśla Osiatyński. Społeczeństwo obywatelskie powstać może w warunkach demokracji oraz względnej zamożności, czego przykładem jest zryw roku 1968: rzeczywistość powojennego dobrobytu kontestować zaczęła młodzież, która zyskała dostęp do edukacji i mogła posługiwać się narzędziami oferowanymi przez kulturę masową, będącymi pomostem między wartościami elit i mas¹⁰⁷¹. Rok 1980 stworzył nadzieje na odrodzenie społeczeństwa obywatelskiego także po drugiej stronie żelaznej kurtyny. Inteligencja i robotnicy przemówili jednym głosem, ci pierwsi przestali domagać się przywilejów ze względu na swoje urodzenie lub wykształcenie. Robotnicy zaś zaczęli domagać się praw, zamiast prosić o nie władzę. „Dwie oddzielone od siebie warstwy społeczeństwa [polskiego] spotkały się na wspólnym gruncie – na gruncie praw człowieka, które stanowią przecież istotę społeczeństwa obywatelskiego”, pisze Osiatyński¹⁰⁷². Sytuacja ta doprowadziła do pożądanego efektu, władza zasiadła ze społeczeństwem do

¹⁰⁶⁷ Ibidem, s. 421.

¹⁰⁶⁸ Wiktor Osiatyński, *Rzeczpospolita Obywateli*, Wydawnictwo Szklane Domy, Warszawa 2004.

¹⁰⁶⁹ Ibidem, s. 120.

¹⁰⁷⁰ Ibidem, s. 127.

¹⁰⁷¹ Ibidem, s. 129.

¹⁰⁷² Ibidem, s. 131.

rozmów przy Okrągłym Stole. Po upadku socjalizmu obywatelskość natrafiła jednak na duży problem: w państwach zachodnich istotą społeczeństwa obywatelskiego była przecież niezależność wobec państwa na zasadzie pokojowego z nim współistnienia i upominania się o swoje prawa w sytuacji ich zagrożenia. Społeczeństwo obywatelskie zrodzone w imię walki z socjalizmem integrowała opozycyjność wobec państwa. Kiedy ustroj upadł, trudno było znaleźć wspólne pojęcie interesu, w imię którego warto byłoby działać. Miało to także znaczenie dla obrońców praw człowieka – wcześniej występowali w imię całego społeczeństwa, po transformacji skoncentrowali się na obronie grup dyskryminowanych.

Żądania zaniechania represji wysuwane wobec państwa okazały się bardziej prawdopodobne niż dostosowanie własnego postępowania do nowych warunków i zbudowania demokracji opartej na prawach człowieka i obywatelskim zaangażowaniu. Pomimo jednak pewnego rozczarowania, Osiatyński nie traci nadziei na oddolną budowę obywatelskiego społeczeństwa: pokłada ją w działaniu na rzecz małych codziennych spraw, kooperatyw i wspólnego pokonywania poczucia bezsilności. Wierzy także w moc konsumentów oraz użytkowników nowych technologii¹⁰⁷³, to właśnie oni mogą się przyczynić (i przyczyniają się) do tworzenia obywatelskości i kultury praw człowieka:

Niewykluczone, że pewne nadzieje na uprzystępnienie idei praw człowieka zwykłym ludziom, w których codziennym doświadczeniu nie ma dziś gwałtów i aktów przemocy, dają prawa konsumentów. (...) Obywateli elektronicznych demokracji nie interesują logiczne i prawne argumenty, jednak są oni wyczuleni na cierpienie¹⁰⁷⁴.

W możliwość stawiania oporu wierzy także Jacek Drozda, który właśnie w kulturze upatruje potencjału emancypacyjnego¹⁰⁷⁵. We współczesnych warunkach zjawisko oporu pojawiło się w miejsce rewolucji, jest możliwe właśnie w społeczeństwie obywatelskim, zarówno w postaci codziennych mikropraktyk, jak i kolektywnej kontestacji. Zdaniem Drozdy obecnie wcale nie mamy do czynienia z erozją życia publicznego, a więc politycznego, wręcz przeciwnie: „ponowoczesność okazuje się czasem wielkiego powrotu polityczności, która ulega rozproszeniu, ale też intensyfikacji”¹⁰⁷⁶. I choć oczywiście codzienne decyzje mogą mieć

¹⁰⁷³ W tym kontekście warto wspomnieć o zjawisku określanym jako *CNN Effect* (Efekt CNN), które polega na wywołaniu reakcji użytkowników mediów (zarówno radio i TV, jak internet) na skutek relacji na żywo z miejsc, w których dochodzi do wojen, katastrof humanitarnych itd. Pozytywne i negatywne skutki efektu CNN opisuje na polskim gruncie Jerzy Zajadło.

Jerzy Zajadło, *Dylematy humanitarnej interwencji*, op. cit., s. 230-240.

¹⁰⁷⁴ Wiktor Osiatyński, *Prawa człowieka...*, op. cit., s. 108.

¹⁰⁷⁵ Jacek Drozda, *Opór kulturowy. Między teorią a praktykami społecznymi*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015.

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*, s. 419-420.

wymiar polityczny, nawet jeśli jest on przez podmiot nieuświadomiony, a tezy Drodzy wydają się mieć charakter życzeniowy, to jednak należy wskazać na narzędzie, które pozostaje do dyspozycji społeczeństwa obywatelskiego, kiedy kontestacja decyzji politycznych przez opinię publiczną okaże się niewystarczająca. Jest nim obywatelskie nieposłuszeństwo, będące instrumentem służącym ochronie praw przed działaniem władzy. Zjawisko obywatelskiego nieposłuszeństwa dowodzi zaangażowanej postawy jednostek, wynikającej z poczucia odpowiedzialności za losy państwa, wpływających z pobudek moralno-politycznych. I choć obywatelskie nieposłuszeństwo może wiązać się z łamaniem prawa¹⁰⁷⁷, nie powinno być umotywowane kryminalnie. Podkreślana jest także konieczność wykluczenia przemocy z działań podejmowanych w ramach obywatelskiego nieposłuszeństwa oraz wyczerpanie alternatywnych środków postępowania¹⁰⁷⁸, jednakże, w warunkach demokratycznych, nie nikt nie dysponuje uprawnieniami w stosunku do obywateli decydujących się na tego typu czynną kontestację. Poza manifestacją oburzenia jednostek, zadaniem obywatelskiego nieposłuszeństwa jest poruszenie umysłów, zwrócenie społecznej uwagi na problem i zainicjowanie, a niekiedy wręcz wymuszenie możliwości oddziaływania na władzę. Nieposłuszni obywatele przyczyniają się zatem do rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, są radykalnym głosem opinii publicznej.

Ta zaś, dzięki obecności nowych technologii, zmienia swój zasięg. Społeczeństwo obywatelskie wykracza poza granice państw narodowych. Diagnozę tę już prawie trzy dekady temu postawił Walzer, na polskim gruncie komentuje ją zaś i uzupełnia Edyta Pietrzak¹⁰⁷⁹. Idzie ona dalej niż Walzer, stawiając tezę, że nie tylko zmierzamy do społeczeństwa obywatelskiego w skali globalnej, ale że już mamy z nim do czynienia. Jego spoiwem mają być właśnie nowe technologie, które w jakimś stopniu niwelują bariery dostępności w dostępie do sfery publicznej. Autorka także podkreśla wagę obywatelskiego nieposłuszeństwa dla rozwoju globalnej solidarności: społeczne ruchy niezadowolonych formułują postulaty w imię wartości postmaterialnych, domagając się już nie tylko ekonomicznego zysku, ale uwzględnienia czynników społecznych. Idea obywatelstwa, jak dowodzi Pietrzak, ewoluuje i za arenę obiera już nie tylko państwa narodowe (choć także), ale również świat jako taki, a swoje żądania umacnia odwoływaniem się do systemu praw człowieka:

¹⁰⁷⁷ Zależność tę analizuje Ronald Dworkin, któremu zawdzięczamy stwierdzenie, że prawo niesprawiedliwe prawem nie jest i w takim przypadku można je kontestować.

Ronald Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, op. cit.

¹⁰⁷⁸ Zwraca na to uwagę Hannah Arendt, a także Ewa Łętowska.

¹⁰⁷⁹ Michael Walzer, *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, New York 1995.

Edyta Pietrzak, *Ku globalnemu społeczeństwu obywatelskiemu. Transgresje idei*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2014.

Aktorzy globalnego społeczeństwa obywatelskiego z jednej strony są zdani na państwa, a z drugiej strony są głównym przeciwnikiem państw i koncernów ekonomicznych. Jako przeciwwładza rozporządzają siłą globalnego klienta. Mobilizacja globalnego społeczeństwa polega na dostarczeniu informacji przez organizacje społeczne korzystające z mediów spoza głównego nurtu i internetu oraz wzbudzeniu oburzenia. Dlatego też ruch ten ma charakter moralny. Jest wielopoziomową, gęsto powiązaną przestrzenią istniejącą w relacjach i dynamice społecznej. Charakteryzuje go pokojowe nastawienie i organizowanie się przeciwko przemocy i nietolerancji, dążenie do zapewnienia wolności, równości i solidarności za sprawą organizacji pozarządowych, które funkcjonują we wszystkich zakątkach świata oraz odpowiedzialność za świat. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że powraca do Arystotelewskiego dobra wspólnego, rozumianego teraz jednak nie w perspektywie *polis* ale w perspektywie *kosmos*¹⁰⁸⁰.

