

Prawa człowieka w kontekstach kulturowych

Krzysztof Przybyszewski

**Prawa człowieka
w kontekstach kulturowych**

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII

POZNAŃ 2010

KOLEGIUM WYDAWNICZE

*Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,
Barbara Kotowa, Anna Pałubicka,
Krzysztof Przybyszewski (sekretarz), Jan Such*

Recenzent

prof. dr hab. Ewa Czerwińska-Schupp

© Copyright by Krzysztof Przybyszewski, 2010

Projekt okładki

Magdalena Rożynek

Redakcja

Izabela Baran

ISBN 978-83-7092-108-8

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c,
tel. 061 829 22 78, fax 061 829 21 47, e-mail: wnifuam@amu.edu.pl
www.staff.amu.edu.pl/~filozof

DRUK: Zakład Graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

RODZICOM ZA MIŁOŚĆ

Spis treści

Wstęp	11
-----------------	----

Część I

POZYTYWIZACJA IDEI PRAW CZŁOWIEKA

Rozdział 1. Idea praw człowieka. Problemy definicyjne	21
1.1. Wprowadzenie	21
1.2. Prawa człowieka a antropologia filozoficzna	25
1.3. Prawa człowieka a prawa podstawowe	27
1.3.1. Indywidualistyczna grupa praw podstawowych	32
1.3.2. Uniwersalistyczna grupa praw podstawowych	35
1.3.3. Konkluzje	36
Rozdział 2. Pierwsza próba pozytywizacji idei praw człowieka	38
2.1. Dwie „wielkie” Deklaracje	38
2.1.1. Problem filozofii o charakterze rewolucyjnym	38
2.1.2. Problem Stwórcy	39
2.1.3. Problem narodu	40
2.1.4. Krytyka zasadności władzy monarszej	42
2.2. Konkluzje. Problem uniwersalności idei praw człowieka w obu Deklaracjach	44
Rozdział 3. Próba uniwersalnej pozytywizacji praw człowieka	48
3.1. Wprowadzenie	48
3.2. Człowiek w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka	49
3.3. Jednostka czy wspólnota?	51
3.3.1. Wymiar indywidualny Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka	55
3.3.2. Wymiar kolektywny Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka	58
Rozdział 4. Regionalne pozytywizacje idei praw człowieka	60
4.1. Wprowadzenie	60
4.2. Prawa człowieka w systemie Rady Europy	62
4.3. Proces Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie/ Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie	72
4.4. Prawa człowieka a Unia Europejska	75

4.5. Prawa człowieka w Organizacji Państw Amerykańskich . . .	80
4.6. Prawa człowieka w Organizacji Jedności Afrykańskiej/ Unii Afrykańskiej	87
4.7. Podsumowanie	92
Rozdział 5. Historyczne ujęcie praw człowieka w kontekście pozy- tywizacji idei praw człowieka	102
5.1. Wprowadzenie	102
5.2. Pierwsza generacja praw człowieka	103
5.2.1. Prawo do życia	103
5.2.2. Zakaz dyskryminacji jako prawo do wolności	105
5.2.3. Prawo do własności	108
5.3. Druga generacja praw człowieka	109
5.3.1. Prawa socjalne	110
5.4. Trzecia generacja praw człowieka	111
5.4.1. Prawo do rozwoju	111
5.5. Krytyka teorii trzech generacji praw człowieka	113

Część II

IDEA PRAW CZŁOWIEKA A ZRÓŻNICOWANY ŚWIAT KULTUR

Rozdział 6. Islam a idea praw człowieka	119
6.1. Konflikt idei praw człowieka z islamem	119
6.2. Znaczenie szariatu	122
6.2.1. Problem racjonalizacji w kulturze islamskiej	126
6.3. Problem fundamentalizmu islamskiego	130
6.4. Powszechna Islamska Deklaracja Praw Człowieka	135
Rozdział 7. Konfucjanizm a idea prawa człowieka	138
7.1. Filozofia Konfucjusza	138
7.1.1. Obowiązki i prawa w konfucjanizmie	141
7.1.2. Konfucjanizm a godność człowieka	144
7.2. Konfucjanizm a Chińska Republika Ludowa z perspektywy praw człowieka	148
Rozdział 8. Hinduizm a idea praw człowieka	154
8.1. Istota hinduizmu	154
8.2. Kastowość według braminów a kastowość według Mahatmy Gandhiego	156
8.3. Gandyzm a prawa człowieka	163

Rozdział 9. Problem idei praw człowieka w kulturach i religiach Afryki	168
9.1. Wpływ religii uniwersalistycznych na animizm	168
9.2. Tradycyjna sprawiedliwość afrykańska jako wyraz kolektywnych praw człowieka	171
9.3. Wpływ kolonializmu na tradycyjne afrykańskie społeczności	175
Rozdział 10. Idea praw człowieka a relatywizm kulturowy	179
10.1. Relatywizm kulturowy a relatywizm etyczny	179
10.2. Problem uniwersalności praw człowieka	182

Część III

IDEA PRAW CZŁOWIEKA A GLOBALIZACJA

Rozdział 11. Globalizacja korporacyjna a prawa człowieka	199
11.1. Pojęcie globalizacji	199
11.2. Globalizacja gospodarcza a prawa człowieka	202
11.3. Nierówny status generacji praw człowieka w epoce globalizacji	207
Rozdział 12. Idea praw człowieka a problem demografii i migracji w dobie globalizacji gospodarczej	214
12.1. Problem „nowej migracji” jako przykład konsekwencjalizmu planetarnego	215
12.1.1. Uniwersalność praw człowieka a migracja o charakterze ekonomicznym	216
12.1.2. Uniwersalność praw człowieka oraz godność człowieka a „migracja kapitału”	219
12.1.3. Migracje ekologiczne i społeczne a prawo do podmiotowości prawnej wobec globalizacji kulturowej	223
12.1.4. Uzyskiwanie praw politycznych w epoce globalizacji na przykładzie zjawiska migracji	227
12.1.5. Problem obywatelstwa w obliczu globalizacji	231
12.2. Prawa człowieka a problem demografii i rozwoju biotechnologii w czasie globalizacji gospodarczej	234
Zakończenie	238
Wykaz skrótów	245
Bibliografia	247
Contents	265
Summary	269

Wstęp

Na początku XX wieku triumf święcił pozytywizm prawniczy, którego idee znalazły podatny grunt w różnego typu dyktaturach. Ideę sprawiedliwości zastąpiono ideą praworządności, wprowadzając prawo, które u swych fundamentów nie miało nic wspólnego z moralnością. Prawo to legitymowało ideologię prowadzącą do czynów, określanych powszechnie jako niegodne człowieka i nakazywało się jej bezwzględnie podporządkować. Przed wybuchem drugiej wojny światowej idea praw człowieka była mało znaczącą ideą, gdyż nawiązywała do koncepcji prawa naturalnego, które – co trzeba zaznaczyć – w tamtym czasie było w regresie. Zdaniem Anny Michalskiej przed 1945 rokiem nie było po prostu sprzyjających warunków, by mogła się narodzić idea międzynarodowej ochrony praw człowieka, a to oznacza, że nie było warunków, by taką ideę przekształcić w normy prawa międzynarodowego¹.

Siła idei praw człowieka i jej ekspansja wiąże się ściśle z doświadczeniem niespotykanego dotąd bólu, okrucieństwa, jakie człowiek wyrządził człowiekowi w trakcie drugiej wojny światowej. Doktryna pozytywizmu prawniczego wzmocniła ustroje totalitarne. Jednym z istotnych celów, jakie ustanowiły sobie ustroje totalitarne, było przeprowadzenie czystek etnicznych we własnym społeczeństwie oraz w społeczeństwach podbitych. Środkiem do osiągnięcia tego celu stały się obozy koncentracyjne, czyli obozy masowej zagłady. Owe wydarzenia drugiej wojny światowej zrodziły pytanie: czy istnieje wspólna moralność wszystkich ludzi. Procesy norymberskie oparte były na przeświadczeniu, że rzeczona wspólna moralność istnieje. W tychże procesach sądzeni byli naziści oskarżeni o zbrodnie ludobójstwa, zbrodnie przeciwko ludzkości, mimo że w ówczesnym prawie międzynarodowym zbrodnie te nie istniały jako kategorie przestępstw. Adwokaci nazistów argumentowali m.in., że ich klienci nie mogą być sądzeni za zbrodnie przeciwko

¹ A. Michalska, *Prawa człowieka w systemie norm międzynarodowych*, Warszawa – Poznań 1982, s. 51.

ludzkości, ponieważ powinna obowiązywać zasada *lex retro non agit* (prawo nie działa wstecz). Międzynarodowy Trybunał Wojskowy nie uznał tejże argumentacji. Stwierdzono mianowicie, że sądzeni hitlerowcy odpowiadają za czyny wynikające z naruszenia prawa naturalnego. Uznano zatem prymat prawa naturalnego nad prawem stanowionym. Przyznano, że moralność i prawo są istotnymi komponentami rzeczywistości międzynarodowej.

Od czasów procesu norymberskiego konsekwentnie następował proces uetycznienia stosunków międzynarodowych poprzez upożytywnienie prawa naturalnego, czyli wprowadzanie idei praw człowieka do prawa stanowionego (O tym traktuje **Część I** niniejszej książki: **Pozytywizacja idei praw człowieka**). Tak powstały współczesne prawa człowieka jako prawa stanowione, która ukonstytuowały się na bazie porozumień międzynarodowych. Powszechnym standardem stało się przywoływanie ich w celu dokonywania legitymizacji i uprawomocnienia podejmowanych w różnych zakątkach świata tzw. interwencji humanitarnych. Jednakże upożytywnienie idei praw człowieka wcale nie oznaczało przyjęcia jednego wspólnego paradygmatu praw człowieka. Powstało wiele różnych interpretacji praw człowieka, a także wiele nowych, konkretnych praw człowieka w danej kulturze. Rodzi to pytanie o zasadność podejmowanych interwencji – zwłaszcza w kontekście występujących różnic kulturowych w różnych zakątkach świata, które zasadniczo wpływają na postrzeganie, rozumienie i interpretowanie praw człowieka (zagadnieniom tym jest poświęcona **Część II** niniejszej książki: **Idea praw człowieka a zróżnicowany świat kultur**).

Obecnie prawa człowieka nie tylko są relatywizowane do kontekstów kulturowych, ale także ulegają zmianom znaczeniowym w wyniku procesu globalizacji (o tym traktuje **Część III** niniejszej książki: **Idea praw człowieka a globalizacja**). Pojawiają się także propozycje ustanowienia takich instytucji i struktur globalnych, które wzmocniłyby ideę praw człowieka. Należą do nich m.in. nowe propozycje ujmowania obywatelstwa w odpowiedzi na zmniejszanie się roli i znaczenia państw narodowych w obliczu procesów globalizacyjnych.

Idea praw człowieka zdominowała współczesne prawo, kulturę oraz życie codzienne zarówno w wymiarze lokalnym, jak i globalnym. Problematyka praw człowieka stała się bardzo istotna dla filozofii, a zwłaszcza dla filozofii politycznej. Profesor Ryszard Legutko nadziwić się nie może znaczeniu tej idei w dzisiejszym świecie: „*Prawa człowieka zaczynają być odrębną filozofią. Usunięto z filozofii politycznej*

metafizykę, religię, tradycję, kulturę, bo wszystkie one zostały uznane za relatywne i konwencjonalne. W rezultacie podstawowym datum politycznym jest jednostka, która mieszka w próżni metafizycznej i kulturowej, ale posiada – nie wiadomo dlaczego – ogromną liczbę uprawnień do różnych rzeczy. (...) Jest to jedna z najdziwniejszych koncepcji w całej historii filozofii politycznej”². Należy zgodzić się z nim, że jest to dziwna koncepcja, ale koncepcja, która mimo swej ułomności, posiada poważne zasługi w poszerzaniu i umacnianiu pokoju na świecie, czynieniu życia bardziej bezpiecznym i wolnym.

W filozofii politycznej przeciwko idei uniwersalności praw człowieka podnosi się trzy zarzuty związane z trzema problemami: legitymizacji, kultury i koherencji³.

Krytycy uniwersalności praw człowieka, posługujący się kryterium legitymizacji, sugerują, że znaczenie, jakie przypisuje się prawom człowieka, podważa status państwowego systemu prawnego z jego jasno sformułowanymi prawami i zasadami ich ochrony, gdyż odwołuje się do pewnych norm prelegalnych, nie wskazując na sposoby ich egzekwowania⁴. Chcą oni, by prawa człowieka były po prostu prawami jednostki zagwarantowanymi w podstawowym państwowym akcie prawnym, jakim jest konstytucja. Samą ideę praw człowieka traktują jako niepoważną, jako mnożenie bytów ponad miarę. Jednakże, wbrew krytykom uznania legitymizacji uniwersalności praw człowieka, obserwuje się usprawnianie i rozwój systemu prawnego praw człowieka wraz z systemem ich egzekwowania. Istotą Części I niniejszej książki jest prezentacja oraz próba filozoficznej i aksjologicznej interpretacji, a także analiza najważniejszych regulacji prawnomiędzynarodowych (np. Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów, Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, Karty Praw Podstawowych, Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka) w dziedzinie praw człowieka. Podstawową literaturę dla zaprezentowania wymiaru prawnego praw

² „Słowa, które nami rządzą. Rozmowa Marcina Mellera z prof. Ryszardem Legutką”, „Rzeczpospolita” z dn. 4 – 5 IX 1993, cyt. za: R. Kuźniar, *Prawa człowieka – prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2002, s. 45.

³ Por. A. Sen, *Rozwój i wolność*, Poznań 2002; a także: K. Przybyszewski, *Uniwersalność praw człowieka pod ostrzałem krytyki*, w: *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, red. L. Koba, W. Waclawczyk, Warszawa 2009, s. 31-46.

⁴ A. Sen, *Rozwój...*, *op.cit.*, s. 245.

człowieka stanowią najistotniejsze dokumenty prawa międzynarodowego, które traktują o tej problematyce.

Uniwersalność praw człowieka bywa kwestionowana ze względu na istniejącą różnorodność współczesnego świata, zwłaszcza w wymiarze kulturowym i religijnym. Skrajni krytycy uniwersalności praw człowieka, odwołujący się do kryterium kulturowego, twierdzą, że idea praw człowieka jest wytworem „kultury zachodniej” i tylko w niej jest obecna. W związku z powyższym, Część II niniejszej książki podejmuje próbę wykazania oddziaływań, znaczenia, możliwego sposobu rozumienia, pojmowania idei praw człowieka w kulturach innych niż zachodnia. Z przyczyn czysto technicznych Część II nie wyczerpuje badanej problematyki. Każdy z jej rozdziałów można rozbudować do rozmiarów odrębnych monografii. Zadanie, jakie sobie stawiam w tej części książki, ogranicza się jedynie do wydobycia najistotniejszych elementów badanej problematyki, gdyż zdaję sobie dobrze sprawę z tego, że zagadnienie praw człowieka w kulturach pozazachodnich zawiera jeszcze wiele aspektów, które wymagają dokładniejszych badań. Prezentacja egzygetycznego kontekstu poszczególnych kultur ma jedynie na celu wydobyc ich zróżnicowanie, po to by odświetlić zasadę różnicowania postrzegania koncepcji praw człowieka w tychże kulturach.

Pod adresem poglądu o uniwersalności praw człowieka formułuje się często zarzut o braku koherencji praw człowieka. Argumentuje się, że w systemie praw człowieka jedne prawa wykluczają inne. Element wykluczania się wzajemnie konkretnych praw szczególnie widoczny jest w epoce globalizacji. Celem Części III jest uświadomienie zagrożeń, jakie wypływają dla funkcjonowania przekonania o uniwersalności idei praw człowieka w wyniku postępującej globalizacji ekonomicznej o charakterze korporacyjnym.

