

# Adam Chmielewski

---

## Prawa człowieka: relatywne czy uniwersalne?

---

Nowa Krytyka 11, 266-272

---

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Adam Chmielewski  
Uniwersytet Wrocławski

### **Prawa człowieka: relatywne czy uniwersalne?**

**Beth Singer: „Pragmatism, Rights and Democracy”. Fordham University Press, New York 1999, ss. xii + 207.**

Deklaracja Praw Człowieka ONZ opiera się na filozoficznym przekonaniu o uniwersalności, absolutności i fundamentalności praw przypisywanych przez tę deklarację każdemu człowiekowi. Jak stwierdza Zdzisław Kędzia (doradca Wysokiego Komisarza NZ ds. Praw Człowieka), „autorzy Deklaracji od samego początku mieli na uwadze prosty, lecz fundamentalny fakt, że prawo człowieka jest prawem, które się posiada po prostu dzięki temu, że się jest człowiekiem, nie zaś na mocy swej przynależności do organizacji państwowej lub grupy etnicznej czy rasowej, ani dzięki tożsamości religijnej. Deklaracja stwierdza, że każdy człowiek na Ziemi ma prawa od momentu narodzin aż do końca swego życia – na tym polega uniwersalność proklamowana w Deklaracji” („Fiftieth Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights. An Interview with Zdzisław Kędzia, by Kazunari Fuji”, [w:] „Soka Gakkai International Quarterly Magazine”. Tokyo, January 1999, s. 9).

W imię tak właśnie zdefiniowanych praw człowieka toczyliśmy niedawno wojnę w byłej Jugosławii, która – jak twierdził Bronisław Geremek – była pierwszą wojną w obronie praw człowieka. Jej skutkiem wszelako, jak obecnie widzimy, jest łamanie praw innych ludzi,

choć skutki te z góry przewidywali sceptyczni komentatorzy międzynarodowej sceny politycznej, traktujący tezę o konieczności obrony praw człowieka w Kosowie – nie bez podstaw – jako ideologiczny pretekst stanowiący usprawiedliwienie dla ukrytych interesów wielkich korporacji finansowych oraz imperialnych aspiracji Stanów Zjednoczonych, głównego aktora tego teatru wojennego.

Nie trzeba bowiem wielkiej przenikliwości, aby zrozumieć, że ktokolwiek powołuje się na uniwersalne człowieczeństwo, w obronie którego staje, chce ubić na tym – jak powiadał Pierre-Joseph Proudhon – własny interes. Carl Schmitt w swoim słynnym eseju o istocie polityczności twierdzi, że pojęcie człowieczeństwa jest szczególnie użyteczne ideologicznie, ponieważ w swej etycznie-humanitarnej postaci zawsze jest konkretnym narzędziem realizacji określonych imperialnych interesów, głównie ekonomicznych. Wiele przykładów świadczących o tym można zaczerpnąć z historii najbardziej – jak powiada Paul Johnson – cywilizowanej rasy, czyli „rasy Anglików”. Użyteczność tego pojęcia, gdy zostanie przechwycone przez najsilniejszego aktora w politycznej grze, polega na tym, że pozwala bez skrupułów odbierać przeciwnikowi, ośmielającemu

się występować przeciwko takiej potędze, jego człowieczeństwo, a w konsekwencji zabrania mu powoływać się na prawa człowieka. Gdyby bowiem naprawdę był w pełni człowiekiem, to nie przeciwstawiałby się „nam”, którzy przecież jesteśmy ludźmi; a skoro się przeciwstawia, to jest wrogiem człowieczeństwa jako takiego i łamie ludzkie prawa, a więc z pewnością nie jest człowiekiem zasługującym na respekt i przyznanie mu nie tylko ludzkich praw, lecz nawet ludzkich cech. Tym samym okazuje się, że deklaratywnie uniwersalistyczna ideologia praw człowieka może w istocie służyć jako narzędzie odczłowieczania tych, którzy nie godzą się z naszą ideą tego, co znaczy być człowiekiem.