Dążenie do upowszechnienia standardów praw człowieka na drodze pokojowego budowania pewnych postaw jest więc wyznacznikiem globalnego społeczeństwa obywatelskiego. I choć naiwna (a nawet potencjalnie niebezpieczna) byłaby wiara w świat, który zjednoczy się we wspólnym celu, jakim mogłyby być prawa człowieka właśnie i w duchu pacyfizmu będzie dążył do ich urzeczywistnienia, to jednak nadzieja na tego typu działania nie jest nieuzasadniona. Jak bowiem starałam się dowieść, mamy do czynienia, przynajmniej w społeczeństwach zachodnich (które przecież nie muszą pokrywać się z geograficznie rozumianym Zachodem) z przechwyceniem języka praw człowieka od prawników i filozofów prawa i uczynieniem z niego niezależnej, choć nie zawsze konsekwentnej i spójnej, opowieści, snutej przez ludzi, którym prawa te są dedykowane.

Nie tracić nadziei. Podsumowanie

Możliwość dochodzenia swoich praw ma kluczowe znaczenie nie tyle dla ludzkiej godności jako takiej, ile dla jej poczucia. Prawa człowieka nie tyle więc wynikają z godności, ale na pewno chronią ją i umacniają. Jak bowiem podkreśla Osiatyński, aby zrealizować swój interes można prosić lub błagać, można manipulować, można też żądać. To właśnie możliwość stawiania żądań, wysuwania roszczeń służy ludzkiej godności i podmiotowości. Żądać może człowiek wolny, niewolnik natomiast skazany jest na błaganie o łaskę i nie ma żadnego uzasadnienia dla swoich próśb. Prawa człowieka, te dotychczas zdefiniowane i zadeklarowane są łamane każdego dnia, te zaś, których możliwość sformułowania otwarty katalog owych praw dopiero dopuszcza w przyszłości mają dziś postać roszczeń. Są zarazem uzasadnieniem, jak

¹⁰⁸⁰ Ibidem, s. 262.

i warunkiem ludzkiej godności – nie dlatego, że wynika to z natury człowieka bądź jest darem bóstwa, ale dlatego, że ludzie ustanawiają pewne standardy, które obwarowują prawem i których kulturę budują każdego dnia. Tak właśnie rozumiem dynamiczne ujęcie praw człowieka: jest ono związane nie tylko ze stosunkiem prawnym zachodzącym między obywatelem a państwem, ale także, a nawet przede wszystkim z relacjami ludzi wobec siebie nawzajem oraz z próbą o tych relacjach rozmowy. I choć nie wszystkie prawa człowieka są egzekwowane, ponieważ łamią je państwa, wielkie korporacje, ale także podmioty w sytuacjach codziennego życia, to jednak warto stawiać żądania, pozostając świadomymi ich kulturowych ograniczeń oraz własnej za te żądania odpowiedzialności – dzisiejsze roszczenia mogą w przyszłości stać się prawem. Wydaje się bowiem, że prawa człowieka są najlepszym narzędziem, choć niekiedy wadliwym i nie zawsze skutecznym, do ochrony przed silniejszym, tak w wymiarze prywatnym, jak i publicznym. Ich ochrona leży zatem nie tylko w naszym interesie, leży nam także na sercu – prawa człowieka zdają się być językiem, w którym chcemy o sobie opowiadać.

Zakończenie

Przystępując do pisania rozprawy, zadawałam sobie pytanie o to, czym są prawa człowieka i z jakich powodów nie działają tak szeroko, jak to obiecują. Miałam świadomość istnienia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, jednocześnie dzięki swojemu aktywistycznemu zaangażowaniu czułam, że nawet jeśli prawa człowieka istnieją, to, jak powiedziałby Habermas, realizowane są jedynie w kawałkach. Towarzyszyło mi poczucie pewnego zgrzytu: o prawach człowieka mówiono na uniwersytetach, w mediach, w organizacjach pozarządowych, a opowieść o nich brzmiała jak historia zdobycy cywilizacyjnej, z której teraz możemy czerpać, ale też do korzyści, co do której należy przekonać tych jeszcze sceptycznych, dla których prawa ludzkie są niepotrzebnym, szkodliwym wręcz wynalazkiem nowoczesności. Dysonans ten pogłębiły moje próby rozmów z prawnikami: kiedy podawałam w wątpliwość istnienie praw człowieka, dziwili się, a na moje pytania mieli gotową odpowiedź: prawa człowieka istnieją, są dokumenty, kodeksy, przepisy, jest prawo międzynarodowe i międzynarodowe organizacje. Nadal jednak nie mogłam pojąć, że skoro prawa człowieka istnieją i dotyczą wszystkich, jak to możliwe, że na skutek wojny domowej w Syrii setki tysięcy ludzi utknęło na granicy z Turcją mając do wyboru próbę zorganizowania życia w tymczasowych warunkach lub ryzyko przeprawy do Europy, przeprawy, która była dopiero początkiem dalszych trudności i bynajmniej nie równego traktowania – o ile w ogóle udawało się ją przeżyć.

To stamtąd, z obozu dla uchodźców wewnętrznych Atmeh położonego na granicy syryjsko-tureckiej o swojej sytuacji opowiadał mi człowiek, któremu zdecydowałam się w miarę możliwości pomóc. Towarzyszyła mi jednak świadomość, że to, iż z setek tysięcy wybieram jego, jest wyborem pozornym, o którym zadecydował przypadek. Przez wszystkie te lata zarówno jemu, jak i mnie towarzyszyło to, o czym pisali wspomniani w ramach tych rozważań autorzy i autorki. Nasza znajomość okazała się smutną ilustracją, jak nominalnie powszechne prawa człowieka (nie) działają w praktyce. Przeszliśmy z Abdullahem przez wszystko, co w naszej sytuacji przejść mogliśmy: poczucie bezradności wobec konieczności działania, desperację, poczucie winy, poczucie niesprawiedliwości, brak wiedzy odnośnie do tego, jak pomagać skutecznie i mądrze, jak znaleźć w sobie właściwe pobudki, żeby zarówno udzielać pomocy, jak i ją przyjmować i pomocy tej nie instrumentalizować, jak nie uzależnić się od siebie, jak wspierać się i jak znaleźć w tej kompletnie nierównej relacji przestrzeń na coś więcej, coś wykraczającego poza sytuację syryjskiego ubogiego uchodźcy i jego rodziny oraz uprzywilejowanych Europejczyków. Obie strony stopniowo pozbywały się złudzeń: nie byłibyśmy ważni dla siebie, gdyby nie solidarność i poczucie odpowiedzialności, gdyby nie

nadzieja na lepszą przyszłość i potrzeba proszenia o wsparcie, bez którego nie sposób przeżyć. Ani Abdullaha ani mnie nie opuściło poczucie beznadziei. On wraz ze swoimi dziećmi nadal mieszka w namiocie na granicy kraju wciąż ogarniętego wojną, ja wciąż mam poczucie, że prawa człowieka nie obejmują wszystkich po równo oraz że moje rozważania na ten temat nie zmieniają sytuacji ogólnej. Jednak nasza wieloletnia znajomość daje nam też coś pozytywnego: Abdullahowi pozwoliła przetrwać i dała nadzieję, mi pozwoliła napisać tę pracę i w jakimś stopniu zrozumieć to, co w swoich rozważaniach sygnalizowali autorzy i autorki tacy, jak m.in. Arendt, Freeman czy w szczególności Osiatyński, który stał się moim niekwestionowanym przewodnikiem prowadzącym mnie przez zawiłą problematykę praw człowieka. To przede wszystkim on pomógł mi zrozumieć, że prawa te nie są uniwersalne, choć jednocześnie nie istnieje żadna przesłanka uzasadniająca zadawanie cierpienia drugiemu człowiekowi. Wreszcie, to właśnie Osiatyński zwrócił moją uwagę na sposoby dochodzenia swoich praw: można prosić, manipulować lub żądać i to właśnie żądanie i domaganie się swoich praw pozwala człowiekowi przemawiać z pozycji godności. Prawa człowieka, choć jak okazuje się, nie są ani wrodzone, ani powszechne, ani uniwersalne, stają się racją, która argumentuje żądanie dla poszanowania ludzkiej podmiotowości. W tym sensie, mimo zachodniego rodowodu, mogą służyć wszystkim ludziom.

Ten osobisty wstęp stanowi pretekst nie tyle do udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, czym prawa człowieka są i dlaczego są łamane, ile refleksji nad tym, z czego wynikają. Niezależnie od zachodnich korzeni, od instrumentalnego ich traktowania przez państwa narodowe, międzynarodową społeczność i wielkie korporacje, koncepcja praw ludzkich zdaje się wykraczać poza perspektywę prawną, polityczną, filozoficzną czy ekonomiczną. Ideał praw człowieka stał się pewnego rodzaju wzorem kultury, ustanowionym nie przez tych, którzy moralne standardy obwarowali prawem, ale przez tych, którzy o prawa te upominają się, ponieważ rozpoznali je jako coś swojego – międzynarodowe społeczeństwo. Okazując solidarność z tymi, którzy nie mają mocy występować we własnym interesie, żądają praw także dla nich. Wydaje się więc, że prawa człowieka wynikają z uznania człowieczeństwa jako ważnej wartości, za którą wszyscy jesteśmy odpowiedzialni. Wpisuje się to w motyw *amor mundi*, który opisuje Arendt, pytając:

czy kochamy świat tak, by wziąć zań odpowiedzialność? Miłość do świata – *amor mundi* – jest zatem polityczną odpowiedzialnością. Jej znakiem rozpoznawczym jest rozpoznanie, że troska

o świat jest ważniejsza niż troska o jednostkę. Zjawisko to stanowi akt fundacyjny ponownych narodzin zachodniej kultury, nadzieję i obietnicę działania i zdolności sądenia¹⁰⁸¹.

Prawa człowieka, choć powstały pod naciskiem pozarządowych organizacji, dla których humanitaryzm stanowił ważną wartość, niekoniecznie natomiast wyrażały interesy wielkich mocarstw, są czymś mniej niż twardym prawem – często określa się je jako standardy moralne. Jednocześnie właśnie dzięki temu stały się czymś więcej: wartością, do której dochodzenie może przebiegać na różne sposoby, ale która może pretendować do miana uniwersalnej. To właśnie nazywam kulturą praw człowieka. Dotychczasowe rozważania doprowadziły mnie do wniosku, że to właśnie w kulturze leży szansa na pełniejszą implementację praw człowieka.