Idea praw człowieka stanowi dzisiaj punkt ciężkości międzynarodowego konsensusu normatywnego. Dlatego warto się nią zająć mimo świadomości niemożności wyczerpania zagadnienia⁵. Można bowiem wydobyć kilka istotnych elementów z nią związanych, które to elementy przyczynią się do owocnej dyskusji nad znaczeniem idei praw człowieka w globalizującym się świecie.

Mysłą przewodnią niniejszej książki jest pytanie: czy idea praw człowieka kreuje i czy rzeczywiście dzieli współczesny świat ludzki

⁵ Wyczerpanie tego tematu wydaje się być zadaniem karkołomnym ze względu na fakt ciągłej jego aktualności i zmieniającej się z dnia na dzień sytuacji na arenie międzynarodowej, a tym samym w szeroko pojętej dziedzinie praw człowieka.

na dwa światy – na świat północy i na świat południa. Dominuje obiegowy pogląd, że idea praw człowieka czyni to w dwóch wymiarach – aksjologicznym i ekonomicznym. Kryterium aksjologiczne dzieli świat na północ (idea praw człowieka jako koncepcja uprawnień) i na południe (idea praw człowieka jako koncepcja powinności). Kryterium ekonomiczne dzieli świat na: biedny świat południa i bogaty świat północy. Biedny świat południa, przyjmując pozycję ofiary wykorzystywanej przez bogaty świat północy, lansuje pogląd, że najważniejsze dla niego jest prawo do rozwoju, a rozwój jest niemożliwy bez zawieszenia części praw człowieka. Przyjmuje zatem założenie o zdeterminowaniu wymiaru aksjologicznego przez rozwój ekonomiczny. Metaforyzując, można powiedzieć tak: bogaty świat północy wysyła anioła (ideę praw człowieka) do świata południa, lecz ten anioł przez biedny świat południa postrzegany jest jako diabeł w anielskiej skórze, mający na celu nowy rodzaj kolonizacji świata południa. Świat południa z kolei wysyła północy komunikat, iż nie chce pozorowanej pomocy, lecz rzeczywistej – w postaci realizacji prawa do rozwoju. Komunikat ten przez świat północy postrzegany jest jako anioł w diabelskiej skórze, który pod pozorem realizacji dobra pragnie realizować zło.

Czytelnik zapewne zauważy, że w niniejszej książce niektóre problemy, zagadnienia i kwestie zostały jedynie zasygnalizowane, czy też skrótowo omówione. Powodem zaistnienia tejże sytuacji jest poddanie ich szerszej analizie w innych moich publikacjach. Do zapoznania się z nimi zachęcam.

* * *

W tym miejscu pragnę podziękować tym, bez których moja wiedza i moje badania dotyczące praw człowieka byłyby o wiele uboższe, a także osobom, bez których niniejsza książka nie miałaby szans zaistnienia.

Szczególne podziękowania kieruję pod adresem Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka, która umożliwiła mi wszechstronny rozwój intelektualny. Dzięki Niej mogłem uczestniczyć w „Warsztatach Dziennikarskich Polis”, które znakomicie prowadziła Halina Bortnowska, a nad którymi patronat objął Ryszard Kapuściński. Dzięki Halinie Bortnowskiej wiem, co znaczy być rzetelnym obserwatorem otaczającego i ciągle zmieniającego się świata. Ryszardowi Kapuścińskiemu zawdzięczam to, że zrezygnowałem z kariery prawnika na rzecz bycia filozofem, o czym się nigdy nie dowiedział. Wystarczyła

jedna Jego uwaga skierowana do mnie: „Pewnie studiujesz filozofię, bo masz takie wnikliwe spojrzenie na omawiane kwestie”.

Po odbyciu studiów magisterskich Helsińska Fundacja Praw Człowieka zaproponowała mi uczestnictwo w prowadzonej przez siebie Szkole Praw Człowieka. Zdobytej w Szkole Fundacji wiedzy na temat problematyki praw człowieka zawdzięczam bardzo dużo. W tym miejscu słowa podziękowania kieruję do dwóch osób: świętej pamięci prezesa Fundacji Marka Nowickiego i Laury Koby. Markowi dziękuję za jego poczucie humoru, zapał i łatwość w upowszechnianiu tak trudnej wiedzy, jaką jest wiedza o prawach człowieka. Laurze nawet nie umiem wyrazić podziękowań, jest po prostu moim dobrym duchem opiekuńczym. Moje związki z Fundacją zaczęły się od Niej, to Ona zaproponowała mi podczas jednego z obozów szkoleniowych dla młodzieży udział w „Warsztatach Dziennikarskich Poliss”, a następnie kilka lat później w Szkole Praw Człowieka.

Dziękuję również Fundacji jako organizacji, bowiem dzięki niej mogę uczestniczyć w programach monitoringowych różnych instytucji, co umożliwia mi nie tylko teoretyczne zdobywanie wiedzy, ale również praktyczne jej wykorzystanie.

Szczególnie wdzięczny jestem prof. zw. Tadeuszowi Buksińskiemu za okazywaną mi życzliwość i cierpliwość. Dziękuję Mu za przekazaną i ciągle przekazywaną wiedzę filozoficzną, jak i za to, że w trudnych dla mnie chwilach nie wątpił w powodzenie mojej pracy badawczej i we mnie. Dużo też zawdzięczam seminariom zakładowym prowadzonym przez Profesora. Obowiązuje na nich paradygmat refleksji krytycznej. Chciałbym z imienia i nazwiska podziękować seminarzystom, których uwagi krytyczne zmusiły mnie do refleksji i skorygowania poruszanych w książce kwestii, a są nimi: dr Dariusz Dobrzański, dr Jarema Jakubowski, mgr Andrzej Nowak, prof. dr Marek Sikora, dr Andrzej Wawrzynowicz.

Osobne i szczególne słowa podziękowania kieruję do osoby, której niestety nie ma już wśród nas. Dziękuję świętej pamięci prof. Andrzejowi Redelbachowi za konsultacje i możliwość uczestniczenia w prowadzonych przez niego seminariach magisterskich dotyczących problematyki praw człowieka. Było to dla mnie nieocenione doświadczenie, dające możliwość uzyskania prawniczego spojrzenia. Jednakże chciałbym zastrzec, iż interpretacje dokumentów prawnych zawartych w niniejszej książce obciążają jedynie autora tejże książki, a nie profesora A. Redelbacha. Interpretacja tych dokumentów poczyniona została w duchu filozoficznym, a nie prawniczym.

Na koniec chciałbym podziękować prof. dr Ewie Czerwińskiej-Schupp, z którą od lat łączą mnie więzi przyjaźni i która zabiegała bardziej niż ja, by ta publikacja się ukazała. Dziękuję Jej za udzielane mi wsparcie tym bardziej, że czyniła to w okresie osobistej tragedii, jaką była śmierć Jej męża. Dziękuję Ci, Ewo, za mobilizację, za troskę o mój dalszy rozwój naukowy jak najserdeczniej. Bardzo je cenię.

Część I

**POZYTYWIZACJA
IDEI PRAW CZŁOWIEKA**

Rozdział 1

Idea praw człowieka. Problemy definicyjne

1.1. Wprowadzenie

Myśliciele, duchowni, prawnicy, badacze nauk społecznych mają do dziś ogromną trudność z precyzyjnym określeniem praw człowieka, mimo faktu coraz powszechniejszego ich obowiązywania. W literaturze przedmiotu występują odmienne próby ich definiowania¹. Najczęściej prawa człowieka były postrzegane przez pryzmat koncepcji praw naturalnych, i tak też starano się je definiować².

Jedną z najwcześniejszych definicji praw człowieka sformułował Thomas Paine, dla którego prawa człowieka to prawa, które przysługują człowiekowi z racji tego, że jest człowiekiem. Uzasadniał swoje twierdzenie w następujący sposób:

„Każde pokolenie jest równe w zakresie uprawnień względem pokoleń je poprzedzających, a to w oparciu o tę samą zasadę, która sprawia, że każda jednostka rodzi się równą jej współczesnym w zakresie uprawnień. (...) Człowiek nie wszedł do społeczeństwa, by stać się gorszym niż był poprzednio, ani po to, by mieć mniej uprawnień niż poprzednio, lecz po to, by znaleźć lepszą ochronę swych [naturalnych] uprawnień. Uprawnienia naturalne

¹ Nie sposób przytoczyć wszystkich prób definiowania praw człowieka. Dla potrzeb tej pracy wybrane zostały tylko niektóre przykłady. Zostały one dobrane w taki sposób, by zaprezentować ujęcia różnych dziedzin humanistycznych: filozofii, teologii, prawa.

² Ksiądz, i zarazem filozof, J. Tischner uważał, że prawa człowieka wskazują na to, co się człowiekowi należy na mocy zasady sprawiedliwości, i z tego powodu prawa człowieka nazywane są prawami naturalnymi, wrodzonymi, niezbywalnymi (człowiek nie może z nich zrezygnować), nienaruszalnymi i wszędzie ważnymi (por. Ks. J. Tischner, *Prawa człowieka z katolickiej perspektywy*, w: *Szkoła praw człowieka. Teksty wykładów*, zeszyt 1, red. E. Łabęcka, Warszawa 1998, s. 30).

człowieka stanowią fundament wszystkich jego uprawnień cywilnych. By precyzyjniej ująć tę dystynkcję, wydaje się koniecznym zaznaczenie jakościowych różnic istniejących między uprawnieniami naturalnymi i cywilnymi. Kilka słów wystarczy, by to wyjaśnić. Uprawnienia naturalne to te, które właściwe są człowiekowi jako człowiekowi (podkr. autora). Tę jakość posiadają wszystkie uprawnienia intelektualne albo uprawnienia myśli, a także wszystkie te uprawnienia, z których jednostka korzysta dla swej własnej wygody lub szczęśliwości, a które nie wkraczają w dziedzinę naturalnych uprawnień innych. Z kolei uprawnienia cywilne to te, które właściwe są człowiekowi jako członkowi społeczeństwa. Każde uprawnienie cywilne posiada fundament w postaci jakiegoś wcześniej przysługującego jednostce uprawnienia naturalnego, do zrealizowania którego we wszystkich przypadkach indywidualna władza jednostki jednak nie wystarcza. Tę jakość posiadają wszystkie te [uprawnienia], które odwołują się do bezpieczeństwa i potrzeby ochrony”³.

Niewątpliwie definicja zaproponowana przez T. Paine’a w dużym stopniu narzuciła paradygmat rozumienia i definiowania praw człowieka. Godny zauważenia jest tutaj fakt, że w koncepcji T. Paine’a występuje rozróżnienie na prawa człowieka (uprawnienia naturalne, które są częścią istotnościową każdego człowieka) i prawa obywatela (uprawnienia cywilne, które nabywa się, będąc członkiem społeczeństwa).

Nowatorstwo późniejszych definicji praw człowieka dotyczyło przede wszystkim ich konkretyzacji, a także prób ich uzasadniania oraz urzeczywistniania. W mniejszym stopniu kwestionowano fakt, że przynależą one każdemu człowiekowi jako istocie ludzkiej.

Warte odnotowania jest natomiast bardziej rozbudowane ujęcie praw człowieka włoskiego myśliciela i dominikanina Francesco Compagnoniego, które ilustruje problem legitymizacji i uzasadniania praw człowieka. Píše on bowiem, że

„...prawa człowieka są «prawami przed- i ponadpaństwowymi»; są wrodzone i niezbywalne; ich ważność nie jest związana z uznaniem lub jego brakiem ze strony państwa; pochodzą one z ponadpozytywnego źródła prawa naturalnego lub boskiego, bądź też – rezygnując z odwołania się do metafizyki – wywodzą się z samego faktu bycia ludźmi. Zaaprobowanie ich w ramach pozytywnego porządku konstytucyjnego państw nie ma zatem funkcji konstytutywnej, a jedynie charakter deklaracyjny”⁴.

³ T. Paine, *Prawa Człowieka*, w: *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka. Księga jubileuszowa rzecznika praw obywatelskich*, t. III, red. J. Zajadło, Warszawa 2008, s. 115-117.

⁴ F. Compagnoni, *Prawa człowieka – geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków 2000, s. 48.

Zwróćmy uwagę, że w tej próbie definiowania zawarty został sprzeciw wobec uzurpacji pozytywistów prawniczych do przywłaszczenia sobie wyłączności do formułowania praw człowieka⁵. W ostatnim cytowanym zdaniu sugeruje się, że władza ustawodawcza nie tworzy praw człowieka – jej zadaniem jest odpowiednio przeformułować wartości na normy prawne każdego porządku prawnego. Francesco Compagnoni stara się prawom człowieka nadać znaczenie aksjomatów etycznych. Zakłada zatem, że prawa człowieka istnieją i obowiązują niezależnie od wyznawanego światopoglądu, czy to religijnego, czy to ateistycznego⁶. Co więcej, uważa, iż owe światopoglądy mogą się „zjednoczyć” w oparciu o uzasadnienie antropologiczne („...rezygnując z odwołania się do metafizyki – wywodzą się z samego faktu bycia ludźmi”).

Z kolei polski znawca przedmiotu, z wykształcenia prawnik Adam Łopatka (współtwórca Międzynarodowej Konwencji Praw Dziecka), proponuje następującą definicję praw człowieka:

„są to uprawnienia, które przysługują każdej jednostce tylko z tej racji, że jest istotą ludzką. Mają one uniwersalny charakter, każdemu przysługują w równym stopniu. Praw tych człowieka nie można pozbawić, choć można uniemożliwić korzystanie z nich. Praw człowieka jednostka nie może się zrzec. Każde prawo człowieka ma u swego podłoża określoną podstawową potrzebę człowieka i ukształtowane przekonanie moralne, że potrzeba ta powinna być zaspokojona, że człowiekowi należy się zaspokojenie tej potrzeby. Podzielenie przez państwo tego przekonania wyraża się w uznaniu określonego prawa”⁷.

Na pierwszy rzut oka zdawać by się mogło, że A. Łopatka podziela stanowisko T. Paine’a czy Compagnoniego. Tak jednakże nie jest, gdyż dalej autor twierdzi: „choć prawa człowieka są najczęściej wywodzone z «natury», to jednak przeciwne są naturalnym instyngtom – wywodzić je należy z «kultury», nie «natury»”⁸. Tym samym Łopatka nie stara się traktować praw człowieka jako swoistego rodzaju praw naturalnych, a proponuje wywodzenie ich z dorobku kulturowego ludzkości.

⁵ Podobną myśl wyraża polski prawnik Cezary Mik, który definiując prawa człowieka, dochodzi wręcz do wniosku, że są to takie prawa naturalne, których państwo nie może ustanawiać, zmieniać, nadawać czy odbierać wedle swego mniemania czy potrzeb, a więc nie może ingerować w sferę ich naturalnego powstania i istnienia (por. C. Mik, *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992, s. 15).

⁶ F. Compagnoni, *Prawa...*, op.cit., s. 142.

⁷ A. Łopatka, *Jednostka – jej prawa człowieka*, Warszawa 2002, s. 9.

⁸ A. Łopatka, *Międzynarodowe prawo praw człowieka*, Warszawa 1998, s. 10.