O tym, jak ideologia uniwersalnych praw człowieka może w tej samej osobie współwystępować z zawężaniem zakresu pojęcia „człowieczeństwa”, tak aby samemu do niego należeć, a innych spod niego wykluczyć, możemy zrozumieć na znakomitym przykładzie jednego z ojców państwowości Stanów Zjednoczonych, Thomasa Jeffersona – w istocie trudno byłoby o lepszy przykład. Z jednej strony bowiem Ojciec Założyciel był właścicielem niewolników i ich wykorzystywał, z drugiej zaś był głęboko przekonany – jak można o tym przeczytać w Konstytucji Stanów Zjednoczonych – że wszyscy ludzie dzięki swemu Stwórcy posiadają pewne niezbywalne prawa. Nie ma wszelako w tejsze konstytucji innego przekonania Jeffersona, zapisanego w swych wspomnieniach, że mianowicie świadomość Murzynów jest podobna do świadomości zwierząt, ponieważ „uczestniczy ona bardziej w uczuciach niż refleksji”

i – jak twierdził – tę ich cechę należy przypisać ich skłonności do zapadania w sen, gdy się oderwie ich od ich zajęć i gdy nie są zatrudnieni do pracy. Zwierzę, którego ciało jest w spoczynku i które nie myśli, musi oczywiście mieć skłonność do zapadania w sen” (cyt. za R. Rorty: „Truth and Progress”. Cambridge 1998, s. 168).

Naturalnie Jeffersonowi nie mogło przyjść do głowy, że gdyby spędził na plantacji tytoniu swoje kilkanaście godzin, to niewiele energii by mu zostało na oddawanie się humanitarnym, pobożnym czy rasistowskim refleksjom. Gdyby wszelako popracował na własnej plantacji jako własny niewolnik, to być może jego osobiste twierdzenie o uniwersalności praw człowieka nabrałoby dla niego zupełnie innego sensu. (Taką terapię, sprzyjającą głębszemu pojmowaniu niektórych pojęć moralno-politycznych, wypada polecić nie tylko Jeffersonowi, ale i każdemu, kto walczy o prawa człowieka wygodnie usadowiony i wpatrzony w telewizor, pokazujący mu w dowolnej ilości gehennę odartych ze wszystkiego – w tym także ze swych praw – ludzi).

Ów problematyczny, by nie rzec imperialny, absolutyzm praw człowieka jest jednak tylko jednym z co najmniej trzech możliwych sposobów ich rozumienia. Można bowiem, po drugie, uznawać je za mające źródło w decyzji Bożej, który nadał je wszystkim ludziom jednakowo, jak to czynili pierwsi teoretycy praw naturalnych, Pufendorf i Grotius (na marginesie: uniwersalność i absolutność praw w teoriach liberalnych i demokratycznych jest w istocie ateistyczną bądź agnostyczną wersją poprzedniej idei), po trzecie zaś

można je uznawać za niestabilny rezultat społecznej interakcji jednostek, bezustannie wspólnegocjujących moralne zasady ruchu społecznego. Ta ostatnia koncepcja jest dorobkiem filozoficznym pozbawionego złudzeń XX wieku.

Praktyka przestrzegania praw przypisywanych każdej jednostce napotyka liczne dylematy i asymetrie, spośród których wojna w Kosowie jest tylko najświeższym przypadkiem. Sytuacja w *teorii* praw człowieka jest – jak z powyższego widać – równie nacechowana konfliktami, jak sama praktyka ich przestrzegania, ponieważ sytuację w filozofii praw człowieka można bez przesady określić mianem wojny teoretycznej, w której poszczególni autorzy posługują się wszelkiego typu orężem, od najbardziej archaicznego (antycznego w istocie), po najbardziej nowoczesny i wyrafinowany.

Trudno też uznać za przypadek, że zarówno w sztuce prowadzenia wojen prawdziwych, jak i w sztuce prowadzenia wojen filozoficznych, oręż najsilniejszy i najbardziej wyrafinowany znajduje się obecnie w rękach Amerykanów i innych obywateli państw NATO, nawet jeżeli wykorzystywane technologie produkcji oręża wojennego i intelektualnego oraz ich autorzy pochodzą skądinąd. Tę dominację Amerykanów widać także w sferze dyskusji o prawach człowieka.