W refleksji na temat praw ludzkich stosunkowo łatwo popaść w pesymizm, zwłaszcza biorąc pod uwagę opieszałość polityków, zapoznając się z wskaźnikami ubóstwa czy głodu, ilością konfliktów zbrojnych, zarówno tych toczących się od wielu lat, jak i tych, które wyescalowały w ostatnim czasie. „Historia praw człowieka to dzieje wielu niespełnionych obietnic i niezamierzonych skutków” – pisze Osiatyński i trudno się z nim nie zgodzić. Warto jednak także uświadomić sobie, jak wiele udało się w tym zakresie osiągnąć. Jeszcze wiek temu prawa człowieka zastępowały przywileje, którymi cieszyli się nieliczni. Dziś nie ma na świecie państwa, które otwarcie przyznawałoby się do łamania tych praw. Istnieją organizacje międzynarodowe, organizacje pozarządowe oraz globalna społeczność dysponująca coraz skuteczniejszymi narzędziami służącymi do upominania się o prawa człowieka. Rośnie zdolność organizacji pozarządowych do wysuwania roszczeń na podstawie prawa międzynarodowego, co przynosi konsekwencje wykraczające poza granice państw oraz wzmacnia arenę obywatelską.

Nie sposób także nie wspomnieć zarówno o rosnącej społecznej świadomości, jak też o możliwej do wskazania solidarności międzyludzkiej na wielu obszarach. Nie szukając daleko, na zasadzie wzajemności w dużej mierze opiera się internet, którego użytkownicy chętnie spieszą z pomocą nieznanym ludziom (internetowe zbiórki pieniędzy czy grupy tematyczne na Facebooku, np. Niewidzialna Ręka w czasie pandemii koronawirusa, której użytkownicy zrzeszali się celem pomocy osobom przebywającym na kwarantannie celem dostarczenia im zakupów, lekarstw czy wyprowadzenia na spacer czworonoga). „Niezwykle ważną cechą cyberspołeczeństwa jest tendencja do zachowań altruistycznych. Można ją zaobserwować zarówno w sytuacji, w której relacje między internautami są okazjonalne, jak

¹⁰⁸¹ Edyta Pietrzak, *Polityka, filozofia i Hannah Arendt. O koncepcji polityczności opartej na wielości* [w:] *Kobiety niepokorne*, Inga B. Kuźma, Izabela Desperak (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015, s. 98.

i w długotrwałych, relatywnie stałych stosunkach”, możemy przeczytać u Maślanki. Także grupy samopomocowe dedykowane osobom zmagającym się z kryzysem psychicznym, nałogiem lub inną trudną sytuacją są przykładem takich właśnie działań. Zwraca na to uwagę także Havel, który przypomina, że

nie powinniśmy zapominać, że na jedną kradzież, na jedno oszustwo czy zdradę, jedną prowokację czy polityczną aferę przypadają dziesiątki tysięcy dobrych uczynków: od spontanicznej troski o los bliźniego, podania komuś ręki w potrzebie czy przekazania anonimowego daru, aż po sumienną i odpowiedzialną pracę czy chęć zrezygnowania z jakichś korzyści osobistych na rzecz społecznego dobra¹⁰⁸².

Starając się możliwie szeroko przedstawić problematykę praw człowieka, nie chcę jednak na koniec popadać w naiwność. Dotychczasowe rozważania prowadzą mnie do wniosku, że prawa człowieka, w kształcie, w jakim dziś je znamy, sprawdzają się przede wszystkim w warunkach stabilizacji i pokoju. Narracja o nich upada w sytuacji wystąpienia zbrojnego konfliktu, a ryzyko ich wybuchu także w bezpiecznym, na pierwszy rzut oka, świecie zachodnim, jest trudne do przewidzenia. W przypadku urzeczywistnienia się – jak wskutek niedawnego ataku Rosji na Ukrainę oraz sytuacji w palestyńskiej Strefie Gazy – bezradność międzynarodowej społeczności zostaje obnażona. Tym więc, na czym warto skoncentrować wysiłki, jest zapobieganie niepokojom, przede wszystkim w obszarze codziennego życia i aktywne budowanie tego, co nazywam kulturą praw człowieka.

I choć temat praw człowieka jest niezmiernie frapujący, być może dlatego, że dotyczy każdego z nas, w którymś momencie należy zamknąć rozważania. Ta chwila wydaje się odpowiednia. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że sposób, w jaki zdecydowałam się przedstawić temat praw człowieka jest tylko jedną z możliwych dróg. Istnieją obszary, które można by pogłębić, jak i inne pola badań na styku praw człowieka i kultury, jak np. pedagogika, sztuka czy artywizm. Z pewnością też interesującym tropem byłoby pogłębienie rozważań o argumenty funkcjonalne. Powody, dla których warto przestrzegać praw człowieka, dla których opłaca się traktować Innego z szacunkiem mogłyby być polem badań na przecięciu kulturoznawstwa, antropologii, politologii czy ekonomii. Pod tym względem temat praw człowieka jest „wdzięczny”: pozwala czerpać z interdyscyplinarności, a to z kolei prawa te, wielogłosową debatę o nich oraz badania nad nimi może uchronić przed skostnieniem. Niniejsza narracja jednak jest już wielowątkowa i na tyle nasycona, na ile byłam w stanie przy mojej obecnej wiedzy i kompetencjach ją uczynić. I tak jak w przypadku praw człowieka dużą

¹⁰⁸² Vaclav Havel, *Sila bezsilnych...*, op. cit., s. 333.

rolę odgrywa nadzieja na to, że idea ta zmieni świat na lepsze, tak i w przypadku tej pracy kończę z nadzieją na dalszą eksplorację tematu w przyszłości.

Streszczenie

W mojej pracy poruszam temat praw człowieka w perspektywie kulturoznawczej. Perspektywa ta pozwala mi na nowe ujęcie praw człowieka – nie jako zbioru gotowych do zastosowania reguł, za które odpowiedzialne są państwa oraz międzynarodowa społeczność (ujęcie takie nazywam statycznym), ale jako norm, za które odpowiedzialni jesteśmy wszyscy, negocjując i wspólnie projektując prawa człowieka (ujęcie takie nazywam dynamicznym). Zarówno bowiem z punktu widzenia prawa, jak i filozofii problem wydaje się być rozwiązany: za prawa człowieka odpowiada prawo stanowione danego państwa i/lub prawa te są wrodzone, wynikają z boskiej woli, natury ludzkiej lub rozumu. Takie spojrzenie na prawa człowieka uniemożliwia ich rozwój, który leży w interesie nas wszystkich. Prawa człowieka są bowiem gwarancjami, które mają docelowo obejmować wszystkich ludzi i stać na straży ich wolności, godności i podmiotowości. Dynamiczne ujęcie praw człowieka pozwala na tworzenie kultury praw człowieka, z czym – jak staram się dowieść – już mamy do czynienia. Za kulturę praw człowieka odpowiada przede wszystkim ich zachodnia koncepcja, jednakże globalizacja sprawia, iż pewne normy postępowania, a przynajmniej ich potrzeba, stają się nie tylko uniwersalna, ale też bardzo pilna.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. W rozdziale pierwszym nakreślam kontekst do dalszych rozważań. Skupiam się na współczesnym doświadczeniu człowieka Zachodu, na które składa się właśnie globalizacja, rozrost demokracji liberalnej oraz ryzyko jako kategoria niosąca ze sobą nowego rodzaju zagrożenia związane z rozwojem technologicznym. Rozdział drugi to perspektywa prawnicza. Opowiadam w nim pokrótce historię praw człowieka oraz rekonstruuje spór zwolenników prawa naturalnego i pozytywistów prawnych o podstawy ważnościowe. Ilustracją do ich polemiki jest proces jerozolimski Adolfa Eichmanna, który to proces obnażył słabości tak prawa naturalnego, jak i pozytywnego. Rozdział zamyka opis wydarzeń rozgrywających się po II wojnie światowej, w tym próby stworzenia nowego powojennego ładu, w czym dużą rolę odgrywa Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ustanowiona w 1948 roku. Rozdział trzeci prezentuje perspektywę filozoficzną. Poszukuję w nim filozoficznych korzeni praw człowieka. Znajduję je w pierwszych etycznych intuicjach starożytnych filozofów, w normach prawa rzymskiego oraz w myśli chrześcijańskiej, w której godność osoby ludzkiej jest bardzo ważna. Rekonstruuje propozycje kontraktualistów postulujących projekt umowy społecznej, w której widzę załączki późniejszych ponadnarodowych ustaleń, w tym przede wszystkim międzynarodowego prawa, którego prawa człowieka są częścią. Prezentuję także wybrane współczesne propozycje filozoficzne odnośnie do regulacji dotyczących wspólnego szanowania się pomimo różnic. Są to filozofia dialogu,

komunitarianizm oraz deliberacja postulowana przez Habermasa. Rozdział czwarty opowiada o kontrowersjach związanych z prawami człowieka. W jego pierwszej części podsumowuję dotychczasowe rozważania i wskazuję na mankamenty perspektywy prawnej i filozoficznej. Skupiam się także na problemach związanych z samą zachodnią koncepcją praw człowieka, na przeszkodach w dyskusji o tych prawach oraz na pretensjach Zachodu do wypowiedzania się w imieniu odmiennych kulturowo społeczności. W drugiej części rozdziału posługuję się metaforą muru oraz wojny w celu wskazania na problem implementowania i egzekwowania koncepcji praw człowieka w praktyce. Opowiadam tu o sytuacji migrantów, uchodźców i bezpaństwowców oraz o osobach dotkniętych katastrofą humanitarną, którym na pomoc ruszają (bądź nie) Zjednoczone Narody i pozarządowe organizacje. Ostatni, piąty rozdział to propozycja ujęcia praw człowieka w perspektywie dynamicznej, w której odpowiedzialność za prawa człowieka spoczywa na każdym z nas. To także możliwość budowania kultury praw człowieka, z czym już mamy do czynienia. Przemawiają za tym wartości postmaterialistyczne, coraz ważniejsze dla przedstawicieli społeczeństw nie zmagających się już z niedostatkiem, agonizm, który pozwala na nie tylko szukanie kompromisu, ale także toczenie sporów bez wzajemnej wrogości czy wzrastające poczucie odpowiedzialności zataczające coraz szersze kręgi. Społeczne praktyki, takie jak codzienne wybory, w tym także konsumenckie, edukacja czy obywatelskie nieposłuszeństwo oraz generalnie tworzenie społeczeństwa obywatelskiego, wymykającego się dzięki technologiom kategoriom geograficznym to obszary, na których kultura praw człowieka ma szansę się rozwijać.