Spojrzenie A. Łopatki na genezę praw człowieka pokrywa się z myślą Jürgena Habermasa, dla którego prawa człowieka to wytwór dyskursu, mającego miejsce we wspólnocie komunikacyjnej. Wedle Habermasa pojęcie praw człowieka nie jest ufundowane na moralności, lecz jest specyficznym wyrażeniem nowoczesnego pojęcia praw podmiotowych, a więc pojęciowości prawnej⁹. Habermas dochodzi do wniosku, iż prawa człowieka *ze swej istoty* są prawnej natury, a tym, co nadaje im pozór praw moralnych, jest nie ich treść, ani tym bardziej struktura, lecz sens obowiązywania, które wykracza poza porządku prawne państw narodowych¹⁰. Twierdzenie o istnieniu praw człowieka ponad porządkami praw narodowych zbliża stanowisko Habermasa do wcześniej wspomnianego stanowiska Compagnoni. Natomiast odmienne u obu myślicieli jest już usytuowanie praw człowieka. Habermas prawa człowieka sytuuje bliżej prawa (choć również jest przeciwnikiem pozytywizmu prawniczego), zaś Compagnoni prawa człowieka sytuuje bliżej moralności.

Dwa przedstawione powyżej stanowiska w pewnej mierze próbuje pogodzić polski prawnik, Krzysztof Wojtyczek, twierdząc:

„Prawa człowieka są pojęciem, które można odnieść zarówno do płaszczyzny moralnej, jak i do płaszczyzny prawnej. Przez prawa człowieka jako pojęcie moralne rozumie się najczęściej postulaty moralne, mające źródło w godności człowieka, dotyczące ochrony wartości o szczególnym znaczeniu dla rozwoju i samorealizacji jednostki, a w konsekwencji – ukształtowania jej pozycji w społeczeństwie i państwie w sposób zapewniający ochronę tych wartości. Prawa człowieka w znaczeniu prawnym oznaczają złożone struktury prawne ukształtowane przez prawo pozytywne dla urzeczywistnienia zasad moralnych dotyczących miejsca jednostki w społeczeństwie i państwie”¹¹.

Jak z tego pobieżnego przeglądu stanowisk wynika, problematyka praw człowieka niewątpliwie jest obszarem znaczącym we współczesnej filozofii i z pewnością będziemy obserwować jej rozwój. Dotyka ona różnych dziedzin filozofii i zasadniczych sporów w ramach nich prowadzonych. W filozofii prawa jest to spór między pozytywizmem i neopoztywizmem, w etyce jest to spór między uniwersalizmem i relatywizmem, zaś w filozofii polityki jest to spór

⁹ J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, Warszawa 2009, s. 191.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ K. Wojtyczek, *Granice ingerencji ustawodawczej w sferę praw człowieka w konstytucji RP*, Zakamycze 1999, s. 15.

między liberalizmem i komunitaryzmem. Trzy istotne spory, które wyznaczą tok naszych rozważań w niniejszej rozprawie.

1.2. Prawa człowieka a antropologia filozoficzna

Michael Freeman uważa, że pojęcie praw człowieka w dużym stopniu zostało ukształtowane przez prawo, ale podejście prawne jest dzisiaj niewystarczające. Koncepcja praw człowieka jest koncepcją interdyscyplinarną *par excellence*¹². Jest to niewątpliwie trafne spostrzeżenie. Kolejną obok prawa dyscypliną naukową wysuwającą swe roszczenia do podnoszenia problematyki praw człowieka jest filozofia. Warto jest zaznaczyć, że niektórzy badacze, jak np. Anna Michalska, podzielają przekonanie, iż prawo jest wtórne wobec filozofii w przedmiocie praw człowieka. A. Michalska jednoznacznie stwierdza: „*prawa człowieka to rozważania filozoficzne, a nie prawne*”¹³. Nie poprzestając na tym stwierdzeniu, autorka uzupełnia swoją tezę postulatem: prawa człowieka mogą stanowić kategorię socjologiczną, która wymaga wnikliwych badań¹⁴. Osoby zajmujące się badaniem koncepcji praw człowieka powinny przede wszystkim ustalić, jaka koncepcja człowieka przyjmowana jest przez nie, bowiem ów wybór skutkuje odmiennym spojrzeniem na katalog praw przysługujących człowiekowi¹⁵. Zatem A. Michalska proponuje, by przedmiot, jakim są prawa człowieka, był badany przez pryzmat antropologii filozoficznej, bowiem każda koncepcja praw człowieka musi zakładać *explicite* bądź *implicit*e jakąś koncepcję człowieka.

Najbardziej popularną (co nie oznacza, że najmniej kontrowersyjną) z przywoływanych koncepcji, przy prezentowaniu istoty idei praw człowieka, jest koncepcja człowieka wynikająca z filozofii indywidualistyczno-liberalnej, szczególnie oświeceniowej. Człowiek zgodnie z nią dysponuje wolnością autonomicznego decydowania o sobie samym. Stąd podmiotem praw człowieka jest jednostka¹⁶.

¹² M. Freeman, *Prawa człowieka*, Warszawa 2007, s. 20

¹³ Por. A. Michalska, *O pojęciu praw człowieka*, „Państwo i Prawo” 1980, nr 8.

¹⁴ *Ibidem*, s. 12.

¹⁵ Podobnie zresztą uważa M. Krąpiec (por. M. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 146).

¹⁶ Por. A. Łopátka, *Jednostka...*, *op.cit.*, s. 10; a także A. Łopátka, *System międzynarodowej ochrony praw człowieka*, w: *Ochrona praw człowieka w świecie*, red. L. Wiśniewski, Bydgoszcz – Poznań 2000, s. 71.

Omawianą koncepcję najczęściej nazywa się koncepcją zachodnią praw człowieka. Rości sobie ona prawo do bycia uniwersalną. Koncepcja ta oparta jest na trzech aksjomatach¹⁷. Pierwszy głosi, iż nie istnieje władza, która nie byłaby władzą ograniczoną. Drugi aksjomat wynika z pierwszego, gdyż opiera się na założeniu: jeśli każda władza jest ograniczona, to istnieje sfera autonomii jednostki, do której nie powinna mieć dostępu żadna władza. W praktyce mamy do czynienia z władzami, które próbują naruszać bądź naruszają autonomię jednostki. Na jej straży stoi trzeci aksjomat, mówiący o konieczności ochrony przez państwo praw każdej jednostki i prawie jednostki do domagania się tejże ochrony. Katalog praw człowieka powstały w oparciu o indywidualistyczno-liberalną koncepcję człowieka ma umożliwić jednostce prawo do działania w oparciu o własne poczucie moralności, bez konieczności usprawiedliwiania własnych czynów, wyborów, działań.

Koncepcja człowieka wynikająca z doktryny pozytywizmu prawniczego nie jest skłonna przyznać jednostce wolności autonomicznego decydowania o sobie samym¹⁸, przynajmniej nie w takim stopniu, w jakim to czyni filozofia indywidualistyczno-liberalna. W tej koncepcji człowiek mocno osadzony jest w strukturze społecznej i posiada taki obszar wolności, jaki wspólnota społeczna zechce mu przyznać. Zauważmy, że koncepcja pozytywizmu prawniczego rzutowała na powstanie doktryny socjalistycznej praw człowieka. Według tej doktryny źródłem praw człowieka jest prawo stanowione. Odstąpiono w niej zatem od wskazania aksjologicznego źródła praw człowieka¹⁹.

Rozwiązaniem pośrednim między koncepcją indywidualistyczno-liberalną a pozytywistyczno-prawną człowieka wydaje się personalistyczna koncepcja człowieka, ujmująca człowieka jako osobę, a nie jako wyizolowane indywiduum (filozofia indywidualistyczno-liberalna) bądź obywatela (pozytywizm prawniczy). Koncepcja personalistyczna promuje tzw. humanizm integralny, zakładający relację współzależności i wzajemności pomiędzy osobą

¹⁷ W. Osiatyński, *Wprowadzenie do pojęcia praw człowieka*, w: *Szkoła praw człowieka. Teksty wykładów*, zeszyt 1, red. E. Łabęcka, Warszawa 1998, s. 17.

¹⁸ W klasycznym pozytywizmie prawniczym, reprezentowanym m.in. przez J. Austina, identyfikuje się prawo z rozkazem władcy politycznego, zdolnego siłą przymusić podwładnych do przestrzegania prawa (por. T. Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, Poznań 2009, s. 17).

¹⁹ Por. A. Michalska, *Źródła praw człowieka*, w: *Prawa człowieka a policja*, red. A. Rzepliński, Legionowo 1994, s. 63.

i społeczeństwem²⁰. Według personalistycznej koncepcji praw człowieka przyjmuje się, że źródłem praw człowieka i zarazem wartością naczelną jest przyrodzona godność człowieka²¹.

Jesteśmy głęboko przeświadczeni, że badanie problematyki praw człowieka nie może i nie powinno ograniczać się do kwestii antropologii filozoficznej. Z tym przekonaniem zgodziłyby się zapewne Otfried Höffe, który pisze:

„Szeroko rozpowszechniony jest pogląd, że idea praw człowieka powiązana jest z określonym obrazem człowieka. Do «obrazu człowieka» dołącza się jednak dodatek, który nie tylko wypełnia treścią ów «obraz», ale też ogranicza zakres jego ważności: oto jeden obraz człowieka przedstawia się jako żydowski, inny – co prawda spokrewniony z pierwszym, ale jednak zasadniczo różny – jako chrześcijański, trzeci – jako muzułmański, czwarty – z surowym ani, ani – jako ateistyczny, a poza tym jest jeszcze może nowożytny obraz człowieka – indywidualistyczny. W każdym jednak przypadku pojęcie obrazu człowieka zawiera w sobie moment kulturowej relatywizacji”²².

Idea praw człowieka, jeśli chce być uniwersalna, a przecież taka być chce, wykracza poza dotąd przyjmowane i znane założenia koncepcji człowieka. W istocie mamy do czynienia z zupełnie inną sytuacją: zakładana koncepcja człowieka widoczna jest w tzw. prawach podstawowych, które niesłusznie i bez uzasadnienia są rozumiane i postrzegane jako prawa człowieka.

1.3. Prawa człowieka a prawa podstawowe

Współczesny język praw człowieka został wypracowany i ukształtowany w dobie oświecenia, jednakże pewne symptomy idei praw człowieka (czy pewne jej elementy) pojawiły się – jak wskazują Roman Kuźniar czy Marek Piechowiak – już we wcześniejszych epokach²³. R. Kuźniar doszukuje się początków refleksji na temat praw człowieka u Hammurabiego – władcy starożytnej Babilonii. W swoim Kodeksie zdefiniował on władzę królewską jako strażnika

²⁰ Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Warszawa 1981. Zobacz także: E. Nie-syty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques’a Maritaina*, Poznań 2005.

²¹ A. Michalska, *Źródła praw człowieka*, op.cit., s. 63.

²² Por. O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 96-100.

²³ Por. R. Kuźniar, *Prawa człowieka – prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2000; M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999.

sprawiedliwości, która ma chronić słabych przed silnymi²⁴. Inny badacz problematyki praw człowieka, Hans Hugo Klein, w pracy *Die Menschenrechte: ein Element der europäischen Kultur und des Rechts* twierdzi, że prawa człowieka sięgają swoimi korzeniami starożytności. Oceniając tę tezę, można się spierać o szczegóły²⁵, ale nie budzi ona istotnych wątpliwości, gdyż już stoicy nauczali o wolności woli i stawiali postulat życia w wolności zgodnie z rozumem, podnosząc go do rangi postulatu etycznego²⁶. Z kolei M. Piechowiak bardzo silnie akcentuje wpływ filozofii Tomasza z Akwinu na ukształtowanie się idei praw człowieka – filozofia ta zalecała dostosowanie prawa stanowionego do prawa naturalnego. W literaturze przywołuje się również następujące akty, znamionujące narodziny idei praw człowieka, jak np.: *Magna Carta Libertatum* (*Wielka Karta Swobód*) z 1215²⁷, *Habeas Corpus Act* z 1679, *Bill of Rights* z 1689, w których

²⁴ Podobnie czyni K. Rogaczewska w artykule *Prawa człowieka i obywatela do Wielkiej Rewolucji Francuskiej*, w: *Historia i filozofia praw człowieka*, red. A. Florczak, B. Bolechowa, Toruń 2006, s. 7-33.

²⁵ Przypomnijmy, że w starożytnej Grecji nie dokonywano rozróżnienia na człowieka i obywatela, tam oznaczało to integralną całość. Dlatego też problematyczne wydaje się twierdzenie, iż w starożytnej Grecji uformowała się idea praw człowieka. Widać to zwłaszcza na przykładzie systemu demokracji ateńskiej; jak zauważa Katarzyna Sójka-Zielińska, tam porządek prawny ustanowiony przez samych obywateli był jedynym „władcą” – *nomos despotes*; wolny Grek – mówiono – słucha tylko ustawy. A współczesna idea praw człowieka zakłada nadrzędność praw człowieka nad porządkiem prawnym. W związku z powyższym należy mówić raczej o pojawiających się elementach, symptomach, które w istotny sposób pomogły w uformowaniu się idei praw człowieka, aniżeli o ukonstytuowaniu się tej idei w tym okresie (por. K. Sójka-Zielińska, *Pojęcie „prawa nadrzędnego” w tradycji europejskiej myśli państwowej*, „*Studia Iuridica*” 2001, nr 39, s. 15).

²⁶ H.H. Klein, *Die Menschenrechte: ein Element der europäischen Kultur und des Rechts*, w: *Kultura i Prawo. Podstawy jedności europejskiej – Kultur und Recht. Grundlagen der europäischen Einheit*, Lublin 1999, s. 158, za: F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 22.

²⁷ Przykładowo, w 1215 roku król angielski Jan zwany „Bez Ziemi” wydał przywilej na rzecz duchowieństwa, feudałów i miast angielskich, jakim jest *Magna Carta Libertatum* (*Wielka Karta Swobód*), zawierający 63 artykuły. W *Wielkiej Karcie Swobód* znalazły się m.in.: prawo do dziedziczenia spadków, gdzie jedynym warunkiem dziedziczenia jest wniesienie przez dorosłego dziedziczącego (a w przypadku niepełnoletności po uzyskaniu wieku dojrzałości) stałej opłaty bez dodatkowych kosztów; gwarancje wolności i swobód dla miast, osad i portów; gwarancje niepodnoszenia w sposób arbitralny świadczeń z tytułu lenna przez podmioty upoważnione; gwarancje stosowania kary wydanej „przez równych” na podstawie legalnych wyroków oraz na podstawie prawa karnego; gwarancje mianowania urzędników państwowych spośród ludzi znających i chcących stosować prawo; prawo wolności handlu na terenie państwa z wyłączeniem kupców kraju będącego w stanie wojny z Anglią. Prawa, czy też raczej przywileje

mowa o wolnościach ograniczonych do wybranych (partykularnych) grup społecznych.

Do czasu oświecenia prawa człowieka funkcjonowały jako swego rodzaju gwarancja przywilejów, a ich status ugruntowany był w feudalnej strukturze społeczeństw. Nie były one zatem faktycznie prawami człowieka *sensu stricto* w znaczeniu nam współczesnym. Oceniając ogólnie, trzeba przyznać, że do okresu oświecenia idea praw człowieka nie została wyartykułowana w postaci spójnej koncepcji praw człowieka²⁸, zaś w okresach poprzedzających oświecenie pojawiały się zaledwie pierwsze zwiastuny mającej się narodzić problematyki, obecne już we wcześniejszych epokach. Jak pisze Hans Maier:

„...w dawnym przedrewolucyjnym społeczeństwie wolność urzeczywistniała się głównie w formach korporacyjnych; nie przysługiwała na równi wszystkim ludziom. Przemiana wolności korporacyjnych w wolność indywidualną była dziełem oświecenia. (...) Inaczej: bycie wolnym i bycie równym nie wiązało się z żadnym abstrakcyjnym pojęciem człowieka, którego uważa się za wolnego i równego, z żadnym ogólnym pojęciem natury ludzkiej, lecz z konkretnymi osobami i grupami osób”²⁹.

