

*TOMASZ A. MAKAREWICZ*

Uniwersytet Warszawski

## O PRAWACH CZŁOWIEKA KRYTYCZNIE

Przy okazji amerykańskich interwencji w Serbii, Afganistanie czy Iraku pojawiały się spory o słuszość takich akcji, przy czym zarówno krytycy, jak i zwolennicy amerykańskiej polityki powoływali się na prawa człowieka. Po obu stronach konfliktu pojawiały się bardzo silne argumenty, przypuszczalnie dobrze uzasadnione. Prawo do wolności osobistej, ale i prawo do samostanowienia całej zbiorowości. Prawo do wolności od opresji ze strony państwa, ale i analogiczne prawo do wolności od opresji zewnętrznej. Wreszcie poważne zarzuty ludobójstwa wobec przywódców obu stron - czystki etniczne z jednej, straty spowodowane działaniami wojskowymi z drugiej strony.

Problem ma swoje źródło w kwestii legitymizmu praw człowieka. Dany zbiór przepisów może na przykład dotyczyć tylko na podstawie jakichś solidnych przesłanek - ale to od razu rodzi pytanie o ten sam zbiór przesłanek, na podstawie których można na dobrze określić prawa człowieka. Najlepsze wydaje się uzasadnienie ogólne - takie, aby prawa człowieka stały się zbiorem uniwersalnym, możliwym do przyjęcia przez każde społeczeństwo.

Najprostszym i historycznie najpopularniejszym sposobem byłoby odwołanie się do Absolutu - wystarczy wspomnieć choćby konstytucję amerykańską, gdzie powszechna równość (fundament praw człowieka) jest traktowana jako dar od Boga, zatem jako element wyświeżonego porządku. Założenie to budzi jednak trzy problemy, filozoficzny i dwa praktyczne.

Pierwszy problem praktyczny wychodzi od następującej obserwacji: historia myśli ludzkiej zna bardzo wiele systemów metafizycznych osadzonych na koncepcji Absolutu, ale w większości wzajemnie się one wykluczają. Drugi problem praktyczny wywodzi się z przyjęcia przesłanki, iż bardzo niewiele systemów metafizycznych uwzględniło nasze rozumienie praw człowieka, a w wielu z nich są elementy, które do naszych wyobrażeń o prawach człowieka nie pasują. Nauki Jezusa Chrystusa (nie mam tu na myśli tego, co Chrystus głosił, ale to, co w różnych epokach przypisywali mu Jego wyznawcy) trudno jest pogodzić z prawem własności (np. Kościół katolicki długo nie mógł pogodzić się z lichwą polegającą na wymianie praw do wykorzystywania własności [kapitału - *lex usus*] i wykorzystywaniu owoców tego [odsetek - *lex fructus*]), islam - z prawami kobiet itd. Najbardziej „przyjazny” w tym względzie jest chyba buddyzm, ale trudno oczekiwać od społeczeństw np. Polski, Iranu, Korei Północnej, masowej konwersji.

Problem filozoficzny wiąże się z naszym pojmowaniem Absolutu - skoro ten (przy założeniu jego istnienia) jest ponad wszelkim bytem, jest niepoj-

mowałn niesko czono ci albo jedni , to najprawdopodobniej nie mamy mo - liwo ci dotarcia do i poprawnego zrozumienia Go - a wi c funduj c na nim cokolwiek, na przykład system moralny czy prawny, nie mo emy by pewni, czy istotnie post pujemy 'podług Jego my li'. Co wi cej, Jego domniemany status ontologiczny mo e dawa asumpt do my lenia, e w Jego koncepcji ludzko nie jest elementem istotnym, a czym na kształt drobnego ziarenka. W takim za razie trudno byłoby przyj , e człowiekowi, na mocy owego Absolutu, przysługuj jakie szczególne, warte podkre lenia prawa. Poza tym, nale y zauwa y , e elementem praw człowieka jest wolno wyznaniowa, która nie mo e by uzasadniana przez 'jedynie słuszny system metafizyczny'.

Innym popularnym zało eniem, historycznie wzgl dnie nowym, jest odwołanie si nie do Absolutu, ale do człowieka - jego przekonania, instynktu moralnego, godno ci, *common sense*, albo czego podobnego. Na przykład, ludzie maj prawo do ycia i wolno ci od ciepienia (zatem zakazuje si mordowa innych i zadawa im ból w jakiegokolwiek postaci), ze wzgl du na ich instynkt samozachowawczy. Ten argument bazuje jednak na całkowicie fałszywej przesłance, bo nie jest prawd , e wszyscy ludzie unikaj ciepienia i mierci. S wszak społeczno ci, dla których mier i zadawanie bólu s pozytywn warto ci moraln . Wystarczy wspomnie Normanów, dla których mier na polu walki była jedyn przepustk do za wiatów. Zbycie tego faktu stwierdzeniem, e Wikingowie byli dzikusami, jest nie do przyj cia. Po pierwsze, byli oni lud mi, a wi c ogólna kwantyfikacja 'ludzie unikaj mierci' jest fałszywa. Po drugie, historia wskazuje na ich ogromn rol w kształtowaniu naszych praw człowieka. Szacunek Wikingów do kobiet i republika ska koncepcja tingu (*thing* - staroskandynawskie zgromadzenie wolnych m czyzn decyduj ce o losach plemienia), gdzie wódz był tylko pierwszym spo ród równych wojowników, a nie pomaza cem bo ym, wpłyn ły na model feudalizmu angielskiego, w którym, mimo silnej władzy królewskiej, obywatele nie byli poddanymi pozbawionymi praw.