Summary

In my thesis, I consider the subject of human rights from the cultural perspective. This outlook allows me to ponder human rights – not as a set of ready-to-use rules for which states and the international community are responsible (I call this a static approach), but as norms for which we are all responsible while negotiating and jointly designing human rights (I call this a dynamic approach). Both from the point of view of law and philosophy, the problem seems to be solved – the statutory law of a given state is responsible for human rights and/or these rights are innate, result from god's will, human nature or human mind. This view of human rights prevents their development, which is in the interest of all of us. Human rights are guarantees that are ultimately intended for all people and protect their freedom, dignity and subjectivity. A dynamic approach to human rights allows for the creation of a culture of human rights, which, as I am trying to argue, is already happening. The Western concept of human rights is primarily responsible for the culture of human rights, however, globalization makes certain norms of conduct, or at least the need for them, not only universal, but also very urgent.

The thesis has five chapters. In the first chapter, I outline the context for further considerations. I focus on the contemporary experience of the Western man, which consists of globalization, the growth of liberal democracy and risk as a category that brings with it new types of threats related to technological development. The second chapter is a legal perspective. In it, I briefly tell the history of human rights and reconstruct the dispute between natural law supporters and legal positivists over the basis of validity. An illustration of their polemic is the Jerusalem trial of Adolf Eichmann, which exposed the weaknesses of both natural and positive law. The chapter closes with the events taking place after World War II, including attempts to create a new post-war order, in which the Universal Declaration of Human Rights, established in 1948, plays a large role. The third chapter presents a philosophical perspective. I search in it for the philosophical roots of human rights. I find them in the first ethical intuitions of ancient philosophers, in the norms of Roman law and in Christian thought, in which the dignity of the human person is very important. I reconstruct the projects of contractualists proposing a social contract, in which I see the seeds of later supranational arrangements, including, above all, international law, of which human rights are a part. I also present selected contemporary philosophical proposals towards regulations regarding mutual respect despite differences. These are the philosophy of dialogue, communitarianism and deliberation postulated by Jürgen Habermas. The fourth chapter is about human rights controversies. In its first part, I summarize the previous considerations and point out the shortcomings of the legal and philosophical perspective. I also focus on problems related to the Western concept of human rights itself, on

the obstacles to the discussion of these rights, and on the West's pretensions to speak on behalf of culturally diverse communities. In the second part of the chapter, I use the metaphor of the wall and war to point to the problem of implementing and enforcing the concept of human rights in practice. I tell here about the situation of migrants, refugees and stateless people, as well as about people affected by a humanitarian catastrophe, who are helped (or not) by the United Nations and non-governmental organizations. The last, fifth chapter is a proposal to frame human rights in a dynamic perspective, in which the responsibility for human rights rests with each of us. It is also an opportunity to build a culture of human rights, which we are already dealing with. This is supported by post-material values, which are increasingly important for representatives of societies no longer struggling with poverty, agonism, which allows not only to seek a compromise, but also to argue without mutual hostility, or a growing sense of responsibility that spreads to ever wider circles. Social practices, such as everyday choices including consumer issues, education or civil disobedience, and generally the creation of a civil society that, thanks to technology, escapes geographical categories, these are the areas where the culture of human rights has a chance to develop.

Post scriptum

Niestety, nie zdążyłam spotkać profesora Wiktora Osiatyńskiego. Chciałam jednak zaznaczyć rolę jego myśli dla powstania niniejszej pracy. W tym celu pozwolę sobie zacytować list, jaki Wiktor Osiatyński zwykł dołączać do poprawionych egzaminów z kursu na temat praw człowieka swoim studentom i studentkom:

Drogi Studencie,

Przyjmij gratulacje z okazji pomyślnego ukończenia kursu praw człowieka. Mam nadzieję, że będziesz umiał dochodzić swych praw oraz szanować i chronić prawa innych. Mam też nadzieję, że będziesz potrafił odróżnić sytuacje, w których twoje prawa powinny wysunąć się na czoło, od tych, w których powinny zejść na dalszy plan przywoływane tylko w razie konieczności. A oto niektóre wskazówki.

Bądź świadomy swoich praw – i mechanizmów ułatwiających ich wykorzystanie – ilekroć stajesz w obliczu przymusu państwa. Lecz jako obywatel i wyborca staraj się wyważyć te interesy i pragnienia, których winny chronić prawa, z tymi, które dopuszczają kompromis w procesie wyznaczania celów publicznych. Pamiętaj, że twój udział w takich kompromisach, nawet jeśli ponosisz pewną cenę, czyni społeczeństwo lepszym. W relacjach, w które angażujesz się jako członek społeczeństwa i różnych mniejszych grup społecznych, szukaj cierpliwie równowagi między twoimi prawami a obowiązkami i wszystkimi innymi mechanizmami zwiększającymi wzajemne zaufanie i szacunek między tobą a innymi.

W relacje prywatne wchodź z nadzieją, zaufaniem i odrobiną ostrożności. Nie rezygnuj pochopnie z praw. Ale kiedy nawiądziesz z kimś osobiste więzi, zapomnij o swoich prawach. Pamiętaj – nie rezygnujesz z nich. Twoje związki będą bogatsze, jeśli oprzesz je na przyjaźni, miłości, dawaniu i przebaczeniu. Jeśli jednak zostaniesz zdradzony i wykorzystany, nie wahaj się sięgnąć znów po swe prawa. Jesteś wolnym człowiekiem, a nie niewolnikiem swej rodziny i przyjaciół.

W poszukiwaniu sensu i dążeniu do szczęścia traktuj swoje prawa i wolności jako teren działania, lecz w razie potrzeby także jako odskocznnię ku duchowości, którą wybierzesz, wartościom, które cenisz, zobowiązaniom, jakie podejmiesz. Nie próbuj być męczennikiem, praktykuj jedynie zdrową samodyscyplinę. Myśl o swym szczęściu, lecz i o swoich ograniczeniach. Niech prawa innych służą ci jako miara własnego samoograniczenia. Staraj się nie naruszać praw innych, nawet jeśli oni praw takich nie uznają, chyba, że działasz w uzasadnionej samoobronie.

Kiedy rozważasz reguły, wartości i zasady, staraj się dostrzec różne instrumenty służące różnym celom. Nie próbuj używać prawa jak wytrycha, który otworzy ci wszystkie drzwi. Prawa są bardzo ważną zdobyczą ludzkości. Nie bierz udziału w ich nadużywaniu ani nie zachęcaj do pochopnego ich stosowania, by się nie zdewałuowały i nie popadły w zapomnienie.

Twój wdzięczny nauczyciel,

Wiktor Osiatyński¹⁰⁸³

– Dziękuję!

¹⁰⁸³ Wiktor Osiatyński, *Prawa człowieka ...*, op. cit., s. 329-330.

Bibliografia:

książki:

- Agamben Giorgio, *Homo sacer*, przeł. Mateusz Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Appadurai Arjun, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005.
- Arendt Hannah, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. Adam Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Arendt Hannah, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Gringerg, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Arendt Hannah, *Między czasem minionym a przyszłym*, Mieczysław Godyń, Wojciech Madej, Aletheia, Warszawa 1994.
- Arendt Hannah, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, Wojciech Madej, Mieczysław Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Arendt Hannah, *Polityka jako obietnica*, Wojciech Madej, Mieczysław Godyń, Prószyński i S-ka, Kraków 2005.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przeł. Henryk Podbielski, PWN, Warszawa 2001.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Polska Akademia Nauk, Warszawa 1956.
- Aureliusz Marek, *Rozmyślenia*, przeł. Piotr Domański, Bellona, Warszawa 1988.
- Bała Paweł, Wielomski Adam, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Fijorr Publishing, Chicago-Warszawa 2008.

- Baniak Józef (red.), *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, UAM Wydział Teologiczny, Poznań 2002.
- Bar Joanna, *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994-2012*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.
- Bar Joanna, *Rwanda*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2013.
- Baran Bogdan, *Filozofia dialogu*, ZNAK, Kraków 1991.
- Barber Benjamin, *Strong Democracy. Participatory politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 1984.
- Barendrecht M, de Langen M, *Legal Empowerment of the Poor: Innovating Access to Justice* [w:] J. de Jorrit, R. Gowher (red.), *The State of Access. Success and Failure of Democracies to Create Equal Opportunities*, Washington, DC: Brookings Institution Press 2009.
- Barker Chris, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. Agata Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Baszkiewicz Jan, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat: mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993.
- Bauman Zygmunt, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Bauman Zygmunt, *Etyka ponowoczesna*, Aletheia, Warszawa 2012.
- Bauman Zygmunt, *Europa niedokończona przygoda*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Bauman Zygmunt, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Bauman Zygmunt, *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 2004.