Dlatego też należy mówić o pojawieniu się symptomów praw człowieka przed oświeceniem, a nie o samej idei praw człowieka. Zdaniem Tadeusza Buksińskiego, prawa człowieka są dzisiaj klasycznym przykładem praw globalnych – w czasach moderności jako autonomiczne wobec podmiotów politycznych było traktowane prawo natury, posiadające status prawa moralnego lub jurydycznego; w nawiązaniu do niego prawa te uznano za obowiązujące, choć ich geneza i legitymizacja nie do końca jest jasna³⁰.

zawarte w *Magna Carta Libertatum* dotyczyły głównie klasy panującej, a nie wszystkich obywateli.

²⁸ Nawet amerykańska Deklaracja Niepodległości z 1776 roku, posługując się sformułowaniem *all men are created equal*, w rzeczywistości słowo *men* rozumiała bardzo wąsko, tj. jedynie jako mężczyzn. Kilka lat później w 1848 roku podczas zjazdu w Seneca Falls przyjęto Deklarację Uczuć, mówiącą: *all men and women are created equal*. Zjazd ten stał się preludem dla ruchu sufrażystek walczących o prawa wyborcze kobiet, które zostały wywalczone dopiero w 1919 roku, gdy została uchwalona tzw. XIX poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Ciekawostką może być fakt, iż czarnoskórzy mężczyźni w USA otrzymali wcześniej prawa wyborcze (w 1869 roku) aniżeli białe Amerykanki (por. W. Burek, *Równość płci*, w: *Prawa człowieka...*, s. 350).

²⁹ H. Maier, *Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka*, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1999, s. 65-67.

³⁰ Por. T. Buksiński, *Prawo a władza polityczna, op.cit.*, Poznań 2009, s. 285.

Oświeceniowy język praw człowieka³¹ różni się znacząco od współczesnego języka praw człowieka³², choć zauważmy na marginesie, współczesny język praw człowieka został niewątpliwie sformułowany na bazie oświeceniowego. Wszakże już w oświeceniu zakładano pojęcie abstrakcyjnego człowieka: człowieka w ogóle, ale ograniczonego do ram państwowych i będącego właścicielem. To wewnętrzne spięcie, jak zauważa Jan Baszkiewicz³³, oznacza kapitulację „uniwersalnego naturalizmu”³⁴. Widoczna jest ona szczególnie we francuskiej Deklaracji, gdzie prawa człowieka zostały poddane zasadzie legi- centryzmu. Na mocy tejszy zasady nie tylko gwarancje praw człowieka, lecz także rzeczywista treść praw, ich granice, sposób ich wykonywania poddane zostały regulacji ustawowej, konstytucyjnej i zwykłej, chociaż z założenia miały być one uniwersalne i ponadczasowe³⁵. W artykule 11 Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela czytamy: „*Swobodna wymiana myśli i poglądów stanowi jedno z najcenniejszych praw człowieka. Każdy obywatel ma więc wolność słowa, pisma i druku i odpowiada tylko za nadużywanie tej wolności w wypadkach określonych przez ustawę*”. Pierwsze zdanie tego artykułu akcentuje wolność myśli i sumienia jako prawa jednostki, zaś drugie zdanie kładzie nacisk na ważność wolności politycznych i wartość życia publicznego obywateli, a nie poszczególnej jednostki. W konsekwencji jednostka niebędąca obywatelem, nie będzie miała chociażby takich samych gwarancji wolności pisma i druku, co jednostka będąca obywatelem. Baszkiewicz konkluduje, iż jest to dowód na swobodne przejście od uniwersalnego człowieka do

³¹ Oświeceniowym językiem praw człowieka nazywam język praw wyłaniający się z dwóch deklaracji tamtej epoki, tj. amerykańskiej Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych z 1776 roku oraz francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku.

³² Współczesny język praw człowieka to przede wszystkim treść wynikająca z różnego rodzaju dokumentów próbujących uregulować sferę praw człowieka na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych. Ta uwaga odnosi się przede wszystkim do dokumentów uchwalonych w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych.

³³ J. Baszkiewicz, *Człowiek, prawa człowieka, władza. Kilka uwag o antropologii politycznej*, w: *Oglądy i obrazy świata społecznego*, red. J. Goćkowski, P. Kisiel, Poznań 1997, s. 189.

³⁴ Odmienne stanowisko od J. Baszkiewicza zajmuje W. Osiatyński: „*Indywidualizm oświeceniowy, uznając prawa indywidualne i odmiennność każdego człowieka, traktował jednocześnie wszystkich ludzi identycznie, jako wcielenie abstrakcyjnego Uniwersalnego Człowieka*” (por. W. Osiatyński, *Demokracja a prawa człowieka*, w: *Prawa człowieka w społeczeństwie obywatelskim*, red. A. Rzepliński, Warszawa 1993, s. 46).

³⁵ Por. *ibidem*.

francuskiego obywatela³⁶. A zatem od praw człowieka do praw podstawowych.

Konieczne jest w tym miejscu rozróżnienie dwóch pojęć występujących w filozofii prawa, tj. *ius*, rozumiane jako uprawnienie, oraz *lex*, rozumiane jako prawo³⁷. Prawom człowieka będzie odpowiadała norma wynikająca z *ius*, zaś prawom podstawowym norma wynikająca z *lex*. Oba pojęcia pojawiają się w *Lewiatanie* Thomasa Hobbesa:

„Uprawnienie (ius) polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać; gdy tymczasem prawo (lex) wyznacza jeden ze sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo, jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie”³⁸.

Można zatem powiedzieć, iż *ius* wywodzi się z porządku moralnego, zaś *lex* z porządku prawnego.

Nie wszystkie prawa podstawowe (do których należą m.in. prawa obywatelskie) są prawami człowieka, ale każde prawo człowieka powinno być prawem podstawowym. Dwaj polscy badacze problematyki praw człowieka – Bogusław Banaszak i Artur Preisner – wyróżniają osiem koncepcji praw jednostki, które w mniejszym bądź większym stopniu w historii prawa konstytucyjnego miały wpływ na uregulowanie kwestii związanych z problematyką praw jednostkowych³⁹. W teorii prawa uznaje się, że prawa jednostki, które zostały zapisane w konstytucji danego państwa, są jego prawami podstawowymi. Wspomniani autorzy dokonują typizacji koncepcji praw jednostek jako praw podstawowych. Podkreślają przy tym, iż osiem wyróżnionych przez nich koncepcji można podzielić na dwie grupy. Podział na nie jest oparty na kryterium światopoglądowym w odniesieniu do wertykalnego wymiaru funkcjonowania praw podstawowych, czyli do relacji jednostka – władza. Na podstawie tego kryterium można wyróżnić indywidualistyczną i uniwersalistyczną grupę praw podstawowych.

³⁶ Na temat różnic i podobieństw w podejściu do problematyki praw człowieka w starożytności i nowożytności pisze również B.A. Markiewicz w artykule *Nowożytne prawa obywatela – albo co można było kupić za 50 franków złotem, czyli „markę srebra” (marc d’argent)*, „Civitas” 2002, nr 6, s. 79.

³⁷ Por. J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Warszawa 2001, s. 232.

³⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 113.

³⁹ Por. B. Banaszak, A. Preisner, *Prawo konstytucyjne. Wprowadzenie*, Wrocław 1993, s. 91-97; a także I. Malinowska, *Prawa człowieka i ich ochrona międzynarodowa*, Warszawa 2004, s. 18.

1.3.1. Indywidualistyczna grupa praw podstawowych

Grupę indywidualistyczną praw podstawowych cechuje pogląd, że cele i interesy jednostki są nadrzędne wobec państwa, które jest jedynie środkiem ich ochrony i realizacji. Do koncepcji praw jednostki jako praw podstawowych w ramach grupy indywidualistycznej B. Banaszak i A. Preisner zaliczają: koncepcje prawnonaturalne, koncepcję liberalną, koncepcję praw jednostki w socjalnym państwie prawnym oraz koncepcje chrześcijańskie.

Koncepcje prawnonaturalne⁴⁰ uznają, że ludziom przysługują pewne prawa przyrodzone, oraz zakładają, iż ludzie ze swej natury są równi i wolni. Uzasadnienia tej tezy poszukują w filozofii, religii, socjologii i historii⁴¹. Koncepcje naturalnych praw człowieka są genezą wywodzą z XVII wieku, gdzie na bazie racjonalizmu domagano się sprawiedliwego podziału dóbr, coraz bardziej ceniono jednostkę, coraz mocniej krytykowano struktury feudalne powiązane z przywilejami dla określonych stanów. Wedle B. Banaszaka, pomimo braku jednej spójnej prawnonaturalnej koncepcji praw jednostki, można wskazać cechę łączącą wszystkie koncepcje prawnonaturalne. Jest nią uznanie, że prawa, wolności i obowiązki jednostki zawarte są w prawie natury, czyli wyrażone są w zasadach skorelowanych przez wszystkich ludzi w każdym miejscu i czasie⁴². Zasady te powiązane są z nakazami moralnymi i stanowią *lex in corde scripta* – tak pojmowane prawo natury stoi ponad (lub rzadziej – obok) prawem pozytywnym⁴³.

Koncepcja liberalna żąda zapewnienia praw i wolności obywatelskich w ramach państwowego systemu prawa, czyli zawarcia w konstytucji: katalogu praw jednostki gwarantujących jej wolność i możliwość posiadania, w tym dysponowania własnością prywatną. Charakterystyczne jest dla niej domaganie się zawarcia w konstytucji praw ograniczających wpływ kościoła na życie jednostek

⁴⁰ Jak słusznie zauważa Zbigniew Resich: „Koncepcja naturalnych praw jednostki przeszła ciekawą ewolucję – od głoszenia praw zbywalnych, przekazywanych w drodze umowy suwerenowi, wyposażonemu w silną i scentralizowaną władzę (H. Grotius, T. Hobbes, B. Spinoza), poprzez uznanie, że prawa te są niezbywalne, ograniczające zakres władzy państwowej, przekazywane są suwerenowi jedynie w postaci władzy delegowanej (J. Locke), do konstrukcji J.J. Rousseau, przekazanie wszelkich praw na rzecz zbiorowości w celu pełnej gwarancji suwerenności ludu (umowa społeczna)” (Z. Resich, *Międzynarodowa ochrona praw człowieka*, Warszawa 1981, s. 7).

⁴¹ I. Malinowska, *Prawa...*, *op.cit.*

⁴² B. Banaszak, *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 2004, s. 460.

⁴³ *Ibidem*.

i funkcjonowanie państwa, a także zapewniających w państwie tolerancję religijną, wolność zrzeszania się i wolność słowa. Katalog praw jednostki występujący w konstytucji ma wedle liberałów chronić jednostkę przed ingerencją ze strony państwa, a zadaniem państwa jest ochrona tego katalogu poprzez zapewnienie porządku wewnętrznego i bezpieczeństwa zewnętrznego⁴⁴. W koncepcji liberalnej prawa jednostki nie są wywodzone z samej natury człowieka, lecz silnie akcentuje się znaczenie umowy zawartej między samymi jednostkami. Prawa, wolności i obowiązki jednostki w większym stopniu traktowane są jako wyraz woli społeczeństwa czy państwa aniżeli wywodzone z istoty natury człowieka. Koncepcja liberalna ujmuje jednostkę jako wyizolowane indywiduum, które przede wszystkim postrzegane jest jako będące właścicielem różnych dóbr (zarówno materialnych, jak i niematerialnych, np. życia, wolności etc.). Istotnym elementem tej koncepcji jest teza o samoregulowaniu się wolnego społeczeństwa, wyrażana m.in. w dziełach Georga Hegla, Jeremy'go Benthama i Adama Smitha⁴⁵.

Koncepcja praw jednostki w socjalnym państwie prawnym postrzega podstawowe prawa jednostki jako prawo ochronne wobec państwa (to łączy ją z koncepcją liberalną), ale zarazem nakłada na państwo obowiązek sprawiedliwego podziału dóbr przez nie wytworzonych. W tej koncepcji jednostka przestaje być traktowana jako wyizolowane indywiduum, lecz uznane zostają jej więzi ze społeczeństwem (to z kolei różni ją od koncepcji liberalnej)⁴⁶. Państwo zostaje zobligowane do troski o byt jednostki, z czym wiąże się zapewnienie równych warunków realizacji szans rozwoju indywidualnego. W konsekwencji socjalne państwo prawne, by zapewnić sprawiedliwy podział dóbr przez nie wytworzonych, dysponuje nie tylko środkami tradycyjnymi (tzn. nakazami i zakazami). Może także podjąć inne środki kierowania postępowaniem jednostek, np. poprzez odpowiednio określony system podatkowy czy też udzielanie różnego rodzaju subwencji. Koncepcja praw jednostki w socjalnym państwie, obok ochrony indywidualnej sfery jednostki, stara się określić i wyznaczyć jednostce (także państwu) pewne funkcje społeczne, zorientowane zarówno na dobro jednostki, jak i na dobro ogółu⁴⁷. Jedną z odmian socjalnego państwa prawnego jest tzw. państwo dobrobytu (*walfer state*).

⁴⁴ I. Malinowska, *Prawa...*, *op.cit.*

⁴⁵ B. Banaszak, *Prawo konstytucyjne, op.cit.*, s. 461.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 462.

⁴⁷ *Ibidem*.

Koncepcje chrześcijańskie wysuwają na plan pierwszy równość wszystkich ludzi ze względu na fakt uznania istnienia w jednostce godności osoby. Oznacza to poszanowanie indywidualności jednostki jako istoty, która może rozwijać swą osobowość jedynie w społeczeństwie, zaś państwo ma być gwarantem tego rozwoju (zasada personalizmu). Ponadto koncepcje chrześcijańskie traktują jednostkę jako fundament społeczności, poczynsz od rodziny; głoszą zasadę solidarności wszystkich ludzi⁴⁸ oraz zasadę dobra wspólnego⁴⁹. Koncepcje chrześcijańskie akcentują również nierozwiązywalny związek praw i obowiązków jednostki, wynikający z traktowania przez nie człowieka jako istoty rozwijającej się w społeczeństwie. Jednostka w ramach koncepcji chrześcijańskich ma obowiązki wobec samego siebie, a także wobec rodziny, państwa i wspólnoty ogólnoludzkiej⁵⁰. Należy zauważyć, że na rozwój praw jednostki, czyli praw podmiotowych o charakterze indywidualnym, miało wpływ wyłącznie chrześcijaństwo zachodnie. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa wschodniego, kierującego się filozofią „utożsamienia jednostki i społeczeństwa”, zachodnie chrześcijaństwo podkreślało znaczenie linii demarkacyjnej między jednostką a społeczeństwem i kładło nacisk na eksponowanie istnienia podmiotowości człowieka⁵¹.

⁴⁸ Zasada solidarności wszystkich ludzi stanowi odrzucenie idei walki klas.

⁴⁹ Zasada dobra wspólnego zakłada istnienie pewnej hierarchii dóbr wspólnych; głosi ona m.in., że wszyscy mają prawo do korzystania z dóbr materialnych i państwo może ingerować w sferę stosunków własnościowych, aby służyły one dobru wspólnemu (por. *ibidem*, s. 463).

⁵⁰ *Ibidem*, s. 464.