W eseju pt. „Human Rights” Richard Rorty stwierdza, że „kultura praw człowieka”, w jakiej obecnie żyjemy, nie może się już opierać na tradycyjnym filozoficznym fundamentalizmie, zgodnie z którym człowiek ma określone prawa dzięki temu, że uczestniczy w swoistej „naturze ludzkiej”, odróżniającej istoty

ludzkie od innych zwierząt. Wzywa także własną brać filozoficzną do porzucenia przekonania, że celem pracy filozofa jest zdobycie wiedzy o tej rzekomej istocie ludzkiej, która – gdyby się ją udało uzyskać – pozwoliłaby nam ugruntować idee „niezbywalnych praw człowieka” na niewzruszonym fundamencie. Wskazując na wielką rolę pewnych dzieł literatury w „edukacji sentymentalnej” ludzi, do podjęcia której wzywa filozofów, Rorty ostatecznie dochodzi do konkluzji, że powinniśmy potraktować Kantowskie „Uzasadnienie metafizyki moralności” jako zakładkę na naszych półkach dla książki Harriet Beecher Stowe „Chata wuja Toma”.

Thomas Nagel, inny, również wybitny, choć znacznie mniej głośny filozof amerykański, w swojej recenzji tomu Rorty’ego uznaje ten esej za zgola okropny i wbrew Rortiańskim postmodernistycznym próbom odbrazowania filozofa, staje w obronie aspiracji filozoficznych (przede wszystkim Kanta) do odgrywania pozytywnej roli w świecie społecznym oraz protestuje przeciwko uznaniu filozofów za „pasożytujących ekscentryków, żerujących na wartości dodatkowej wytwarzanej przez społeczeństwo, któremu nie mają nic do zaoferowania”.

Kolejny (tym razem brytyjsko-amerykański) filozof Alasdair MacIntyre, znany jako autor przełomowego dzieła „Dziedzictwo cnoty”, podobnie jak Rorty, uznaje prawa człowieka za puste fikcje. Krytykując Ronalda Dworkina, który broni idei praw człowieka głosząc, iż jakkolwiek faktu istnienia takich praw udowodnić nie można, to nie wynika stąd, że takich praw nie ma, MacIntyre –

skądinąd słusznie – zauważa, iż takiego argumentu można z równym powodzeniem używać dla obrony twierdzeń o istnieniu jednoróżców i czarownic.

Nie można mieć szczególnie wielkich nadziei na to, że w sferze debaty o prawach człowieka kiedykolwiek zapanuje porządek i pokój, jeżeli jednak kiedyś to się stanie, to dokona się to zapewne za sprawą znacznie mniej znanych autorów, takich jak Beth Singer, której najnowsza książka, „Pragmatism, Rights and Democracy”, stanowi podsumowanie jej dotychczasowych długoletnich badań nad zagadnieniem praw człowieka, a zarazem jedno z najklarowniejszych wyjaśnień tego, jakie istnieją możliwe rozumienia praw człowieka, kto jest ich nosicielem, jakie prawa są fundamentalne, jak godzić ze sobą prawa wchodzące we wzajemny konflikt, a przede wszystkim, w jaki sposób istnieją prawa człowieka, jak stają się one możliwe oraz kiedy zaczynają funkcjonować. Książka ta, stanowiąca zbiór ściśle ze sobą powiązanych wspólnym wątkiem esejów, pokazuje także, w jaki sposób można pogodzić obie strony w toczącym się przez ostatnie dziesięciolecie ideologicznym sporze między liberałami i komunitarianami. Osią zaproponowanego przez Beth Singer zawieszenia broni jest właśnie jej demokratyczno-komunitarna koncepcja praw człowieka.