Mnogo przykładów ludzkich zachowa sprzecznych z optymistyczn wizj natury człowieka mo e prowadzi do konstatacji, e człowiek jest zwierz ciem, które d y do osobistej pomy lno ci (np. do sukcesu reprodukcyjnego) w taki sam sposób, jak inne zwierz ta-po trupach, z pogwałceniem godno ci innych i ich praw. Ale przy takiej interpretacji nasze wn trze nie mo e by traktowane jako uniwersalna podstawa rozwi zywania problemu praw człowieka. (Przeciwnie, prawa człowieka mo na wr cz z tej perspektywy interpretowa jako wiadome ograniczenie zwierzej strony natury ludzkiej.)

Nale y jeszcze rozwa y propozycj pragmatyczn . Prawa człowieka maj si opłaca , bo w respektuj cych je społeczno ciach szcz cie ludzkie jest najwi ksze. Byłoby to w zasadzie podej cie ekonomiczne, gdzie jak

funkcji uyteczności maksymalizuje się, w zależności od rodzaju rozwi-  
zali instytucjonalnych. Należy jednak zdać sobie sprawę z tego, że podejście  
to ma dokładnie takie samo ograniczenie, jak to związane z uzasadnieniem  
poprzez Absolut. Odpowiedni funkcji uyteczności można sformułować  
bardzo różnie - na przykład jako sumę funkcji uyteczności poszczególnych  
członków społeczności. Wówczas tworzone jest takie prawo, aby posz-  
cégólni ludzie mogli być najbardziej szczęśliwi. Ale dlaczego wybieramy  
tak właśnie funkcji uyteczności? Darwinista społeczny mógłby prze-  
cie powiedzieć, że dobre prawo to takie prawo, które gwarantuje ludziom  
przetrwanie, a nie poczucie szczęścia. Problemem jest więc kryterium, wed-  
le którego optymalizujemy - szczęście jednostek, równość jednostek, po-  
myślność państwa, zbawienie jednostek, przetrwanie społeczności, pomysł-  
ność władcy itp. Wyborowi określonych praw człowieka jako rodzaju do  
uzyskania jakiejś wartości (np. szczęścia) musi wprawdzie towarzyszyć od-  
wołanie się do jakiegoś zbioru wartości - absolutnego lub wpisanego w natu-  
rę ludzką. Powstaje więc błędne koło i zawsze wracamy do punktu wyjścia.

Prawa człowieka na ogół zakładają demokratyczny sposób funkcyjono-  
wania społeczności - może więc nasz problem należałoby rozstrzygnąć na  
drodce ogólnego wiatowego referendum? Ale czy takie przedsięwzięcie mia-  
łoby szansę powodzenia? Nie wspominam o konfucjańskiej ideologii do-  
minującej w umysłowości Azjatów, czy plemiennie czarnej Afryki  
(jak tam szanuje się prawa człowieka, wymownie świadczy przykład ple-  
mion Tutsi i Hutu). Spójrzmy na siebie. Europejczycy nie muszą być prze-  
konani, że życie w państwie praw człowieka będzie dla nich stanem opty-  
malnym. Można na przykładzie współczesne i historyczne, gdy miesz-  
kańcy Europy dobrowolnie 'uciekali od wolności' (narodowy socjalizm,  
komunizm, fenomen nacjonalistycznych partii we Francji, Holandii i Au-  
stria, populistycznych na Słowacji, Ukrainie i Białorusi). Godzimy się na takie  
rozstrzygnięcia, że tylko wybrani, a nie masy, są 'mądrzejsi' i mają wi-  
ksze prawo do wolności (politycznej).

Dochodzimy oto do wniosku, że prawa człowieka nie są wartością uni-  
wersalną, a są jedynie naszą wartością, tj. wartością przynależną ludziom  
z pewnego kręgu kulturowego, w określonym czasie historii, że są jednym  
z możliwych modeli społeczeństwa. Dlatego mogą być kształtowane wedle  
naszej woli, naszych przekonań filozoficznych i uznanej hierarchii wartości,  
pozwalając nam budować nasze, dzisiejsze rozumienie świata. Dopiero  
historia oceni, czy nasz model życia zyska uznanie w oczach naszych po-  
tomków i innych kultur. Nie mamy natomiast podstaw by twierdzić, że  
dotyczy on całej ludzkości i jest ponadczasowy.