⁵¹ W społeczeństwie polskim panuje głębokie przekonanie, że prawa człowieka zawsze były silnie promowane przez katolicyzm. Jak zauważa ksiądz Józef Tischner, jest to pogląd nie do końca słuszny: „stosunek katolicyzmu do praw człowieka nie zawsze był jednoznacznie pozytywny. Powszechnie znana jest krytyka koncepcji praw człowieka ze strony Urzędu Nauczycielskiego w XIX i pierwszej połowie XX w. W okresie wczesniejszym Kościół nie posiadał w swej doktrynie wiary wyrażonej idei praw człowieka, ale w praktyce bronił tych praw, opierając się na Ewangelii”, i dalej twierdzi Tischner: „Najbardziej wszechstronną krytykę idei praw człowieka przeprowadził papież Leon XIII. W dokumencie pt.: *Immortale dei* (1885 r.) pisze on, że w idei praw człowieka przejawia się «duch przewrotu», którego początki sięgają Reformacji. W szczególności potępia naukę o równości ludzi, naukę o suwerenności ludu (demokracja), domagania się wolności wyrażania opinii, wolności prasy i nauki. Odrzuca zasadę wolności religii, ponieważ stawia na tej samej płaszczyźnie wiarę prawdziwą i fałszywą (brak respektu dla wartości prawdy). Sprzeciwia się również – z tych samych powodów – koncepcji państwa świeckiego, czyli neutralnego wobec każdego światopoglądu” (Ks. J. Tischner, *Prawa człowieka z katolickiej perspektywy*, *op.cit.*, s. 31-32).

1.3.2. Uniwersalistyczna grupa praw podstawowych

Grupę uniwersalistyczną praw podstawowych jednostki wyróżnia pogląd, że cele i interesy władzy, czyli państwa, mają znaczenie priorytetowe, zaś jednostka jest jedynie środkiem do ich realizacji, i że to państwo jest dysponentem praw jednostki. Do koncepcji praw jednostki jako praw podstawowych w ramach grupy uniwersalistycznej zaliczono: koncepcję marksistowską, koncepcję faszystowską, koncepcję islamską oraz koncepcję azjatycką.

Koncepcja marksistowska odrzuca prawnonaturalne uzasadnienie praw jednostki. Uznaje zasadę jedności praw i obowiązków obywatelskich, podkreślając, że prawa jednostki zależne są od stopnia rozwoju gospodarczego, politycznego i kulturalnego społeczeństwa. W myśl koncepcji marksistowskiej prawa i wolności jednostki mają charakter integracyjny – nie mogą służyć przeciwstawieniu się interesom jednostki i państwa. Ponadto prawa mogą być wycofywane, gdyż to państwo jest zarazem gwarantem i dysponentem praw obywatelskich, uzależniającym je od przynależności do grupy społecznej⁵². Filozofia marksistowska problematykę praw jednostki rozpatruje w całokształcie życia społecznego, którego jednostka ludzka jako jednostka społeczna jest wytworem⁵³.

Koncepcja faszystowska postuluje konieczność integracji jednostki we wspólnocie ludowej. U podstaw tej koncepcji znajduje się negacja zasady osobowości i indywidualności człowieka. Prawa jednostki formułowano w taki sposób, by służyły wspólnocie. Głoszono zatem zasadę podrzędności jednostki wobec interesów wspólnoty.

Koncepcja islamska głosi podporządkowanie egzystencji człowieka woli boskiej poprzez stosowanie prawa islamskiego zwanego *szariatem*, gdzie dla formułowania praw jednostki stosuje się dwa kryteria. Pierwsze to kryterium wyznaniowe (wyznawcy – niewierni), drugie – płciowe (mężczyzna – kobieta). Koncepcja ta nie uznaje katalogu praw podstawowych należnych wszystkim jednostkom w równym stopniu⁵⁴.

Koncepcja azjatycka konkretyzuje miejsce jednostki w społeczeństwie na podstawie jej statusu rodzinnego i społecznego, w konsekwencji uznaje nadrzędność uprawnień ojca i męża, a także seniora feudalnego.

⁵² *Ibidem*, s. 19.

⁵³ Z. Resich, *Międzynarodowa ochrona praw człowieka, op.cit.*, s. 7.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 20.

1.3.3. Konkluzje

Opisane powyżej koncepcje praw jednostki nie stanowią monolitu, na przykład francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela łączyła koncepcję liberalną z elementami koncepcji prawnonaturalnej⁵⁵. W konstytucjach zachowane są tylko pewne niezmienione założenia fundamentalne, które determinują rodzaj koncepcji praw podstawowych. Dlatego też, by być bardziej precyzyjnym przy dokonywaniu opisu konkretnych konstytucji w kontekście praw podstawowych, należałoby posługiwać się określeniami typu, przykładowo: koncepcja prawnonaturalna o charakterze liberalnym czy też koncepcja liberalna o charakterze prawnonaturalnym. Konstytucja zbudowana w oparciu o koncepcję prawnonaturalną o charakterze liberalnym wpierw zakładałaby określoną naturę człowieka, która uchwycona została w „poznaniu bezpośrednim” (np. rozumowym) i wokół której (tak poznanej natury człowieka) dochodzi do zawarcia umowy między jednostkami. Natomiast konstytucja skonstruowana w oparciu o koncepcję liberalną o charakterze prawnonaturalnym zakładałaby określoną naturę człowieka, która uchwycona została w „poznaniu zapośredniczonym” (używając języka filozoficznego: w wyniku poznania rozsądkowego), czyli natura człowieka wyłoniona została jako wynik zawarcia „umowy społecznej” między jednostkami.

Koncepcji praw podstawowych jednostki nie powinno się utożsamiać z koncepcjami praw człowieka, gdyż niektóre koncepcje praw jednostki wyraźnie znajdują się w opozycji do współczesnego rozumienia praw człowieka. Prawa podstawowe jednostki to prawa jednostki zawarte w określonej tradycji konstytucyjnej – one w znacznym stopniu decydują o charakterze praw obywatelskich w danym państwie. Zatem zarówno podstawowe prawa jednostki, jak i prawa obywatelskie mogą pokrywać się w pewnym zakresie ze współczesnym rozumieniem praw człowieka, choć zgodność pomiędzy nimi nie musi zachodzić. Dzisiejsze pojmowanie praw człowieka jest szersze aniżeli praw podstawowych jednostki i praw obywatela, ich zasięg obowiązywania wykracza poza określoną jurysdykcję. Ponadto praw obywatelskich człowiek może się zrzec, bądź można mu je odebrać albo ograniczyć (np. można zmienić obywatelstwo i tym samym zrzec się praw obywatelskich danego kraju; także więźniom odbiera się część bądź całość praw obywatelskich),

⁵⁵ Por. B. Banaszak, *Prawo konstytucyjne, op.cit.*, s. 459.

albo też człowiek może zarówno korzystać, jak i nie korzystać z przysługujących mu praw obywatelskich w zależności od swojego uznania. Idea praw człowieka – przeciwnie: zakłada, że praw człowieka nie może się jednostka zrzec ani nie można jednostki praw człowieka pozbawić. Przede wszystkim współczesna konceptualizacja idei praw człowieka (zwłaszcza dokonywana w prawie międzynarodowym) stara się wyznaczyć uniwersalne zasady wzajemnych relacji między człowiekiem a władzą.

Rozdział 2

Pierwsza próba pozytywizacji idei praw człowieka

2.1. Dwie „wielkie” Deklaracje

Dorobek filozoficzny siedemnastego wieku dla dziedziny filozofii prawa, a tym samym dla filozofii społecznej i politycznej, jest nie do przecenienia. W tym okresie zaczęła się kształtować filozofia prawa naturalnego za sprawą takich filozofów, jak na przykład: Hugo Grotius (1583 – 1645), Thomas Hobbes (1588 – 1679), Johna Locke (1632 – 1704), Baruch Spinoza (1632 – 1677). Koncepcje prawa naturalnego wypracowane zwłaszcza przez H. Grotiusa i J. Locke’a były impulsem dla uformowania się idei praw człowieka, która w osiemnastym wieku znalazła swój wyraz w dwóch najważniejszych dokumentach tamtej epoki, tj. w amerykańskiej Deklaracji Niepodległości z 1776 roku i francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku. Oba dokumenty przyczyniły się do upożytywnienia prawa naturalnego. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że prezentują one identyczną „filozofię praw człowieka”, gdyż posiadają literalną zgodność (wymieniają te same podstawowe prawa człowieka, jak: prawo do życia, wolności, własności, bezpieczeństwa, a także prawo do oporu przeciwko uciskowi). Jednakże wskazana literalna zgodność nie oznacza bynajmniej, że ich znaczenie jest identyczne. Przyczyn takiego stanu jest kilka.

2.1.1. Problem filozofii o charakterze rewolucyjnym

Zasadniczą przyczyną braku identyczności w sferze znaczeniowej obu dokumentów jest występowanie bądź brak filozofii o charakterze

rewolucyjnym. Filozofii będącej apoteozą przemocy politycznej, kumulującej się w obaleniu istniejącego autorytetu, a w konsekwencji w zmianie podstawy uprawomocnienia na rzecz przyszłych autorytetów¹. W Ameryce upożytywnienie prawa naturalnego nie wymagało od filozofii roli rewolucyjnej, we Francji zaś miało charakter rewolucyjny². Brak rewolucyjnej roli filozofii w Ameryce był wynikiem odbioru filozofii Johna Locke'a. Dla Amerykanów filozofia tego myśliciela była wykładnią klasycznego prawa natury: mądrym zastosowaniem zaproponowanych przezeń norm do konkretnej sytuacji. Nie istniał zatem konflikt pomiędzy teorią a praktyką, pomiędzy zasadami prawa naturalnego a ich technicznym uzasadnieniem. Nie rozważano także kwestii: jak w oczach opinii publicznej filozoficzne idee mają zyskać legitymizację, by mogły służyć ukonstytuowaniu się prawowitej, politycznej władzy. Inaczej było we Francji. Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela miała charakter rewolucyjny, gdyż miała zwieńczyć obalenie ustroju feudalnego, czyli *de facto* nadać pozytywną ważność nowemu prawu. Filozofia, która przenika francuską Deklarację, miała nowe zadanie: nie miała, jak dotąd, kierować politycznie mądrym działaniem w obrębie ustaw, ale miała za pomocą ustaw pouczać o technicznie właściwym ustroju³. Francuzi chcieli za pomocą Deklaracji wprowadzić w społeczeństwie całkowicie nowy ustrój. Natomiast Amerykanie pragnęli usankcjonować stosunki istniejące już w społeczeństwie poprzez akt emancypacji od macierzy, czyli Wielkiej Brytanii. W Ameryce prawo natury nie zostaje upożytywnione na drodze rewolucyjnej, gdyż było przyjmowane jako oczywistość, nad którą nie ma co się zastanawiać. Oczywistość, do której nie trzeba było nikogo przekonywać. Tym samym można powiedzieć, że prawo natury w Ameryce urzeczywistniało się poprzez działanie immanentnych praw natury samego społeczeństwa⁴.

2.1.2. Problem Stwórcy

Inną przyczyną braku identyczności znaczeniowej obu Deklaracji jest problem Stwórcy. Amerykańska Deklaracja Niepodległości bezpośrednio i otwarcie odwołuje się do Stwórcy jako tego, który

¹ J. Habermas, *Prawo naturalne i rewolucja*, w: *idem*, *Teoria i praktyka – wybór pism*, Warszawa 1983, s. 113.

² *Ibidem*, s. 121.

³ Por. *ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 125.

obdarzył ludzi nienaruszalnymi prawami. Francuska Deklaracja w sposób bezpośredni i otwarty tego nie czyni. To Zgromadzenie Narodowe ogłasza prawa naturalne, jakimi są zawarte w Deklaracji prawa człowieka. Francuzi nie wywodzą głoszonych praw człowieka od Boga, jedynie proklamują, że Istota Najwyższa objęła je swą szczególną opieką i troską. Było to zapewne spowodowane tym, iż monarchii i ustrojowi feudalnemu legitymizacji dostarczało odwoływanie się do boskiego porządku, w którym król występował jako pomazaniec boży. Nie chcąc w sposób otwarty odwoływać się do boskiej legitymizacji, zastosowano we Francji swoisty wybieg: choć prawa człowieka mają swój ludzki rodowód, są one zgodne z „boską myślą”. Tym samym istnieje zgodność pomiędzy Boskimi zamierzeniami a wprowadzanym nowym porządkiem społecznym, mającym służyć realizacji praw człowieka.

Inne cele przyświecały twórcom amerykańskiej Deklaracji: bezpośrednie odwołanie się do Stwórcy miało wskazywać na państwowy charakter praw podstawowych i uzasadniać zachowanie tychże praw w całości w ramach porządku politycznego. Co więcej, miało utrzymać przeświadczenie, że istniejący porządek polityczny został powołany w celu zachowania praw podstawowych.

2.1.3. Problem narodu

Kolejną kwestią przesądzającą o braku identyczności znaczeniowej obu dokumentów jest sprawa określenia roli i pozycji narodu w kształtowaniu ustroju państwa. „Naród” w Deklaracji Niepodległości występuje jako gwarant mających nastąpić zmian. W Deklaracji przyjęto, iż to na narodzie spoczywa odpowiedzialność za podanie powodów przeprowadzenia zmian. To „naród” w Deklaracji amerykańskiej podaje przyczyny, które skłoniły go do aktu emancypacji od Wielkiej Brytanii. Posiada również prawo, by według swego uznania zmienić, obalić czy też powołać nowy rząd, który sprawniej i lepiej będzie realizował rolę opiekuńczą nad „darem Stwórcy” (jakim są nienaruszalne prawa człowieka). W Deklaracji czytamy: *„Ilekcroć wskutek biegu wypadków koniecznym staje się dla jakiegoś narodu, by zerwał więzy polityczne łączące go z innym narodem i zajął wśród potęg ziemskich oddzielne i równorzędne stanowisko, do którego upoważniają go prawa natury i jej Bóg, to właściwy respekt dla przekonania ludzkich wymaga, aby naród ten podał powody, które zmusiły go do oderwania się. Uważamy następujące prawdy za oczywiste: że wszyscy ludzie stworzeni*

są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście, że celem zabezpieczenia tych praw wyłonione zostały spośród ludzi rządy, których sprawiedliwa władza wywodzi się ze zgody rządzonych, że jeśli kiedykolwiek jakakolwiek forma rządu uniemożliwiłaby osiągnięcie tych celów, to naród ma prawo taki rząd zmienić lub obalić, powołać nowy, którego podwalinami będą takie zasady i taka organizacja władzy, jakie wydadzą się narodowi najbardziej sprzyjające dla jego szczęścia i bezpieczeństwa”⁵. „Naród” w amerykańskiej Deklaracji przyjmuje rolę strażnika odpowiedniego wykorzystania „daru Stwórcy”. Natomiast we francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku „naród” nie pełni roli wyłącznie strażnika praw człowieka, ale jest niemalże ich stwórcą, czemu wyraz oddaje preambuła Deklaracji: „Przedstawiciele Ludu Francuskiego występujący jako ZGROMADZENIE NARODOWE, uważając, iż jedyną przyczyną nieszczęść publicznych i nadużyć rządów jest nieznanomość, zapomnienie i lekceważenie praw człowieka, postanowili ogłosić w formie uroczystej deklaracji naturalne, niepozbywalne i święte prawa człowieka...”⁶ W przywołanym dokumencie pojęcie narodu (który wyłonił się jako świadoma siebie wielkość polityczna) służy personifikacji woli powszechnej. Naród w tym rozumieniu jest osobą moralną, o której już w *Manuskrypcie genewskim* wspominał Jan Jakub Rousseau. Czytamy w nim:

„Termin lud ludzki jest dla umysłu ludzkiego ideą całkowicie kolektywną, w której nie jest założona żadna realna więź między jednostkami. Dodajmy jeszcze następujące założenie: ujmijmy lud ludzki jako osobę moralną, która wraz z uczuciem wspólnej egzystencji, nadającym mu indywidualność, a egzystencję czyniącym trwałą i ciągłą, posiada powszechny motyw działania”⁷.

Amerykańska Deklaracja nie utożsamiała narodu z osobą moralną. Naród występował jako forma wspólnoty ludzkiej, zamieszkująca określone terytorium, charakteryzująca się pewną niezależnością wynikającą z podlegania określonym prawom, a zarazem odpowiedzialnością za przestrzeganie tych praw. Różnorodne podejście do

⁵ Cyt. za: *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych – dzieje polityczne od Deklaracji Niepodległości do współczesności*, red. A. Bartnicki, K. Michałek, I. Rusinowa, Warszawa 1992, s. 67.