Podobnie jak w poprzedniej książce, „Operative Rights” (Albany 1993), Beth Singer rozwija swoją koncepcję w zgodzie z zasadami filozofii pragmatyzmu, co zbliża ją do neopragmatycznego i niezbyt ortodoksyjnego wyznawcy Deweya, jakim jest Rorty. W początkowych par-

tiach swej książki Singer rozprawia się z najczęstszymi stanowiskami w dziedzinie praw człowieka, a mianowicie z indywidualizmem, aprioryzmem, esencjalizmem i adwersarializmem, a następnie przystępuje do obszernej i precyzyjnej prezentacji koncepcji alternatywnej wobec dominującej tradycji. Twierdzenie, że wszystkie istoty ludzkie są obdarzone niezwykłymi prawami Singer traktuje nie jako stwierdzenie faktu empirycznego, lecz jako ideał wyrażający pewien pożądaný stan moralny. Jakkolwiek bowiem ideał ten jest nośny i sprawczy w pozytywnym sensie, większość ludzi nie ma faktycznie możliwości korzystania z praw przypisywanych im na mocy tego ideału. Na podstawie tego oczywistego spostrzeżenia Singer twierdzi, że prawa są określonymi zasadami społecznymi, które *mogą i powinny* rządzić ludzkim postępowaniem: tam, gdzie one funkcjonują (*are operative*), zasady te są ustanowionymi normami społecznymi. Ponieważ nie istnieją powszechnie uznawane i uniwersalnie obowiązujące normy społeczne, nie ma także uniwersalnych praw: warunkiem istnienia powszechnych praw jest bowiem według Singer istnienie *uniwersalnej wspólnoty normatywnej*, w której pewne prawa-normy funkcjonowałyby (w wyjaśnianiu sensu tego terminu Singer opiera się na rozważaniach George’a Herberta Meada i Johna Deweya).

Singer nie traktuje praw człowieka jako czystych uprawnień wynikających z istnienia pewnych norm: aby uprawnienie (*entitlement*) mogło być prawem (*right*), niezbędne są dwa elementy, a mianowicie, po pierwsze, każdy, kto jest w stanie je posiadać, powinien mieć

możność domagania się tego prawa dla siebie, oraz, po drugie, że szacunek dla danego uprawnienia winien mieć charakter obowiązkowy dla wszystkich, którzy je sobie przypisują. Pierwszy warunek umożliwia odróżnienie prawa od przywileju (*privilege*) czy specjalnych korzyści (*benefits*), drugi natomiast ujmuje logiczny związek między szacunkiem dla prawa oraz samym prawem. „Jakkolwiek mówimy o samych uprawnieniach jako prawach, to z technicznego punktu widzenia prawo jest stosunkiem między uprawnieniem i obowiązkiem; w praktyce oznacza to stosunek między tymi, którzy są w stanie korzystać z danego uprawnienia, a tymi, którzy są w stanie wykazać szacunek dla tego uprawnienia” (s. 152–153). Wzajemna korelacyjność i nierozdzielność uprawnień i szacunku, wiążące każdego członka danej wspólnoty normatywnej, sprawia, że prawa mają charakter wzajemnościowy, nie zaś roszczeniowy (*adversarial*) i jako takie nie mogą stanowić zagrożenia dla jedności tej wspólnoty, lecz jej w istocie sprzyjają.

Kim mogą być nosiciele praw? Wbrew dominującej tradycji, przypisującej prawa wyłącznie pojedynczym istotom ludzkim, Singer twierdzi, po pierwsze, że prawa – tak samo jak same istoty ludzkie – mają charakter ściśle społeczny, po drugie, że prawa przysługują także kolektywom lub zbiorowościom ludzi (np. kobietom jako zbiorowości, w odróżnieniu od kobiet zorganizowanych w określoną wspólnotę czy stowarzyszenie), oraz, po trzecie, prawa przysługują (mogą przysługiwać) różnego rodzaju wspólnotom ludzkim. Wszystkie te twier-