- Bazylers Michael (red.), *Holocaust Denial and the Law*, Oxford Academic Books, Oxford 2016.
- Beck Ulrich, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. Stanisław Cieřła, SCHOLAR, Warszawa 2004.
- Besteman Catherine, Gusterson Hugh (ed.), *Why America's Top Pundits Are Wrong: Anthropologists Talk Back*, University of California Press 2005.
- Bloch Natalia, *Wszyscy jesteřmy migrantami. (Od)zyskiwanie pamięci migracyjnej*, Centrum Kultury Zamek, Poznań 2016.
- Brague Remi, *Europa droga rzymska*, przeł. Wiktor Dłuski, Teologia Polityczna, Warszawa 2012.
- Brecht Arnold, *Political Theory. The Foundations of XXth Century Political Thought*, Princetown, Princetown, 1959.
- Bruder Jessica, *Nomadland: Surviving America in the Twenty-First Century*, W.W. Norton & Company, New York City, 2017.
- Buber Martin, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. Jan Doktor, Wydawnictwo Znak, Warszawa 1991.
- Butler Judith, *Ramy wojny*, przeł. Agata Czarnaćka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009.
- Böckenförde Ernst Wolfgang, *Wolność – państwo – Kościół*, przeł. Paweł Kaczorowski, Grzegorz Sowinski, ZNAK, Kraków 1994.
- Cała Alina, Węgrzynek Hanna, Zalewska Gabriela, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2000.
- Chamraczuk Michał, Janusz Balicki, (red.), *Wokół problematyki migracyjnej. Kultura przyjęcia*, Międzyinstytutowy Zakład Badań nad Migracją, Warszawa 2013.

- Chollet Mona, *Tyrania rzeczywistości*, przeł. Anastazja Dwulit, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2013.
- Čolović Ivan, *Balkany – terror kultury*, przeł. Magdalena Petryńska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2007.
- Davies Norman, *Europa – między Wschodem a Zachodem*, przeł. Bartłomiej Pietrzyk, Znak, Kraków 2007.
- Dąbrowska-Nowacka Alicja (red.), *Jaka wspólnotowość Polaków w XXI wieku?*, Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Gdańsk 2010.
- Denzin Norman, Lincoln Yvonna, *Metody badań jakościowych*, Krzysztof Podemski (red.) Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Donnelly Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, NY: Cornell University Press, Itaha 1989.
- Drakulić Slavenka, *Oni nie skrzywdziliby nawet muchy. Zbrodniarze wojenni przed trybunałem w Hadze*, przeł. Jakub Szacki, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2006.
- Drozda Jacek, *Opór kulturowy między teorią a praktykami społecznymi*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015.
- Dunn L.C., Klineberg Otto, Levi-Strauss Claude (red.), *Rasa a nauka*, przeł. Janina Dembska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Dunne Tim, Wheeler Nicholas J. (red.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge 1999.
- Dworkin Ronald, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. Tomasz Kowalski, PWN, Warszawa 1998.
- Dworkin Ronald, *Imperium prawa*, przeł. Jan Winczorek, PWN, Warszawa 2006.
- Dziadzio Andrzej, *Powszechna Historia Prawa*, PWN, Warszawa 2012.

- Dziamski Grzegorz, *Kulturoznawstwo czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016.
- Elzenberg Henryk, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Naukowe im. Mikołaja Kopernika, Toruń 1994..
- Etzioni Amitai, *Aktywne społeczeństwo. Teoria procesów społecznych i politycznych*, przeł. Stanisław Burdziej, NOMOS, Kraków 2012.
- Etzioni Amitai, Ehrensaft Phillip (red.), *Anatomies of America. Sociological Perspectives*, Macmillan, London-New York, 1969.
- Feinberg Joel, *A Postscript to the Nature and Value of Rights* [w:] Bandman Elsie L., Bandman Bertram (red.), *Bioethics and Human Rights*, Brown and Company, Boston 1978.
- Filek Jacek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, ZNAK, Kraków 2003,
- Floyd James Davis, *Society and the Law*, Greenwood, Westport 1978.
- Foucault Michael, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Vintage, New York City 1980.
- Freeman Michael, *Prawa człowieka*, przeł. Marcin Fronia, Sic!, Warszawa 2007.
- Fukuyama Francis, *Koniec historii*, przeł. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Fuller Lon Louis, *Moralność prawa*, przeł. Stefan Amsterdamski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Gadacz Tadeusz, *Historia filozofii XX wieku*, Kraków, Wydawnictwo Znak 2009.
- Gaddies John Lewis, *Zimna wojna. Historia podzielonego świata*, przeł. Bartłomiej Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

- Gawin Magdalena, Markiewicz Barbara, Nogał Agnieszka, Wonicki Rafał, *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.
- Geertz Clifford, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2003.
- Gelberg Ludwik (red.), *Prawo międzynarodowe i historia dyplomatyczna. Wybór dokumentów*, PWN, Warszawa 1960.
- Giddens Anthony, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa 2006.
- Giddens Anthony, *Runaway World. How Globalisation is Reshaping Our Lives?*, London: Routledge 1999.
- Gierszewski Zbigniew, *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego Melville'a Herskovitsa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000.
- Golka Marian, *Cywilizacja. Europa. Globalizacja*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999.
- Gordon Lauren Paul, *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998.
- Gosset Thomas F., *Race. The History of an Idea in America*, Southern Methodist University Press, Dallas, 1963.
- Goździak Elżbieta M., *Human Trafficking as a New (In)Security Threat*, Palgrave Macmillan, 2023.
- Grunberger Richard, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, przeł. Witold Kalinowski, Znak Literanova, Kraków 2022.

- Guba Egon, *The alternative paradigm dialog* [w:] Guba Egon (red.), *The paradigm dialog*, Newbury Park, CA: Sage 1990.
- Guggenheim Martin, *What's Wrong with Children's Rights*, Cambridge, MA - London: Harvard University Press, 2005.
- Gulczyński Mariusz, *Nauka o polityce*, Almamater, Warszawa 2007.
- Haber Grzegorz (red.), *Prawa człowieka w perspektywie globalnego rozwoju*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.
- Habermas Jürgen, *Faktyczność i obowiązki*, przeł. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, SCHOLAR, Warszawa 2005.
- Habermas Jürgen, *On the Pragmatics of Social Interaction Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 1984.
- Habermas Jürgen, *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*, przeł. Andrzej Kaniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014.
- Habermas Jürgen, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. Wanda Lipnik, Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Habermas Jürgen, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. Andrzej Kaniowski, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Habermas Jürgen, *Uwzględniając Innego*, przeł. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Hadot Pierre, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. Piotr Domański, Antyk, Kęty 2004.
- Hall Stuart, *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity* [w:] D. Morley i D.K. Chen (red.), *Stuart Hall*, Routledge, London 1996.

- Hall Stuart, *The Work of Representation* [w:] *Representations*, London i Thousand Oaks, CA: Sage, London 1997.
- Hart Herbert, *Pojęcie prawa*, przeł. Jan Woleński, PWN, Warszawa 1998.
- Hart Herbert, *Positivism and the Separation of Law and Morals* [w:] *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford 1988.
- Hart Michael, Negri Antonio, *Imperium*, przeł. Adam Kołbaniuk, Sergiusz Ślusarski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005.
- Havel Vaclav, *Siła bezsilnych i inne eseje*, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2011.
- Helmholtz R.H., *Fundamental Human Rights in Medieval Law*, The University of Chicago, 2001.
- Hobbes Thomas, *Elementy filozofii*, przeł. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1956.
- Hobbes Thomas, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
- Hume David, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przeł. Teresa Tatarkiewicz, PWN, Kraków 1955.
- Hume David, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. Michał Filipczuk, Tomasz Teszner, Wydawnictwo Zielona Sowa, Warszawa 2005.
- Hunt Lynn, *Inventing Human Rights. A History*, W.W. Norton & Company, New York-London, 2007.
- Huntington Samuel, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. Hanna Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2004.
- Hutton Christopher M., *Mother-tongue fascism, race and the science of language*, Routledge, Londyn 1999.

- Ickiewicz-Sawicka Magdalena, Machul-Telus Beata, Markowska-Manista Urszula, Nijakowski Lech M. (red.), *Krwawy cień genocydu – część II. Ludobójstwa – pamięć, dyskurs, edukacja*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2017.
- Inglehart Roland, Christian, *Christian Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Ishay Micheline R., *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Berkeley 2004.
- Jaremczuk Edward Janusz (red.), *Migracje i kryzys uchodźcy w Europie – rzeczywistość i wyzwania*, FNCE, Poznań 2017.
- Jawłowska Aldona, *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.
- Jaworowska Mirosława, *Polityka życia młodego pokolenia przełomu wieków XX i XXI*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Jeager Wilhelm, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, ALTHEIA, przeł. Marek Plezia, Henryk Bednarek, Warszawa 1964.
- Jonas Hans, *Zasada odpowiedzialności*, przeł. Marek Klimowicz, PLATAN, Kraków 1995.
- Kamela Paweł, *Prawo i moralność w koncepcjach H. L. A. Harta*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008.
- Kant Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałeccki, PWN, Warszawa 1984.
- Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mścisław Wartenberg PWN, Warszawa 1984.

- Kant Immanuel, *Wieczny pokój*, przeł. Józef Mondschein, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1992.
- Kapuściński Ryszard., *Ten Inny*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2006.
- Keohane Robert O., Holzgrefe Jeff L. (red.), *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal and Political Dilemmas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Klemme Heiner F., *Immanuel Kant. O porządku*, przeł. Mirosław Żelazny, Wydawnictwo Comes, Toruń 1995.
- Kłoczkowski Jan Andrzej, *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań, 2005.
- Kłosowicz Robert, *Państwa dysfunkcyjne i międzynarodowe wysiłki zmierzające do ich naprawy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- Kojder Andrzej (red.), *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane*, PWN, Warszawa 1985.
- Kołakowski Leszek, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990.
- Kostyszak Maria (red.), *Filozofia egzystencjalna – wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1989.
- Kozyr-Kowalski Stanisław, *O ideologii*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Poznań 1982.
- Krąpiec Mieczysław, *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.
- Kuligowski Waldemar, *Antropologia współczesności*, Universitas, Kraków 2007.
- Kuźma Inga, Desperak Izabela (red.), *Kobiety niepokorne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015.
- Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, PWN, Warszawa 1984.
- Lauren Paul Gordon, *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, The University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 1998.