⁶ Cyt. za: *Wiek XVI – XVII w źródłach. Wybór tekstów źródłowych z propozycjami metodycznymi dla nauczycieli historii i studentów*, red. M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Leonard, Warszawa 1997, s. 487.

⁷ Fragment ten J.J. Rousseau pochodzi z *Manuskryptu genewskiego*, który został opuszczony przy publikacji *Umowy Społecznej*, cytuję go za: W. Kozłowski, *Ku źródłom demokracji. Teoria polityczna Rousseau*, Poznań 1921, s. 18.

narodu w obu Deklaracjach wynikało z innego kontekstu historycznego powstawania tychże dokumentów. We Francji dążono do ukształtowania nowego narodu przystosowanego do pożądanego porządku społecznego, podczas gdy w Ameryce był już naród i określony porządek społeczny. Nie popełni się zatem większego błędu, twierdząc, iż Deklaracja francuska w przeciwieństwie do amerykańskiej ma wymiar profetyczny i teoretyczny, gdyż inspiracje swe czerpała z zasad i idei, które nie miały realnego podłoża w rzeczywistości francuskiej. Deklaracja amerykańska z kolei posiadała wymiar praktyczny, gdyż zawarte w niej określone zasady i idee w dużym stopniu pokrywały się z już panującym porządkiem społecznym.

2.1.4. Krytyka zasadności władzy monarszej

Odrębność wskazanych powyżej wymiarów obu Deklaracji miała bezpośredni wpływ na ich stosunek do władzy politycznej. Deklaracja Niepodległości wychodzi od krytyki monarchii i konkretnej władzy królewskiej, by odrzucić zasady monarchii i władzy królewskiej w ogóle⁸. Amerykanie starali się poprzez prawa człowieka wprowadzić ograniczenie i kontrolę nad wszelką władzą polityczną. Natomiast francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela wychodzi od ogólnej krytyki zasad monarchii i władzy królewskiej, upatrując źródło wszelkiej władzy politycznej w naturze człowieka. Francuzi nie dążyli do kontrolowania już istniejącej władzy, ale do położenia fundamentów pod przyszłe państwo. W nowym państwie francuskim miała dominować wolność i to wolność wyszczególniona – wolność publiczna. Miała ona umożliwić aktywność obywateli w sferze publicznej, której realizację upatrywano we wprowadzeniu powszechności równości wobec prawa. Tu ma źródło mocne akcentowanie we francuskiej Deklaracji wolności i równości wobec prawa, uznanych za wartości, wręcz idee, do których realizacji należy dążyć. Wolność i równość wobec prawa stanowiły także wartości w amerykańskim społeczeństwie, ale nie miały one statusu idei, ponieważ były faktem obowiązuającym. Hannah Arendt pisze o tym w następujący sposób:

„Wersja amerykańska nie głosiła w gruncie rzeczy nic więcej poza koniecznością ustanowienia cywilizowanych rządów dla całej ludzkości. Wersja francuska natomiast wieściła istnienie praw niezależnych i zewnętrznych

⁸ Por. H. Arendt, *O rewolucji*, Kraków 1991, s. 131.

wobec państwa, po czym doszła do zrównania tych tak zwanych praw – mianowicie praw człowieka – z prawami obywatela”⁹.

Zawarte w Deklaracji Niepodległości „dążenie do szczęścia” miało dokonywać się za pomocą istniejącej wolności publicznej, która polegała na prawie dostępności do spraw publicznych, czyli możliwości udziału we władzy publicznej. Udział we władzy publicznej oznaczał podejmowanie decyzji o szczęściu publicznym, to znaczy o szczęściu wszystkich obywateli, a nie poszczególnych jednostek. W kontekście powyższych stwierdzeń wyłania się ważki problem: czy zawarte w Deklaracji Niepodległości „dążenie do szczęścia” należy rozumieć jako pragnienie szczęścia ogólnego, czy też jako pomyślność poszczególnych jednostek rozumianych jako osoby prywatne.

Podniesiony problem wynika z faktu, iż obywatel ma uprawnienie, a nie nakaz czy obowiązek udziału we współdecydowaniu o sprawach publicznych. Jeżeli obywatel zada sobie trud, by skorzystać z uprawnienia o współdecydowaniu o sprawach publicznych, to jednocześnie dobrowolnie sam na siebie nakłada odpowiedzialność za nadanie odpowiedniego kierunku tak zwanemu szczęściu ogólnemu. W przypadku rezygnacji z tego uprawnienia, obywatel będzie utożsamiać szczęście jedynie ze swoją prywatną pomyślnością. Dla niego władza publiczna istnieje wyłącznie po to, by ochraniać jego szczęście prywatne. Zatem z jednej strony mamy obywateli, którzy zainteresowani są wolnością, gdyż biorą udział w podejmowaniu decyzji o powszechnym wymiarze; zaś z drugiej strony mamy do czynienia z obywatelami, którzy nie chcą wolności, tylko swobód. Wydawać się może, iż obywatel nieograniczony zobowiązaniami wobec współobywateli posiada pełną wolność. Jest to jednakże tylko pozór, gdyż jego wolność ograniczona jest do sfery prywatności. Owo ograniczenie wynika z respektowania wyłącznie praw jednostki, w konsekwencji niwecząc możliwość formułowania przez obywateli wspólnych dążeń. Na tej podstawie H. Arendt twierdzi, iż Deklaracja Niepodległości zacierà różnicę pomiędzy „szczęściem publicznym” a prywatną pomyślnością. Arendt pisze:

„Jest jednak historycznym faktem, że Deklaracja Niepodległości mówi o «dążeniu do szczęścia», nie zaś o szczęściu publicznym, i niewykluczone, że sam Jefferson nie był w głębi duszy pewien, który rodzaj szczęścia ma na myśli, kiedy dążenie doń czynił jednym z niezbywalnych praw człowieka”¹⁰.

⁹ *Ibidem*, s. 151.

¹⁰ *Ibidem*, s. 131.

W późniejszym okresie – po uchwaleniu Konstytucji Stanów Zjednoczonych – zapis o „dążeniu do szczęścia” interpretowano jako prawo ochrony prywatnego szczęścia obywateli przez władzę publiczną. Tym samym nastąpiło przejście od wolności publicznej do swobód obywatelskich. Dowodzą tego słowa Thomasa Jeffersona zawarte w *Liście do Madisona z 9 VI 1793 roku*. W liście tym Jefferson podkreślał, że szczęście znajduje się poza dziedziną spraw publicznych. Jego zdaniem szczęście znajduje się: „na łonie kochającej rodziny, w towarzystwie bliskich osób i książek, w zdrowej trosce o gospodarstwo i własne sprawy”¹¹. Inny z Ojców Założycieli, Benjamin Franklin, wydawał się podzielać opinię T. Jeffersona. Sukces jednostek był dla niego równoznaczny z powodzeniem społeczeństwa, bowiem Franklin uważał, iż szczęście społeczne nie jest niczym więcej niż sumą szczęścia składających się na nie jednostek¹². Porównując Deklarację amerykańską z Deklaracją francuską, nie sposób nie dostrzec kolosalnej różnicy: w Deklaracji francuskiej wolność publiczna, a więc zarazem publiczne szczęście, wysuwały się przed swobody obywatelskie i prywatną pomyślność.

2.2. Konkluzje. Problem uniwersalności idei praw człowieka w obu Deklaracjach

Dwa różne spojrzenia na prawa podstawowe w obu deklaracjach miały swe źródło w problematycznym związku naturalnych praw z Historią i Naturą. Powszechnie przyjmuje się, i nie bez racji, że francuscy reformatorzy wzorowali się na swych amerykańskich prekursorach. Mieli jednakże problem ze zrozumieniem idei przewodnich Deklaracji amerykańskiej i ten fakt niewątpliwie miał również wpływ na odmiennosc uchwalonego przez nich dokumentu. Jak wskazuje Jan Baszkiewicz w artykule *Człowiek, prawa człowieka, władza*¹³, Francuzi mieli następujący dylemat: czy amerykańskie ujęcie związku naturalnych praw z Historią i Naturą to dominacja Historii nad Naturą, czy też Natury nad Historią. Istniało przekonanie

¹¹ T. Jefferson, *List do Madisona z 9 VI 1793 roku*, cyt. za: H. Arendt, *O rewolucji*, *op.cit.*, s. 95.

¹² Por. W. Osiatyński, *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*, Warszawa 1997, s. 80.

¹³ J. Baszkiewicz, *Człowiek, prawa człowieka, władza*, *op.cit.*

wśród niektórych lewicowych deputowanych Zgromadzenia Narodowego, iż amerykańskie ujęcie praw człowieka jest zbyt uwięzione w Historię – i to w historię brytyjską, nieegalitarną, arystokratyczną, „gotycką”, że występuje bardzo ścisły związek naturalnych praw człowieka z „zasadami brytyjskiej konstytucji”, z „wolnościami angielskimi”¹⁴. Lewicowi deputowani zarzucali więc Amerykanom, iż za mało w ich ujmowaniu praw człowieka jest Natury, a za dużo Historii. Z kolei inna część deputowanych była wręcz przeciwnego zdania. Byli przeświadczeni, że amerykańskie Deklaracje praw bardzo dobrze oddają naturę, aczkolwiek, w ich ocenie, naturę Amerykanina!¹⁵ Zauważyć należy, że ci z francuskich deputowanych, którym brakowało Historii w Deklaracji Niepodległości, eksponowali zasadniczą różnicę pomiędzy francuskim a amerykańskim społeczeństwem. Ową różnicę upatrywano w fakcie, iż społeczeństwo amerykańskie ma krótki rodowód i cechuje je egalitaryzm oraz bliski związek z przyrodą, podczas gdy społeczeństwo francuskie obciążone jest hipoteką Historii, w której uległo „roztopieniu się” pod wpływem tradycji. Zdaniem Jana Baszkiewicza problem odczytania amerykańskiej Deklaracji Niepodległości doprowadził Francuzów do następującego wniosku: prawa człowieka muszą być inne dla Francuzów, a inne dla Amerykanów¹⁶.

Podsumowując powyższe analizy, należy mocno zaakcentować, iż brak identyczności znaczeniowej obu dokumentów wynikał z trzech przyczyn: (1) z oparcia amerykańskiej Deklaracji prawie wyłącznie na filozofii Johna Locke’a; (2) z zaistnienia niektórych idei Jana Jakuba Rousseau we francuskiej deklaracji; (3) z innego kontekstu historycznego powstania obu Deklaracji.

Przyczyny te sprawiły, iż amerykańska Deklaracja Niepodległości większy akcent kładzie na prawa człowieka niż na prawa obywatela, zaś francuska Deklaracja odwrotnie. Chcąc jednak doszukać się wspólnego mianownika obu dokumentów, należy wspólnego znaczenia poszukiwać nie w prawach człowieka, ale w samym człowieku. Dlaczego akurat w człowieku? Otóż obie Deklaracje dotyczą istoty człowieka. Jeśli przyjąć założenie, iż rację miał Arystoteles, twierdząc, iż człowiek jest *politikon zoon*, to obie Deklaracje, będąc komplementarne wobec siebie, nabierają swego znaczenia. Otóż

¹⁴ *Ibidem*, s. 189.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 189.

¹⁶ *Ibidem* (podobne stanowisko reprezentuje Henryk Olszewski w artykule *Kilka uwag o prawach i wolnościach w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Dylematy praw człowieka*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2009, s. 10).

człowiek jako *politikon zoon* podporządkowany jest nie tylko prawom przyrody (bo jest bytem przyrodniczym), ale również prawom natury (bo jest zwierzęciem politycznym). Człowiek jako zwierzę polityczne posiada dwie istoty: istotę społeczną i istotę polityczną. U Arystotelesa człowiek z natury jest istotą społeczną, gdyż pragnie żyć, i istotą polityczną, gdyż pragnie żyć dobrze¹⁷. A zatem amerykańska Deklaracja Niepodległości z 1776 roku odpowiadałaby wizerunkowi człowieka jako istoty społecznej, zaś francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku odpowiadałaby wizerunkowi człowieka jako istoty politycznej. Wątpiła jest granica między istotą społeczną a istotą polityczną, między prawami człowieka a prawami obywatela. Człowiekowi jako istocie społecznej przysługują prawa, które zwane są prawami człowieka, typu: życie, wolność, własność. Są to prawa o wysokim poziomie ogólności. Prawo do życia jest fundamentem pozostałych praw, zarówno praw człowieka, jak i obywatela. Wolność człowieka jako istoty społecznej jest zdolnością do racjonalnego wyboru takich a nie innych działań zmierzających do zachowania samego siebie. Tak jak z prawa do życia wynika prawo do wolności, tak i z prawa do wolności wynika prawo do własności. Jeżeli wolność jest racjonalnym wyborem zmierzającym do zachowania samego siebie, to ze względu na swą racjonalność człowiek dysponuje własnością, gdyż człowiekowi potrzebne są różnorodnego rodzaju narzędzia pozwalające mu zachować samego siebie. Tak rozumiane prawa do życia, wolności i własności prezentuje amerykańska Deklaracja Niepodległości. Jest ona wyrazem człowieczego pragnienia życia, a z pragnieniem tym związana jest walka o samą egzystencję. Amerykanie, chcąc zachować swe prawa obywatelskie, uświadomili sobie konieczność odwołania się do czegoś pierwotniejszego, a przyjmowanego jako naturalne – do praw człowieka. Natomiast francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela jest wyrazem tego, iż człowiek chce żyć dobrze, gdyż jego racjonalność nie pozwala mu pozostać wyłącznie na etapie samego pragnienia życia. We francuskim dokumencie pragnienie przez człowieka dobrego życia automatycznie identyfikuje człowieka jako obywatela. Obywatelowi przysługują prawa natury, które już w sobie zawierają prawa człowieka, gdyż pożądanie dobrego życia zakłada uprzednie pragnienie życia. Prawa człowieka zostają zatem zaadaptowane do życia politycznego człowieka. Nadając temu

¹⁷ Por. O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna: podstawy krytycznej filozofii państwa i prawa*, Kraków 1999, s. 231.

życiu odpowiedni sens, stają się prawami natury. Prawa tak ujęte stanowią próbę odnalezienia się człowieka jako istoty rozumnej oraz moralnej w zastanej rzeczywistości społecznej.

Konkludując: amerykańska Deklaracja Niepodległości jest wyrazem ukonstytuowania się społeczeństwa amerykańskiego, zaś francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela to zapowiedź nowej organizacji politycznej państwa francuskiego. Z osobna rozpatrywane obie Deklaracje są produktem odrębnych uwarunkowań historyczno-politycznych, co przesądza o ich innym znaczeniu. Zgoła inaczej sprawa się przedstawia, gdy uwzględni się w ocenach deklaracji nie tylko wymiar empiryczny ich powstawania, ale także towarzyszący ich narodzinom wymiar duchowy. W wymiarze duchowym, uniwersalnym, ponadhistorycznym, analizowane Deklaracje posiadają wspólny mianownik, gdyż ich oblicze określała ta sama naczelna wartość, jaką jest życie człowieka. Stąd uprawnione wydaje się twierdzenie o materialnej zgodności obu dokumentów w kwestii podstawowych praw człowieka, pomimo ich zróżnicowania, wynikającego z odmiennych warunków historyczno-politycznych, jakie legły u ich narodzin.