dzenia wynikają z filozoficznego, zasadniczo Kantowskiego przekonania, że uczestniczenie w społecznej instytucji praw wymaga nie tylko rozumienia tego, co oznacza posiadanie określonego uprawnienia i zdolność do szacunku dla (takich samych) uprawnień posiadanych przez innych, lecz także zdolności do uznania obowiązku respektowania praw innych oraz zdolności do nakładania na innych ludzi analogicznego obowiązku. Stwierdzenia te prowadzą Singer do tezy (która może być w opinii niektórych kontrowersyjna), że niemowlęta lub dzieci nienarodzone nie mają praw, choć należy uznawać je za potencjalnych nosicieli praw. Potencjalność ta nakłada na innych obowiązek respektowania ich praw, które staną się ich udziałem po uzyskaniu tożsamości i autonomii społecznej; dopóki wszelako istoty takie nie uzyskają zdolności wymaganych do pełnego uczestnictwa w społecznej instytucji praw, tym, co im przyznajemy, stanowi przywilej, nie zaś prawo. (*Mutatis mutandis*, analogiczne rozważania odnosi Singer do osób, które utraciły zdolności intelektualne i moralne do pełnego uczestnictwa we wspólnotach ludzkich, w tym także do osób zmarłych, nawet one bowiem, a raczej ich dorobek życiowy i ostatecznie powzięte decyzje – ich „ostatnia wola” – winny być i są respektowane przez wspólnoty, w których żyli). Kontrowersje mogą budzić również twierdzenia Singer o istnieniu praw zbiorowych, które przysługują istotom powiązanym wspólną perspektywą oraz praw wspólnot, powstających na mocy podzielanej przez ich członków „postawy uogólnionego innego”. Warunkiem po-

siadania przez określone wspólnoty praw – i skutecznego funkcjonowania takich praw – jest istnienie „szerszej wspólnoty, której normy nakazują szacunek dla nich i dla wszystkich jej podwspólnot i wszystkich ich członków, pojedynczo i zbiorowo” (s. 154–155).

Singer wyróżnia dwa prawa fundamentalne, określane przez nią mianem praw gatunkowych, o których stwierdza, że ze względu na swą naturę i wagę *powinny* funkcjonować w każdej wspólnotcie; są to prawa do *osobistego autorytetu* i *osobistej autonomii*. Prawo do osobistego autorytetu według Singer oznacza, że każdy członek danej wspólnoty winien być uznawany za w pełni prawomocnego i godnego uczestnika procesu współkształtowania norm, w procesie tym zaś powinien mieć możliwość formułowania i wygłaszania swoich osądów. Prawo do osobistego autorytetu nakazuje, aby sąd każdego był brany poważnie przez wszystkich pozostałych członków wspólnoty, co oznacza m.in., że każdy winien być nie tylko samokrytyczny, lecz także winien otwierać się na krytykę ze strony innych. Prawo to, innymi słowy, opiera się nie tylko na sformułowanej przez Charlesa Sandersa Peirce’a zasadzie fallibilizmu, ale także na bliskiej niżej podpisanemu zasadzie egalitaryzmu epistemologicznego: obie te zasady prowadzą do zasady egalitaryzmu moralnego, stanowiącej fundament nowoczesnej demokracji jako systemu społecznego (który należy odróżniać od demokracji jako wąsko pojętego politycznego systemu sprawowania władzy). Prawo do osobistego autorytetu oznacza szczególny rodzaj samodeterminacji, a mianowicie

prawo do formułowania własnych osądów, tj. prawo do refleksji, oceny, zajmowania stanowiska, dochodzenia do decyzji i działania w oparciu o osobiście sformułowane decyzje, nawet jeżeli jest to decyzja o podporządkowaniu się autorytetowi innych – o ile nie dokonuje się to pod przymusem.

Wśród licznych implikacji stanowiska Singer jest m.in. to, że lęk komunitarian, iż bronione przez demokratów i liberałów prawa jednostkowe zagrażają stabilności i integralności wspólnot są nieuzasadnione, ponieważ zarówno tożsamość jednostkowa jak i indywidualne prawa są nierozdzielnie powiązane z członkostwem jednostki we wspólnotcie; w istocie bowiem poza tym fundamentalnym kontekstem społecznym nie mogą istnieć ani prawa jednostek, ani same jednostki o określonej tożsamości, a ich prawa nie mogą efektywnie funkcjonować. Takie ujęcie praw ujawnia także, że nie mają one charakteru roszczeniowego i nie można ich sprowadzić do wzajemnych roszczeń zgłaszanych i egzekwowanych przez egoistyczne (przed- lub społeczne) jednostki, ponieważ są one ostatecznie zasadami regulującymi ruch jednostek we współkonstytuowanej przez nie społecznej przestrzeni moralnej. Okazuje się więc, że komunitarną agitację przeciwko prawom człowieka jako wyłącznej prerogatywie jednostek można uznać za nieporozumienie, ponieważ cała ich argumentacja (zwłaszcza MacIntyre’owska) opiera się za założeniu, że prawa jednostek mogą przysługiwać wyłącznie jednostkom i że mogą one im przysługiwać poza kontekstem społecznym. Gdy jednak zmienimy perspektywę, co proponuje