- Lemkin Raphael, *Acts Constituting a General (Transnational) Danger Considered as Offence Against The Law of Nations*, 1933.
- Lesińska Magdalena, Okólski Marek (red.), *30 wykładów o migracjach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2023.
- Lévinas Emmanuel, *Etyka i Nieskończony*, przeł. Bogna Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992.
- Lévinas Emmanuel, *Całość i Nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas Emmanuel, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. Małgorzata Kowalska, Znak, Kraków 1994.
- Lipstadt Deborah, *Proces Eichmanna*, przeł. Maciej Antosiewicz, Wielka Litera, Warszawa 2012.
- Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Zbigniew Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Locke John, *List o tolerancji*, przeł. Leon Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.
- Łojewska-Krawczyk Marta, *Odpowiedzialność centralną kategorią aksjologiczną współczesności*, Ośrodek Nauk Społecznych Politechniki Warszawskiej, Warszawa 1996.
- MacIntyre Alasdair, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- Main Izabella, Czerniejewska Izabela (red.), *Uchodźcy. Teoria i praktyka*, Stowarzyszenie „Jeden Świat”, Poznań 2008.
- Malendowski Włodzimierz (red.): *Zbrojne konflikty i spory międzynarodowe u progu XXI wieku*. Wrocław 2003.
- Maślanka Tomasz, *Kontrkultura*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017.

- Maślanka Tomasz, Wiśniewski Rafał (red.) *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015.
- Mazurek Franciszek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- McCormick Peter James, *Social Contract and Political Obligation: A Critique and Reappraisal*, New York 1987.
- McLuhan Marshall, *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, przeł. Andrzej Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017.
- Meier Christian, *Od Aten do Auschwitz*, przeł. Anna Artwińska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013.
- Mik Cezary, *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1992.
- Mill Stuart John, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. Amelia Kurlandzka, Maria Ossowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2006.
- Mouffe Chantal, *Paradoks demokracji*, przeł. Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, Andrzej Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław, 2005.
- Nelson Leonard, *System of Ethics*, Yale University Press, New Heaven 1956.
- Nussbaum Martha C., *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Łukasz Pawłowski, Biblioteka Kultury Liberalnej, Warszawa 2016.
- Nussbaum Martha C., *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. Astrid Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

- Ochman Andrzej, *Od prawa naturalnego do socjologii praw człowieka. Wkład Hanny Waškiewicz do polskiej refleksji nad prawem*, Instytut Nauk o Rodzinie, Opole 2018.
- Orlik Piotr (red.), *Ku źródłom wartości*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2008.
- Orlik Piotr. (red.), *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2000.
- Orłowska Beata A., Leszczyński Paweł A., Rotengruber Przemysław (red.), *Międzynarodowe i lokalne problemy współczesnego świata*, Akademia im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski 2018.
- Orwell George, *Brak tchu*, przeł. Bartłomiej Zborski, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2012.
- Osiatyński Wiktor, *Prawa człowieka i ich granice*, Znak, Kraków 2011.
- Osiatyński Wiktor, *Rzeczpospolita Obywateli*, Wydawnictwo Szklane Domy, Warszawa 2004.
- Ossowska Maria, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970.
- Ossowska Maria, *Podstawy nauki o moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963.
- Othman Norani, *Grounding human rights arguments in nonWest-ern culture: Shari;a and the citizenship rights of women in a modern Islamic state* [w:] J.A. Bauer, D.A. Bell (red:), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Pałubicka Anna, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.
- Pałubicka Anna, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006.

- Petrażycki Leon, *O nauce, prawie i moralności*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- Piechowiak Marek, *Filozofia praw człowieka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.
- Piechowiak Marek, *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*, Peter Lang GmbH, Berlin 2019.
- Piechowiak Marek, Turowski Tomasz (red.), *Szkice o godności człowieka*, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2012.
- Pietrzak Edyta, *Ku globalnemu społeczeństwu obywatelskiemu. Transgresje idei*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2014.
- Platon, *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki, One Presss, Gliwice 2018.
- Polman Linda, *Karawana Kryzysu. Za kulisami przemysłu pomocy humanitarnej*, przeł. Ewa Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.
- Półtorak Magdalena, Topa Iwona (red.), *Powszechny System Ochrony Praw Człowieka. Podsumowanie dekad*, Uniwersytet Śląski, 2018.
- Pulka Zbigniew, *Pojęcie władzy państwowej w prawoznawstwie PRL*, Wrocław 1993.
- Przybyszewski Krzysztof, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010.
- Rand Ayn, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, przeł. Jerzy Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
- Regina-Zacharski Jacek, *Rwanda. Wojna i ludobójstwo*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

- Rifkin Jeremy, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu*, przeł. Ewa Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003.
- Rohter Larry, *Argentina, a Haven for Nazis, Balks at Opening Its Files*, New York Times, New York 2003.
- Rorty Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996.
- Rose Sala Rosa, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, przeł. Zuzanna Jakubowska, Agnieszka Rurarz, Sic!, Warszawa 2003.
- Ross W.D., *The Right and Good*, Oxford 1939.
- Rosling Hans, *Factfulness*, przeł. Monika Popławska, Media Rodzina, Poznań 2018.
- Rossmannith Anna, *Dialogiczna koncepcja prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2019.
- Roszak Theodore, *The Making of Counterculture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, University of California Press, Berkeley 1995.
- Roszak Theodore, *Person-Planet. The Creative Destruction of Industrial Society*, Gollancz, London 1979.
- Rousseau Jean Jacques, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. Wacław Husarski, Ossolineum, Lwów 1955.
- Rousseau Jean Jacques, *Umowa społeczna*, przeł. Antoni Peretiakowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Russell von Liverpool, *Proces Eichmanna*, przeł. Tadeusz Wójcik, Czytelnik, Warszawa 1966.
- Saward Michael, *Demokracja*, Sic!, przeł. Aleksandra Burek, Warszawa 2008.
- Sczaniecki Michał, *Powszechna historia państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Scharma Simon, *Citizens: A chronicle of the French Revolution*, New York, 1989.

- Schleunes Karl A., *From Civil Rights to Civil Death. Dismantling Rights in Nazi Germany*, Cambridge University Press, Washington 2002.
- Schröm Oliver, Röpke Andrea, *Cicha Pomoc dla nazistów. Tajna działalność byłych SS-manów i neonazistów*, przeł. Anna Maria Władyka, Replika, Zakrzewo 2015.
- Sennett Richard, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. Hanna Jankowska, Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2009.
- Shaw Malcolm G., *Prawo międzynarodowe*, przeł. Janusz J. Gojło, Adam Kułach, Andrzej Misztal, Przemysław Nowak, Książka i Wiedza, Warszawa 2006.
- Sitek Bronisław, *Kilka krytycznych uwag o prawach człowieka w kontekście integracji Europy, Człowiek a tożsamość w procesie integracji Europy*. Materiały III Międzynarodowej Konferencji Praw Człowieka, Olsztyn 29-30 maj 2003.
- Singer Peter, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.
- Sipiński Bartłomiej, *Odkrywając podmiotowość z Lévinasem i Marionem*, Orbis Terranum, Poznań 2013.
- Skarga Barbara, *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków 1997.
- Sloterdijk Peter, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. Piotr Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Sontag Susan, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. Jarosław Anders, PIW, Warszawa 1999.
- Stawrowski Zbigniew, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków-Warszawa 2006.
- Strauss Leo, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. Tomasz Górski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969.

- Stawnicka-Zwiahel Elżbieta, *Stworzeni do relacji. Dialogiczne inspiracje Martina Bubera*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Stawrowski Zbigniew, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków-Warszawa 2006.
- Szahaj Andrzej, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Szahaj Andrzej, *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo WERS Bydgoszcz 2001.
- Sztompka Piotr, Kucia Marek (red.), *Socjologia. Lektury*, Znak, Kraków 2006.
- Sztompka Piotr, *Socjologia zmian społecznych*, Znak, Kraków 2005.
- Śpiewak Paweł (red.), *Komunitarianie*, ALETHEIA, Warszawa 2004.
- Środa Magdalena, *Idea godności w kulturze i etyce*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993.
- Tam Henry, *Komunitaryzm. Nowy program polityczny i obywatelski*, przeł. Janusz Grygieńć, Agnieszka Szahaj, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1958.
- Taylor Charles, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Znak, Kraków 2010.
- Thiollet Hélène (red.) *Migranci, migracje*, przeł. Małgorzata Szczurek, Karakter, Kraków 2017.
- Tischner Józef, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Znak, Kraków 2017.
- Tocqueville Alexis de, *O demokracji w Ameryce*, przeł. Barbara Janicka, Marcin Król, Kraków 1996.