Rozdział 3

Próba uniwersalnej pozytywizacji praw człowieka

3.1. Wprowadzenie

Na arenie międzynarodowej w zakresie formułowania się systemów ochrony praw człowieka wyróżnia się dwie tendencje: uniwersalistyczną i regionalną. Pierwsza z nich wiąże się ściśle z instytucją ONZ, której działanie ma na celu ochronę istoty ludzkiej niezależnie od miejsca jej pobytu na świecie, różnic kulturowych, cywilizacyjnych i stopnia rozwoju kraju macierzystego¹. W polityce ONZ uniwersalność praw człowieka oznacza jednakowy sposób ich określania, uznania i ochrony na całym świecie². Z kolei tendencja regionalna oparta jest na założeniu, że różnice w rozwoju cywilizacyjnym, kulturowym i geopolityczne są zbyt wielkie, by możliwe było wyraźne określenie tego, co wspólne wszystkim ludziom w sferze ich praw, co dałoby się generalizować, określić, sprawnie zapewnić i strzec przed naruszeniami.³ Jednakże, jak twierdzi Andrzej Redelbach: „Nie budzi wątpliwości, że konieczna jest współpraca i harmonizacja obu tych tendencji oraz formowanych na ich podstawie konkretnych systemów ochrony praw człowieka”⁴.

Język praw człowieka, którym obecnie się posługujemy, został zdominowany przede wszystkim przez tzw. nieformalną „konstytucję praw człowieka”⁵, czyli Powszechną Deklarację Praw Człowieka

¹ A. Redelbach, *Prawa naturalne – prawa człowieka – wymiar sprawiedliwości. Polacy wobec Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Toruń 2000, s. 108.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, s. 110.

⁴ *Ibidem*, s. 111.

⁵ Por. A. Łopatka, *Międzynarodowe prawo praw człowieka*, *op.cit.*, s. 17; a także zobacz: A. Redelbach, *Prawa naturalne...*, *op.cit.*, s. 109.

z 1948 roku, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 roku⁶. Z tych trzech dokumentów jedynie Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest dokumentem deklaratywnym, to znaczy niewiążącym prawnie. Nie zmienia to jej ważności, bowiem wyznacza ona interpretację pozostałych dwóch dokumentów (traktuje się ją jako preambułę „nieformalnej konstytucji praw człowieka”), które się do niej odwołują.

3.2. Człowiek w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

Powszechnie sądzi się, że PDPCz wychodzi z założenia o istnieniu uniwersalnego (abstrakcyjnego) człowieka. Niemniej można spotkać interpretację, której autorzy uważają, iż Powszechna Deklaracja Praw Człowieka nie odwołuje się do człowieka „w ogóle”, lecz traktuje człowieka jako konkretny byt. Takie stanowisko zajmuje m.in. J. Jaskólska, pisząc:

„...nic nie wskazuje na to, by prawa potwierdzone w Deklaracji były przewidziane dla jakiegoś abstrakcyjnie pojętego człowieka «w ogóle». 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 i działającym człowiekiem, chociaż przedstawionym bardzo ogólnie, to jednak w całym jego rozwoju, w najbardziej typowych sytuacjach życiowych i we wszystkich dziedzinach życia. Treść Deklaracji zatem suponuje rozumienie człowieka jako bytu konkretnego”⁷.

⁶ Wymienione dokumenty wyznaczają ONZ-owski standard praw człowieka i głównie z tego powodu ograniczę się do ich omówienia. W dalszym tekście będę używał skrótów: PDPCz – Powszechna Deklaracja Praw Człowieka; PPOiP – Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych; PPGSiK – Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych. Na temat historycznego kontekstu kształtowania się koncepcji praw człowieka w systemie ONZ czytaj: H. Andrzejczak, *Problem międzynarodowej ochrony praw człowieka w systemie powstania ONZ*, „Zeszyty naukowe KUL” 1965, nr 4, s. 16.

⁷ J. Jaskólska, *Treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze” 1998, nr 11, s. 95.

W istocie to preambuła PDPCz przesądza o tym, że w całej Deklaracji nie mówi się o abstrakcyjnym człowieku, lecz o jego bycie konkretnym. Odwoływanie się do abstrakcyjnego człowieka musiałyby determinować wykluczenie elementu wynikającego z doświadczenia, czyli poznania rozsądkowego. W przypadku Deklaracji to właśnie doświadczenie decyduje o jej obliczu i dookreśla jej treści⁸. Podkreślić należy, że już w preambule PDPCz mówi się o „czynach barbarzyńskich” (a więc o historii ludzkości), które obudziły sumienie ludzkości, uświadomiły jej konieczność poszanowania praw człowieka nie tylko poprzez ich uznanie, ale i poprzez ich realizację. Chodziło przy tym głównie o realizację wolności słowa i przekonań, wolności od strachu i niedostatku, których przestrzeganie doprowadzi wszystkich członków rodziny ludzkiej do życia w wolności, sprawiedliwości i pokoju⁹. Można pokusić się o stwierdzenie, że właśnie uwzględnienie elementu historycznego (choćby wyrażonego w sposób bardzo ogólny – „czyny barbarzyńskie”) jako uzasadnienia dla proklamacji konieczności realizacji praw człowieka przesądziło o ukonkretnieniu jednostki w „konstytucji praw człowieka”. Preambuła PDPCz osadza człowieka nie tylko w kontekście historycznym, ale i aksjologicznym. Już samo użycie w preambule takich terminów, jak: „barbarzyństwo”, „godność”, „sumienie”, czy nawet „rodzina ludzka”, pozwala przypuszczać, że jej autorzy odwołują się do jakiejś bliżej niesprecyzowanej aksjofery. Nie sposób jej zdefiniować, bowiem założona transcendencja pozostaje niedookreślona, co więcej: nie jest osadzona ani nie ma konotacji w tradycji, na przykład filozoficznej czy religijnej.

W doprecyzowaniu zakładanej w „konstytucji praw człowieka” aksjofery nie pomaga analiza poszczególnych jej artykułów. Jest tak głównie z powodu niejasnej wizji człowieka w niej występującej. Człowiek w „konstytucji praw człowieka” raz występuje w roli jednostki, raz w roli osoby. Niezwykle trudno jest w sposób jednoznaczny stwierdzić, na którym rozumieniu ufundowana została wizja

⁸ Treść preambuły każdego dokumentu, niezależnie: prawnego czy politycznego, jest niezmiernie istotna, gdyż to ona nadaje sens interpretacji poszczególnych artykułów. Preambuła PDPCz ma w tym przypadku podwójne znaczenie: nadaje sens samej Deklaracji, a także wyznacza kierunek interpretacji PPOiP oraz PPGSiK.

⁹ W preambule PDPCz czytamy: „...ponieważ brak poszanowania i pogarda dla praw człowieka doprowadziły do czynów barbarzyńskich, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości, a nadzieje świata, w którym istoty ludzkie będą korzystać z wolności słowa i przekonań oraz wolności od strachu i niedostatku, zostało ogłoszone jako najwyższy cel człowieka...” (por. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, w: *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, red. T. Jasudowicz, B. Gronowska, C. Mik, Toruń 1993, s. 19).

człowieka zawarta w „konstytucji praw człowieka” (PDPCz, PPOiP, PPSGiK). Zagadnienie to i jego rozstrzygnięcie są niebywale ważne, bowiem przesądzają odpowiedź na pytanie: czy „konstytucja praw człowieka” wywodzi się z liberalnej czy też z chrześcijańskiej koncepcji praw jednostki. Obie koncepcje różnią się bowiem zasadniczo w kwestii dookreślenia ujęcia człowieka. Jeśli człowieka ujmuje się jako autonomiczną jednostkę i na tej podstawie formułuje się koncepcję praw człowieka, to w zasadzie umożliwia ona człowiekowi swobodne poszukiwanie (w sensie dowolności) własnego szczęścia. Jest tak, gdyż w myśl prezentowanej koncepcji człowiek sam wybiera umowę społeczną, którą zamierza się związać. Jest ona czasowa i trwa do momentu, gdy człowiek uzna, że nie spełnia ona pokładanych w niej nadziei na realizację szczęścia zakładanego przez niego samego. Natomiast w przypadku koncepcji praw człowieka zbudowanej w oparciu o wizję człowieka jako osoby zakłada się, że człowiek dziedziczy jakąś kulturę wraz z jej systemem wartości, która nie podlega wyborowi – tak rozumiany człowiek, dzięki swym prawom, może realizować swoje szczęście w określonej, danej mu przestrzeni kulturowej.

Wydaje się, iż „konstytucja praw człowieka”, będąc wyrazem historycznego kompromisu, stara się pogodzić obie wizje człowieka. Dlatego też we wszystkich dokumentach składających się na „konstytucję praw człowieka” raz jest mowa o jednostce, a innym razem o osobie. W tym względzie „konstytucja praw człowieka” jest wieloznaczna i dopuszcza różne interpretacje¹⁰.

3.3. Jednostka czy wspólnota?

Nie sposób zrozumieć „konstytucji praw człowieka” bez uwzględnienia stosunku jednostki do wspólnoty. Relacja ta pośrednio łączy się z już zasygnalizowaną a dyskusyjną kwestią: Jak *de facto* konstytucja traktuje człowieka? Czy dostrzega w nim głównie jednostkę, czy też ujmuje go raczej jako osobę?

Sam tytuł Deklaracji dowodzi założenia o istnieniu „jakiejś” wspólnoty, gdyż nosi nazwę „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka

¹⁰ Szerzej na ten temat czytaj: K. Przybyszewski, *Godność a suwerenność państwa: poszukiwanie granic możliwego współistnienia obu tych wartości w oparciu o „konstytucję praw człowieka”*, w: *Ku źródłom wartości*, red. P. Orlik, Poznań 2008, s. 431-433.

(podkr. autora). Nie nazwano jej, zauważmy, „Międzynarodową Deklaracją Praw Człowieka”, co równoznaczne jest z tym, iż Deklaracja posiada przede wszystkim moralny wymiar ogólnoludzkiego obowiązywania, a nie prawny, w sensie obowiązywania tylko między tymi państwami, które wyraziły wolę w akcie głosowania¹¹. Tym samym PDPCz adresowana jest nie tylko do państw uznających jej znaczenie i wagę, lecz również do państw kwestionujących jej uniwersalność i niezamierzających szanować zapisanych w niej praw. W tym kontekście jest zrozumiałe użycie już w preambule Deklaracji terminu „rodzina ludzka” (a nie terminu „społeczność międzynarodowa”¹²). Pojęcie „rodziny ludzkiej” wskazuje, że człowiek jako element całości został włączony w system zobowiązań i uprawnień. W myśl PDPCz „rodzina ludzka” została ukonstytuowana, i nadal konstytuuje się, w oparciu o podstawowe wartości, takie jak: wolność, sprawiedliwość i pokój, jako te bazowe, umożliwiające „godne życie”.

Z preambuły PDPCz wynika wyraźnie, że w „rodzinie ludzkiej” „obudziło się” sumienie wobec „czynów barbarzyńskich” w jej historii. Już sam ten fakt przesądza o rozumieniu „rodziny ludzkiej” jako wspólnoty wartości, a nie wspólnoty innego rodzaju (np. wspólnoty opartej na więzi krwi¹³, wspólnoty pochodzenia czy też wspólnoty wzajemnej pomocy interesownej).

Prawa człowieka zawarte w Deklaracji mają zapewnić jednostce szansę przystąpienia w świadomy i wolny sposób do społeczności.

¹¹ Por. H. Andrzejczak, *Filozoficzno-prawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XIV, 1966, s. 84.

¹² Por. F.J. Mazurek, *Podstawy moralno-prawne globalizacji gospodarczej*, w: *Państwo narodowe a proces globalizacji*, red. E. Okoń-Horodyńska, Katowice 2003, s. 21.

¹³ Wspólnota oparta na więzi krwi, jak i wspólnota pochodzenia, mimo że bardzo często rozumiane są jako wspólnota osobowa, mogą nią nie być w przypadku popadania w kolizję ze wspólnotą wartości. Przykładowo: osoba X ma brata Y, zatem X i Y tworzą zarówno wspólnotę krwi, jak i wspólnotę pochodzenia. Okazuje się, że Y permanentnie grabi, morduje i gwałci inne osoby. X uważa, że Y czyni zło, sprzeciwierza się wartościom wyznawanym przez X. Ale mimo to, X otacza ochroną Y przed poniesieniem konsekwencji za swoje czyny, czyli X zawiesza wyznawane przez siebie wartości ogólnoludzkie dla lojalności wobec krwi i pochodzenia. Wspólnota oparta na krwi i pochodzeniu w podanym przykładzie nie jest wspólnotą osobową, lecz wspólnotą wynikającą z faktu bycia istotami ludzkimi, ale nie osobami. X chroniąc Y i tym samym umożliwiając mu dalsze mordowanie, gwałcenie etc., czyni również zło. Zatem podobnie jak Y, nie jest już osobą, tylko istotą ludzką. Innymi słowy w myśl PDPCz wspólnota wartości ma być wspólnotą nadrzędną wobec innych rodzajów wspólnot, czyli X powinien wybrać wartości ogólnoludzkie i nie udzielać ochrony Y (K. Przybyszewski, *Godność a suwerenność państwowa...*, *op.cit.*, s. 431-433).

Inaczej ma się rzecz z przynależnością jednostki ludzkiej do „rodziny ludzkiej” – nie ma ona charakteru dobrowolnego, a ma charakter konieczny. Właśnie ta cecha nadaje prawomocność tezie o oparciu PDPCz na obiektywistycznej, a nie woluntarystycznej koncepcji filozoficzno-prawnej. Obiektywna jest w tym przypadku „godność”¹⁴, która toruje drogę jednostce ludzkiej do „wyzwolenia się” z determinizmu przyrodniczego poprzez możliwość uczestniczenia w społeczności. Przed włączeniem w życie społeczne istota ludzka funkcjonuje jako jednostka, przedstawiciel swego gatunku. Cechą charakterystyczną jednostek należących do gatunku ludzkiego jest ich podmiotowość. „Jednostkowe” prawa człowieka to prawa związane z „biologicznością życia”, czyli prawa, takie jak: prawo do życia, prawo do posiadania potomstwa, prawo do integralności fizycznej. Sytuując indywiduum w sferze biologicznej, zakłada się istnienie uniwersalnego (abstrakcyjnego) człowieka, zaś usadowienie jednostki w „rodzinie ludzkiej” sugeruje, że jednostka poza swoją biologiczną stroną życia posiada również inną stronę – „duchową”, którą dzieli z innymi jednostkami. Prawa umożliwiające jednostce rozwój w sferze duchowej są prawami człowieka o charakterze „osobowym”. To prawa związane z „duchowością życia”, która wymaga zaistnienia więzi społecznej. Dla jednostki są to nadal prawa indywidualne, ale jednak mają inny charakter, bowiem umożliwiają jednostce coś więcej niż tylko przetrwanie: mianowicie wybór więzi społecznej jako podstawy indywidualnego rozwoju. Tym samym człowiek, traktowany w punkcie wyjścia jako byt abstrakcyjny, konkretyzuje się. W zasadzie uczestnictwo w społeczności uznające koncepcję indywidualnych praw człowieka o charakterze osobowym w myśl PDPCz miałyby spełniać warunki inkluzywności sformułowane przez Henry’ego Tama w książce pt. *Communitarianism*:

„Po pierwsze, jakiegokolwiek roszczenie co do tego, co ma być zaakceptowane jako prawda, może być uzasadniane jedynie w warunkach kooperacyjnego badania. Po drugie, wspólne wartości uzasadniane przez wspólnoty kooperacyjnych badaczy powinny formować podstawę wzajemnych odpowiedzialności przyjętych przez wszystkich członków tych wspólnot. Po trzecie, stosunki władzy na każdym poziomie w społeczeństwie muszą zostać

¹⁴ W preambule PDPCz czytamy: „Ponieważ uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie...” – por. PDPCz, s. 19; a także zobacz H. Andrzejczak, *Filozoficzno-prawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, op.cit., s. 86.

zreformowane tak, aby wszyscy, których one dotyczą, mogli partycypować jako równi obywatele w określaniu tego, jak władza ma być sprawowana"¹⁵.