nam Beth Singer, i uznamy wraz z nią, że prawa przysługują jednostkom (i nie tylko) wyłącznie w kontekście społecznym (wspólnotowym), i że nie mają charakteru absolutnego ani uniwersalnego, otwiera się perspektywa odrzucenia zarówno nieuzasadnionych dogmatów, jak i równie chybionej ich krytyki.

Praca Singer, podobnie jak inne dzieła powstające na gruncie paradygmatu pragmatycznego, dowodzi, że ruch intelektualny zapoczątkowany przez Peirce'a, Jamesa, Meada i Deweya nadal zachowuje potężną siłę inspiracyjną i twórczą. Wywodząca się od Hegla i Rousseau perspektywa społeczna pragmatyzmu pozwala dialektycznie przewycięzać typowe dualizmy i dychotomie, zwłaszcza ideologiczną opozycję między jednostką i wspólnotą, która nadal sprawia wiele zamiętu w skądinąd wyrafinowanych głowach.

Pomijając drobne zastrzeżenia co do niektórych sformułowań Singer (bardzo nieliczne, ponieważ książka pod względem merytorycznym i redakcyjnym została przygotowana wyjątkowo starannie), pozostaje ważka, generalna wątpliwość co do możliwości wcielenia w realne życie zaproponowanej przez autorkę teorii praw człowieka. Wnikliwa i staranna kompozycyjnie teoria ma charakter idealnego postulatu moralnego; realia wszelako bardzo daleko odstają od tego ideału. Odstawanie to ma źródło w dystansie między pragmatyczno-filozoficznymi zasadami rozwiązywania konfliktów społecznych, na których opiera się Singer w swojej teorii, a samą rzeczywistością: „metoda demokracji” Meada polegać ma na Jamesowskim „moralnym

odpowiedniku wojny”; jest ona sposobem wytwarzania społecznej spójności między ludźmi, których nie łączy już wrogość wobec wspólnego wroga: „Moralny odpowiednik wojny można znaleźć w inteligencji i woli odkrycia zarówno wspólnych interesów między rywalizującymi narodami, jak i ustanowienia ich podstawą rozwiązywania istniejących różnic”. Jest to inny sposób na wyrażenie fundamentalnej idei demokratycznej, którą można uznać za metodę „udomowiania różnicy” charakteryzującej każde społeczeństwo. Wszelako każda, nawet demokratyczna, metoda rozwiązywania konfliktów, którą obecnie uznajemy za najlepszą z istniejących, jest systematycznie nieodporna na przechwytywanie jej przez najsilniejszych aktorów sceny politycznej i zaprzęganania jej do pracy na rzecz ich egoistycznych, partyjnych lub imperialnych interesów. Z kolei chroniąca nas przed tym absolutność praw, oparta jedynie na (nieuzasadnionej) moralnej wierze, stanowi źródło siły pozwalającej na przynajmniej symboliczne zabezpieczenie się przed przemocą i przekonywające uzasadnienie dla jej zwalczania. Z drugiej jednak strony rację mają ci, którzy cynicznie odnosząc się do tej wiary ukazują, iż nawet absolutyzm w kwestii praw człowieka może się stawać ideologicznym uzasadnieniem dla realizacji interesów „najsilniejszego”, jak mawiali sofisci.

Wydaje się, że tego problemu nie da się rozstrzygnąć na gruncie żadnej koncepcji teoretycznej. Jest jednak jedną z licznych zasług Beth Singer i jej książki, że ten i inne problemy pozwala jaśniej i wyraźniej sformułować.