- Todorova Maria, *Balkany wyobrażone*, przeł. Magdalena Budzińska, Jan Dzierzgowski, Piotr Szymor, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014.
- Toffler Alvin, *Trzecia fala*, przeł. Wiktor Osiatyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Tokarczuk Olga, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020.
- Toynbee Arnold, *Studium historii*, przeł. Józef Marzęcki, Wydawnictwo PIW, Warszawa 2000.
- Trojanowska-Strzęboszewska Monika (red.) *Unia Europejska w poszukiwaniu swoich granic*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2017.
- Tyszka Andrzej, *Róża wiatrów Europy. O środkowej tożsamości kulturowej*, Warszawa 1999.
- Vasak Karel, *The International Dimensions of Human Rights*, Praeger, Westport 1982.
- Vulliamy Ed, *Wojna umarła, niech żyje wojna. Bośniackie rozrachunki*, przeł. Janusz Ochab, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.
- Walzer Michael, *Moralne maksimum, moralne minimum*, przeł. Joanna Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.
- Walzer Michael, *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, New York 1995.
- Wells Herbert George, *The Rights of Man, or What Are We Fighting For?*, Penguin Books, Harmondsworth, 1940.
- Węclawiak Alicja, Słowiński Marcin (red.) *Kontrkultura. Motywy, manifestacje, dziedzictwo*, Europejskie Stowarzyszenie Kulturoznawcze, Poznań 2018.
- Woleński Jan, *Wykłady o naturalizmie*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.
- Wonicki Rafał, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

- Wood Neal, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, Oksford 1991.
- Wójtowicz Ryszard, *Prawo natury-naturalne w świecie historii i kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2016.
- Wright Georg Henrik von, *Norm and Action. A Local Enquiry*, Routledge & Paul, London 1963.
- Zajadło Jerzy (red.), *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka*, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2008.
- Zajadło Jerzy, *Dylematy humanitarnej interwencji*, Arche, Gdańsk 2005.
- Zajadło Jerzy (red.), *Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa*, C.H. Beck, Warszawa 2007.
- Zamojski Jan E. (red.), *Migracje i kultura*, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2006.
- Ziemiński Zygmunt, *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury*, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań 1993.
- Żywucka-Kozłowska Elżbieta, Czekan Dariusz, Bronowska Krystyna (red.), *Prawa człowieka. Wybrane teksty oraz przykłady łamania praw człowieka w świetle danych Amnesty International*, Szczecińska Szkoła Wyższa Collegium Balticum, Szczecin 2010.

artykuły:

- Abramowicz Bartosz, *Teoria Imperium jako teoria (anty)globalizacji* [w:] „Folia Sociologica” 33, 2008.
- Afshari Reza, *On Historiography of Human Rights: Vissions Seens*, „Human Rights Quarterly”, vol. 19., No. 1., 2007.

- Aksiuto Kamil, *Kultura ironiczna w ujęciu Richarda Rorty'ego*, „Political Dialogues” 29/2020.
- Baćłowski Jarosław, *Wola powszechna i jej stabilność według koncepcji J. J. Rousseau*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2012/4, s. 188.
- Barut Arkadiusz, *Od prawa naturalnego do praw człowieka. Ewolucja idei praw naturalnych w europejskiej myśli prawno-politycznej*, „Rocznik Europeistyczny” 5, 2019.
- Barut Arkadiusz, *Prawa człowieka jako ideologia. Przyczynek do analizy współczesnego imaginarium społecznego*, „Political Dialogues” 21/2016.
- Burgess Jan Hermann, *The Road to San Francisco. The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century*, „Human Rights Quarterly”. vol. 14., 1992.
- Brzeziński Dariusz, *Dwie dekady etyki ponowoczesnej. Analiza krytyki i ewolucji etycznej Zygmunta Bauman*, „Studia Socjologiczne” 2008, 3 (190).
- Bukovská Barbora, *Preparing Good. The Unintended Consequences of International Human Rights Advocacy*, „PILI Papers”, No. 3, New York-Budapest: Public Interest Law Institute.
- Chambers Simone, *Deliberative Democratic Theory*, „Annual Review of Political Science” 2003, t. 6.
- Drelich Sławomir, *Krytyka altruizmu w filozofii politycznej Ayn Rand*, „Etyka i Życie Publiczne 10, Solidarność w życiu publicznym”, W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska (red.), Kraków 2021.
- Elias Katarzyna, *Edukacja demokratyczna według Hannah Arendt*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, tom V, 2016, nr 1.
- Gawin Magdalena, *Kto się boi praw człowieka*, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2018, nr 2.

- Grygieńć Jerzy, *Wspólnota responsywna czyli jaka? Komunitaryzm wobec problemu partycypacji politycznej*, „Prakseologia” nr 158, t.2/2016.
- Grzegorzczuk Anna, *Wszyscy jesteśmy ważni i niezależni. Rozważania o godności Polaków*, „Polityka” 1982, nr. 28.
- Hobsbawm Eric, *Democracy can be bad for you*, „New Statesman”, 2001.
- Höffe Otfried, *Narodowa wioska globalna*, „Tygodnik Powszechny. Katolickie Pismo Społeczno-Kulturalne” nr 11, 18 marca 2001.
- Ignatieff Michael, *The Attack on Human Rights*, „Foreign Affairs”, November-December, Vol. 80, No. 6.
- Jabłońska Iwona, *Rola dialogu w życiu człowieka*, „Kwartalnik Naukowy Fides Et Ratio”, 4(44) 2020.
- Jaskólska Julia., *Treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze” 11, 1998.
- Jelonek Barbara Anna, *Idea umowy społecznej*, „Acta Erasmiiana” t 6, 2014.
- Kania Magdalena M., *Więzenie w Guantanamo jako przykład biopolitycznego paradygmatu globalnej wojny z terroryzmem*, „Polityka wewnętrzna i bezpieczeństwo”, Poliarchia 2(5), 2015.
- Kędzia Zdzisław, *70 lat Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – pomnik czy żywy dokument?*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny”, rok LXXX, zeszyt 4, 2018.
- Klimczyk Joanna, *Kant, sądzenie i tradycja umowy społecznej*, „ETYKA” 40, 2007.
- Kusio Urszula, *Dialog z Innym wywiedziony z filozofii spotkania*, „Edukacja Międzykulturowa” 2020, nr 1(12).

- Kwiek Marek, *Richarda Rorty'ego postmodernistyczny świat ironii*, „Kultura współczesna. Teoria – interpretacje – krytyka”, Anna Zeidler-Janiszewska (red.), nr 1. 1993.
- Łuszczyńska Małgorzata, *Umowa społeczna jako fundament życia zbiorowego*, „Studia Iuridica Lublinesia” 21, 2014.
- Łuszczyńska, Małgorzata, *Umowa społeczna jako przejaw racjonalizmu w refleksji nad państwem i prawem*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, vol. LXV, 2, 2018.
- MacAvaney Sean, Yao Hao-Ren, Yang Eugene, Russel Katina, Goharian Nazil, Oprich Frieder, *Hate speech detection: Challenges and solutions*, „Plos One Journal”, San Francisco 2019.
- Makarewicz Andrzej, *Interwencja humanitarna czy „odpowiedzialność za ochronę”? Uwagi na temat raportu Międzynarodowej Komisji do Spraw Interwencji i Suwerenności Państwowej*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny”, 2003, tom 3, nr 2.
- Nyzio Arkadiusz, *Brytyjskie studia kulturowe a polski strach przed polityką*, „Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39).
- Peno Michał, *Prawna odpowiedzialność z tytułu pełnienia roli społecznej*, „Acta universitatis Lodziensis. Folia Iuridica” 74, 2015.
- Peno Michał, *Sprawiedliwość kary w niesprawiedliwych społeczeństwach – uwagi o nurtach krytycznych w filozofii karania*, „Studia Prawnoustrojowe”, nr 35, 2017.
- Perlikowski Łukasz, *Polityczność i deliberacja – Jürgena Habermasa teoria demokracji*, „Political Dialogues” 20/2016.
- Piechowiak Marek, *Godność w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej – destrukcja uniwersalnego paradygmatu ujęcia podstaw praw człowieka?*, „Themis Polska Nova” 2012/nr 2 (1).

- Pietrzak Edyta, *Polityka radykalna Anthony'ego Giddensa jako propozycja organizacji życia społecznego*, „Civitas Hominibus: rocznik filozoficzno-społeczny” nr 5.
- Pych Anna, *Prawa człowieka w ujęciu Hanny Waśkiewicz*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” 2023.
- Radkowski Andrzej, *Co Tocqueville mówi nam o demokracji – spojrzenie z perspektywy ekonomicznej teorii polityki*, „Societas et Ius”, 20 kwiecień 2018, nr 6.
- Ratman Niru, *Art and Globalisation*, [w:] „Themers in Contemporary Art”, red. G. Perry, P. Wood, Oxford University Press, New Haven, London, 2004.
- Rorty Richard, *Etyka bez powszechnych wartości*, „Etyka” 1998, nr 31.
- Rorty Richard, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie” 200, nr 1-2.
- Rorty Richard, *Prawa człowieka, rozum i uczucia*, przeł. Wojciech Jach, „Odra” 2005 (2).
- Seifert Joseph, *Antropologia praw człowieka*, „Ethos”, 1999, nr 1/2.
- Socha Elżbieta, *Jurysdykcja uniwersalna czy międzynarodowa: rozważania nad relacją międzynarodowych trybunałów karnych do sądów krajowych*, „Kwartalnik Prawa Publicznego” 5/1/2, 2015.
- Stępień Mariusz, *Deklaracja Bangkocka – azjatycki głos w sprawie praw człowieka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia, Sectio K”, vol. XVII, 1, 2010.
- Slovenko Karolina, *Koncepcja polityki życia – jednostka w społeczeństwie: między lokalnością a globalnością*, „Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji”, nr 7-8, 2012-2013.
- Sosenko Kazimierz, *Komunitarianizm i liberalizm. Uwagi w związku z prawami człowieka*, „Prakseologia” nr 158, t.2/2016.

- Sójka Jacek, *Źródła refleksji kulturoznawczej*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka”, nr 2(20)/1999.
- Staniszewski Robert, *Opinia publiczna – teoretyczny sens i zakres pojęcia*, „Studia politologiczne. Studia i Analizy” vol. 25.
- Symonides Janusz, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (po 60 latach od jej przyjęcia)*, „Państwo i Prawo”, 12/2008.
- Szadok-Bratuń Aleksandra, Bratuń Marek, *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego*, „Studia Prawa Publicznego” 2019, nr 3(27).
- Szahaj Andrzej, *O fundamentalizmie i nie tylko*, „Etyka” 1998, nr 31.
- Szymoniczak Joanna, *Działalność humanitarna – niesienie pomocy czy przemysł?*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”, 16.
- Szwed Antoni, *Johna Locke’a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę cuius regio, eius religio*, „Roczniki filozoficzne”, tom LXII, numer 4 - 2014.
- Świerkosz Monika, *Ciała podatne na zranienie. Judith Butler, samozniszczenie i radykalne akty oporu*, „Etyka” 57, 2018.
- Tierney Brian, *Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts 1150-1250*, „History of Political Thought”, vol. 10., No. 4., 1989.
- Tobiasz Marcin, *Deliberacja jako forma wykluczenia*, „Myśl Polityczna. Political Thought” nr 2 (8)/2021.
- Tokarczyk Roman, *Kultura prawa europejskiego*, „Studia Europejskie” (2000), nr 1.
- Waligóra Marcin, *Etyczny projekt Emmanuela Lévinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” nr 6, 2008.
- Waters Macolm, *Human Rights and the Universalisation of Interests*, „Towards a Social Constructionist Approach, Sociology”, 1996, nr 30.

- Węclawiak Alicja, *Postkontrkulturowość*, „Czas kultury. Kontestacje ‘68. Postmodernizm i neoawangarda”, nr 2/2018.
- Wróblewski Jerzy, *Prawo obowiązujące, a „ogólne zasady prawa”*, „Zeszyty Naukowe UŁ”, seria I, zesz. 42, Łódź 1965.
- Wyrębska-Đermanović Ewa, *Hannah Arendt, prawo do posiadania praw i wyzwania współczesności*, „Hybris” nr 48, 2020.
- Wysota Bogumił, *Selektywność interwencji humanitarnych ONZ*, „Refleksje”, nr 23/2021.
- Zalewski Wojciech, *Czy filozofia dialogu jest filozofią nadziei?*, „Edukacja Etyczna”, 2018 (15).
- Zieliński Bogusław, *Balkańska kostka Rubika*, „Wprost” 1993, nr 9 (536).

strony internetowe:

- *O wygaszaniu państwa prawa* – wywiad z prof. Ewą Łętowską i prof. Jerzym Zajadło:
<https://palestra.pl/pl/aktualnosci/arttykul/o-wygaszaniu-panstwa-prawa-wywiad-z-prof.-ewa-letowska-i-prof.-jerzym-zajadlo-rafala-kalukina>
- Democracy Index 2020: In sickness and in health?:
<https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/>
- Oil Market Report – December 2022:
<https://www.iea.org/reports/oil-market-report-december-2022>
- Norges Bank Investment Management:
<https://www.nbim.no/en/>
- Peak Oil News and Message Boards:
<https://peakoil.com/>

- Making the Law work for Everyone:
https://unipsil.unmissions.org/sites/default/files/making_the_law_work_for_everyone.pdf
- Siostra Chmielewska: „Kto nie chce pracować, nie będzie żył na koszt państwa” | 7 metrów pod ziemią:
https://www.youtube.com/watch?v=oRtum7UGtA8&t=1s&ab_channel=7metr%C3%B3w%20pod%20ziemi%C4%85
- *Po co nam Prawa Człowieka?* – Leszek Kołakowski:
<https://wyborcza.pl/7,76842,8794612,po-co-nam-prawa-czlowieka.html>
- Rozmowy z Mistrzem, Leszek Kołakowski o prawach człowieka cz. 1:
https://www.youtube.com/watch?v=HmgzFz7kKdc&ab_channel=kawaoporanku
- Human Rights and Anthropology:
<https://globalchallenges.ch/issue/11/human-rights-and-anthropology/>
- Świat w murach granicznych:
<https://businessinsider.com.pl/wiadomosci/swiat-w-murach-granicznych-zbudowano-w-ostatnich-latach-dluzsze-i-wyzsze-niz-wielki/dn4fegf>
- *Polityka, filozofia i Hannah Arendt. O koncepcji polityczności opartej na wielości* – Edyta Pietrzak:
https://dspace.uni.lodz.pl/bitstream/handle/11089/41240/93-102_Pietrzak.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Journal of Refuges Studies
<https://academic.oup.com/jrs>
- Papież na Lampedusie: Prosimy o przebaczenie za obojętność na los imigrantów ginących na morzu w drodze do Europy – Tomasz Bielecki:

<https://wyborcza.pl/7,75399,14242061,papiez-na-lampedusie-prosimy-o-przebaczenie-za-obojetnosc-na.html>

- Francja wydała Romów:

<https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1508600,1,francja-wydala-romow.read>

- Rusza pierwszy proces za push-backi przeciwko Polsce:

<https://www.rp.pl/cudzoziemcy/art38072521-rusza-pierwszy-proces-za-push-backi-przeciwko-polsce-chca-240-tys-zl>

- Wywózki (push-backi) są niehumanitarne, niezgodne z prawem i opierają się na nielegalnym rozporządzeniu:

<https://interwencjaprawna.pl/wywozki-push-backi-sa-niehumanitarne-niezgodne-z-prawem-i-opieraja-sie-na-nielegalnym-rozporzadzeniu/>

- „Mamy tutaj taktykę push-back”. Adam Bodnar o sytuacji uchodźców na granicy Polski:

<https://natemat.pl/370496,godzina-z-jackiem-adam-bodnar-o-sytuacji-uchodzcow-na-granicy>

- Holandia pozwana za masakrę w Srebrenicy:

<https://wyborcza.pl/7,75399,4201464.html>

- Sąd: Holandia częściowo odpowiada za masakrę w Srebrenicy:

<https://tvn24.pl/swiat/sad-holandia-czesciowo-odpowiada-za-masakre-w-srebrenicy-ra752209-2495464>

- „Rosja zajmuje miejsce w Radzie Bezpieczeństwa ONZ bezprawnie” – twierdzi Ukraina. To prawda?:

<https://oko.press/rosja-zajmuje-miejsce-w-radzie-bezpieczenstwa-onz-bezprawnie-twierdzi-ukraina-czy-rzeczywiscie>

- NATO w Jugosławii i Rosja w Ukrainie – czym się różnią te dwie wojny. A może interwencje humanitarne?:
<https://oko.press/nato-w-jugoslawii-i-rosja-w-ukrainie-czym-sie-roznia-te-dwie-wojny-a-moze-interwencje-humanitarne>
- Sphere Standards:
<https://spherestandards.org/>
- *Sick Woman Theory* – Johanna Hedva:
<https://topicalcream.org/features/sick-woman-theory/>
- Suncokret Center for Community Development:
<https://www.annalindhfoundation.org/members/suncokret-center-community-development>
- Suncokret Gvozd:
<https://www.suncokret-gvozd.hr/>
- Suncokret's Community Center:
https://youth.europa.eu/solidarity/placement/32145_en
- Global Citizenship Education (GCED) UNESCO:
<https://www.unesco.org/en/global-citizenship-peace-education>
- Kuligowski Waldemar, Globalizacja kulturowa, Słowniki Społeczne Ignatianum, t.VII: Globalizacja i współczesność:
<https://slovníkispoleczne.ignatianum.edu.pl/>
- Społeczne Obiegi Wiedzy Akademickiej:
SOWA – Społeczne Obiegi Wiedzy Akademickiej (spoleczneobiegiwiedzy.pl)
- Sztombka Wojciech, *Hansa Jonasa etyka odpowiedzialności:*
11_hansa.pdf (kul.pl)

- Key Writings of Raphael Lemkin on Genocide
<http://www.preventgenocide.org/lemkin/index.htm>
- Most Translated Document
<https://www.guinnessworldrecords.com/world-records/most-translated-document/>
- Godność człowieka jako źródło podmiotowości prawnej i granica władzy
<https://www.edukacjaprawnicza.pl/godnosc-czlowieka-jako-zrodlo-podmiotowosci-prawnej-i-granica-wladzy/>
- Swiss fact: Switzerland first country to consider dignity of animals in constitution
<https://lenews.ch/2016/10/05/swiss-facts-animal-dignity/>
- Kupuj mniej, uwolnij się
<https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,11703629,kupuj-mniej-uwolnij-sie.html>
- Wartime Regulation of Language
<https://germanhistorydocs.org/en/nazi-germany-1933-1945/ghdi:document-5154>
- Hate Speech: Can Words Kill?
<https://www.un.org/en/video/shocking-link-between-hate-speech-and-genocide>

rozprawy doktorskie:

- Gawin Magdalena, *Nowoczesny paradygmat filozofii a prawa człowieka* – rozprawa doktorska
- Olczyk Adam, *Filozofia Leszka Kołakowskiego wobec praw człowieka* – rozprawa doktorska
- Ruchała Sławomira, *Współczesne filozoficzne spory o ugruntowanie praw człowieka* – rozprawa doktorska

akty prawne:

- Dziennik Ustaw – ustawa o cudzoziemcach:

<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20130001650/U/D20131650Lj.pdf>

- Konwencja dotycząca statusu uchodźców sporządzona w Genewie dnia 28 lipca 1951r.:
<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19911190515/O/D19910515.pdf>
- The Bill of Rights: A Transcription | National Archives:
<https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka:
https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf
- Traktat z Lizbony:
<https://www.europarl.europa.eu/about-parliament/pl/in-the-past/the-parliament-and-the-treaties/treaty-of-lisbon>

filmy:

- Green Sam, Siegel Bill, *The Weather Underground* (2002)
- Marczak Michał, *Fuck for forest* (2012)
- Östlund Ruben, *The Square* (2017)
- Žbanić Jasmilla, *Quo vadis, Aida?* (2020)