Właściwie zagadnienia te nie należą do rozważań z dziedziny etyki¹⁶, lecz przynależą rozważaniom z dziedziny filozofii polityki, a dokładniej mówiąc, przedstawiają spór pomiędzy liberalizmem a komunitaryzmem. Według pierwszego stanowiska to jednostka powinna mieć dominujące znaczenie, a dopiero później wspólnota (Francis Fukuyama¹⁷, Robert Nozick¹⁸, Friedrich August von Hayek¹⁹, Milton Friedman²⁰); drugie stanowisko przyznaje wspólnocie rolę dominującą, sytuując jednostkę na drugim planie (Amy Gutman²¹, Charles Taylor²², Michael Sandel²³, Alasdair MacIntyre²⁴, Michael Walzer²⁵)²⁶. Tak naprawdę spór ten sprowadza się do pytania, co jest ważniejsze: jednostka czy wspólnota. Przesłanie, jakie niesie preambuła Deklaracji, jest jasne: spór o „ważność” doprowadził ludzkość do czynów barbarzyńskich i w istocie nie zmienia kondycji człowieka w świecie, gdyż na obu wzajemnie przenikających się płaszczyznach: jednostkowej i wspólnotowej, jest on zmuszony żyć. W tym sensie Deklaracja jest filozofią pragmatystyczną, starającą się sprostać wyzwaniu, jakim jest kulturowe różnicowanie ludzkiego świata.

¹⁵ Cyt. za: A. Szahaj, *Jaka wspólnota?*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. A. Szahaj, M.N. Jakubowski, Toruń 2002, s. 46.

¹⁶ Spór o charakter praw człowieka w oparciu o etykę jest sporem między uniwersalizmem a relatywizmem.

¹⁷ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996.

¹⁸ Por. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999.

¹⁹ Por. F.A. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Kraków 1998.

²⁰ Por. M. Friedman, *Kapitalizm i wolność*, Warszawa 1993.

²¹ Por. A. Gutman, *Cnota demokratycznego samoograniczania*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 324.

²² Charles Taylor uważa, że osoba to coś więcej niż istota ludzka, bo posiada określony status moralny i jest podmiotem określonych praw, a tego samego nie da się powiedzieć o istocie ludzkiej (por. Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, w: *Filozofia podmiotu*, wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 401; a także zobacz Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 25).

²³ M. Sandel, *Liberalizm i jego krytycy*, w: *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Kraków 2003, s. 159-168.

²⁴ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996.

²⁵ Por. M. Walzer, *O tolerancji*, Warszawa 1999.

²⁶ Więcej na ten temat pisze M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003.

3.3.1. Wymiar indywidualny PDPCz

Pierwszą część Deklaracji stanowią artykuły od pierwszego do dwudziestego pierwszego, charakteryzujące jej wymiar indywidualny.

W artykule pierwszym Deklaracji czytamy: „*Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa*”²⁷. Za znamienny uważam fakt, iż użyto tu sformułowania „wszystkie **istoty ludzkie** rodzą się wolne i równe w godności i prawach”, a nie „**osoby ludzkie** rodzą się wolne i równe w godności i prawach”. Określenie „istoty ludzkie” uwydatnia sam fakt przynależności do gatunku. Z tego właśnie faktu wynika podmiotowość jednostki, która czyni ją istotą ludzką. Posiadając podmiotowość (godność i prawa), istota ludzka stoi przed alternatywą: albo realizuje swoją „zwierzęcość” (występuje przeciw „braterstwu”), albo dokonuje anihilacji swej „zwierzęcości” (postępuje w duchu „braterstwa”). Przypuszczać należy, że jednostka, dokonując anihilacji swej „zwierzęcości”, staje się osobą. Jest tak jednakże tylko wówczas, gdy jednostka jest zdolna reprezentować sobą wartości należące do „rodziny ludzkiej”. Pojęcie „Osoby” jest zatem węższym znaczeniowo desygnacyjnym terminem aniżeli istota ludzka²⁸.

Istotą ludzką jest każdy, kto przynależy do gatunku ludzkiego, zaś osobą istota ludzka staje się w chwili „przystąpienia” do jakiejś społeczności, która byłaby częścią większej całości, a mianowicie „rodziny ludzkiej”, czyli wspólnoty. Ową wspólnotę możemy

²⁷ PDPCz, s. 20.

²⁸ To rozróżnienie pomiędzy jednostką (istotą ludzką) a osobą można odnaleźć również u Karola Wojtyły: „Fakt, że ludzkie *suppositum*, podmiotowość metafizyczna, w pewnych wypadkach nie przejawia cech podmiotowości osobowej (są to przypadki niedorozwoju psychosomatycznego czy też czysto psychicznego, w których nie doszło do ukształtowania normalnego ludzkiego «ja» czy też doszło do jego zniekształcenia), nie pozwala zakwestionować samych podstaw tej podmiotowości, tkwią one bowiem w istotowo ludzkim *suppositum*” (por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Rocznik Filozoficzny KUL”, t. XXIV, 1976, s. 11). Innymi słowy, istota ludzka w tym fragmencie jest tożsama z ludzkim *suppositum* (podmiotowością metafizyczną), zaś osoba to ukształtowane, normalne ludzkie „ja”. Podobnie przedstawia to również Charles Taylor, dla którego istota ludzka i osoba nie są tożsame. Osoba według niego to podmiot o określonym statusie moralnym, który rozumie przeszłość i przyszłość, preferuje określone wartości i w oparciu o nie umie podejmować określone wybory i decyzje (por. Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, *op.cit.*, s. 401).

również za Józefem Lipcem określić jako „strukturę konieczną wspólnoty gatunkowej”²⁹, gdzie każdy pojedynczy akt solidarności – prowadzący do życia w wolności, sprawiedliwości i pokoju – jest wartością autoteliczną, wyznaczającą kierunek przyszłej zjednoczonej ludzkości (na sposób inkluzywny). Pojedynczy akt solidarności zmierzający do zjednoczenia ludzkości w sensie inkluzywności, byłby wyrazem ducha braterstwa³⁰.

W tym artykule zakłada się obecność rzeczywistości aksjologicznej (aksjosfery), gdyż istnieje bezpośrednio odwołanie do sumienia i ducha braterstwa, które to terminy same w sobie posiadają konotację aksjologiczną. Rozum i sumienie czynią niewątpliwie jednostkę podmiotem samoograniczającym się³¹. Istota ludzka staje się konkretną osobą o własnym systemie wartości (w sensie uznawania ważności jakiejś hierarchii wartości). Problem w tym, iż trudno jest wywnioskować z tego artykułu – jak i z całego dokumentu – jak ta rzeczywistość istnieje, czy też jak ma istnieć. Bezsporny jest natomiast fakt obecności pewnego obrazu aksjosfery w poszczególnych artykułach omawianego dokumentu. Jest to jednakże obraz niespójny, a ponadto zawierający wiele niedomówień i niejasności.

Wspólnota, jaką jest „rodzina ludzka”, rozbudza w każdej jednostce zdolność do bycia osobą posiadającą godność. Każda istota ludzka nosi w sobie tę zdolność (zyskuje ją w momencie narodzin) – jest nią zdolność do postępowania w duchu braterstwa w stosunku do innych jednostek. Realizacja ducha braterstwa pomiędzy istotami ludzkimi przyczynia się do zawiązania społeczności, gdyż istota ludzka dostrzega, że właśnie w społeczeństwie ma szansę realizować swą godność poprzez realizację obowiązków, których urzeczywistnianie

²⁹ Por. J. Lipiec, *Świat wartości*, Kraków 2001, s. 255.

³⁰ Drugi człon artykułu pierwszego informuje, że istoty ludzkie są obdarzone rozumem i sumieniem. Nie twierdzi się, iż istoty ludzkie stale czy z natury posiadają rozum i sumienie. Skoro zakłada się, że zostały one obdarzone, a nie, że posiadają rozum, tym samym zakłada się, iż istoty ludzkie w jakimś stadium cechowały się jego brakiem. Musiał być brak, by mógł nastąpić fakt obdarowania. Tym samym otwarte jest pytanie, kiedy nastąpił ów fakt obdarowania. Całościowy zapis tego artykułu wskazuje, iż obdarowanie to następuje w momencie narodzin istoty ludzkiej. Brak precyzji w określeniu znaczenia terminu – „rodzą się” – powoduje, że trwają spekulacje czy PDPCz dopuszcza możliwość przeprowadzenia aborcji.

³¹ Por. T. Jasudowicz, „Nasza Europa” w odpowiedzi na zadanie „wspólny standard do osiągnięcia” w pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku”, w: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka: materiały sesji zorganizowanej w Toruniu w dniu 24 X 1998 roku*, red. B. Gronowska, s. 21.

i rzetelne wypełnianie konstytuują wspólnotę – to w niej wówczas istota ludzka staje się osobą³².

Niewątpliwie w myśl PDPCz stanie się osobą jest możliwe tylko wtedy, gdy jednostka jest zdolna do postępowaniu w duchu braterstwa, czyli do **bezinteresownego działania dla dobra innych**³³. Zakłada się zatem, iż w naturze człowieka tkwi skłonność do postawy altruistycznej. Zdaniem M. Piechowiaka zapis o powinności działania w duchu braterstwa występujący w PDPCz ma nie tylko walor normatywny, ale również odkrywa fakt antropologiczny: człowiek jest takim bytem, któremu właściwe, odpowiadające jego naturze jest działanie dla dobra innych³⁴. Poszczególne istoty ludzkie samooznaczające się w „podobny sposób” stają się osobami jako członkowie społeczeństwa. Tym samym potrafią one współdziałać ze sobą i jeśli zajdzie taka potrzeba, nieść sobie nawzajem pomoc w imię uznawanych samorzutnie samoo graniczeń, gdyż to właśnie one stanowią o poczuciu wzajemnej przynależności jednostek. Konkludując, nie popełni się większego błędu, twierdząc, iż użycie terminu „rodzina ludzka” w PDPCz przesądziło o tym, że w tym dokumencie częściej jest mowa o istocie ludzkiej jako osobie aniżeli o istocie ludzkiej jako jednostce.

³² Duży wpływ na brzmienie Deklaracji wywarła myśl filozoficzna personalisty Jacques’a Maritaina, w której występuje podział na wymiar jednostkowy i osobowy ludzkiej egzystencji. Ten pierwszy wymiar określa relację między jednostką a społeczeństwem, zaś w wymiarze osobowym dokonuje się transcendencja społeczeństwa, czyli jednostka zaczyna postrzegać swoje życie w kategoriach dobra wspólnego, a nie tylko partykularnego. Ujmując rzecz ściślej: osoba jest podmiotem samoo graniczającym się po to, by żyć w wolności (a nie w swawoli, w której żyje jednostka niebędąca osobą). Osoba samoo granicza się – dąży do panowania nad swymi pragnieniami i żądzami – by nie zatrumfowała niesprawiedliwość, aby nie było hobbesowskiego stanu natury. To w wymiarze osobowym ziszczają się takie wartości, jak pokój i sprawiedliwość. W wymiarze jednostkowym można mówić co najwyżej o praworządności, a nie o sprawiedliwości. Mogą zatem istnieć takie stany społeczne, gdzie króluje praworządność, lecz brak jest sprawiedliwości. Natomiast nie może być odwrotnie: tam gdzie króluje sprawiedliwość, musi występować praworządność. Reasumując powyższe ustalenia, stwierdzmy: ze stanem społecznym, w którym króluje sprawiedliwość, mamy do czynienia wówczas, gdy prawo zostało powołane do realizacji dobra wspólnego, uwzględniającego dobro jednostkowe (w praworządności, gdzie nie ma sprawiedliwości, obowiązywałaby zasada: albo jedno, albo drugie) (por. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w: S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii Jacques’a Maritaina*, Lublin 1992, s. 148).

³³ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, *op.cit.*, s. 100.

³⁴ *Ibidem*.

3.3.2. Wymiar kolektywny PDPCz

Wymiar kolektywny deklaracji zawiera wyraźnie artykuł 22. Czytamy tam bowiem: „**Każda osoba jako członek społeczeństwa** (podkr. autora) *ma prawo do zabezpieczenia społecznego, jak również jest uprawniona do urzeczywistniania, dzięki wysiłkowi krajowemu i współpracy międzynarodowej, jej praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych, **niezbędnych dla jej godności*** (podkr. autora) *oraz dla swobodnego rozwoju jej osobowości*”³⁵. Cytowany fragment zapowiada więc wykluczenie z danego społeczeństwa jednostek do niego nieprzynależnych³⁶. Co więcej, warunkuje nabycie przez jednostkę praw do zabezpieczenia społecznego, tzn. praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych, od wypełniania, czy też podejmowania prób wypełniania, swych obowiązków względem społeczeństwa, wynikających z faktu bycia jego członkiem. Chodzi bowiem o jednostkę pełniącą określone role społeczne, które wyznaczają jej obowiązki³⁷. Tak więc jednostka w społeczeństwie staje się policjantem, prawnikiem, lekarzem, studentem, naukowcem, kapitanem statku etc. Wchodząc w określone role społeczne, jednostka przyjmuje na siebie zobowiązania. Sprzeniewierzając się im, pozbawia się godności osobistej (tym samym pewnych praw obywatelskich, gospodarczych, socjalnych i kulturalnych), zaś zachowuje godność osobową³⁸.

³⁵ PDPCz, s. 23.

³⁶ Por. K. Przybyszewski, *Godność a suwerenność państwowa...*, op.cit., s. 447.

³⁷ Wyraźnie to podkreśla artykuł 29 punkt 1 PDPCz: „Każda jednostka ma obowiązki wobec wspólnoty, bo tylko w niej możliwy jest swobodny i pełny rozwój jej osobowości”.

³⁸ W literaturze przedmiotu stosuje się rozróżnienie kategorii godności osoby i godności osobistej. Znaczenie pojęcia godności osobistej człowieka traktuje się jako pojęcie zbliżone do znaczenia pojęcia honoru. Innymi słowy człowiek na godność osobistą musi zapracować, gdyż zależy ona od tego, jak on postępuje, co robi. Przyjmuje się, iż godność osobistą można utracić ze względu na swe postępowanie, co m.in. sprzyja legitymizacji uwięzienia jednostki, podczas gdy *godność osobowa* ma przynależeć człowiekowi niezależnie od tego, co się robi i jak się postępuje. *Godność osobowa* ma być godnością, którą posiada zarówno niemowlę, jak i największy zbrodniarz ze względu na niepowtarzalność każdego z nas, gdyż każdy z nas dźwiga inny bagaż wspomnień, miłości czy nienawiści, co stanowi o naszej wyjątkowości, a więc uwięziony nie może być np. torturowany. W moim przekonaniu nazewnictwo dotyczące godności osobowej i godności osobistej przyjęte w naukach społecznych powinno być odwrotne, tj. to, co przyjmuje się jako znaczenie terminu godność osobowa należałoby zwać godnością osobistą, i *vice versa*. Pozostaje jednak przy występującym nazewnictwie. Zobacz: F.J. Mazurek, *Spoleczno-prawne konsekwencje zasady godności osoby ludzkiej*, „Chrześcijanin w Świecie” 1989, nr 189, s. 3; C. Mik, *Zbiorowe Prawa Człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992, s. 14;

Zilustrujmy ten stan rzeczy przykładem. Wszyscy wiemy, że od kapitana statku wymaga się, by w momencie tonięcia statku, najpierw zadbał o bezpieczeństwo i życie pasażerów, potem o bezpieczeństwo i życie swej załogi, a na końcu o własne życie i bezpieczeństwo. Wielokrotnie miała miejsce sytuacja odwrotna: statek tonął, a jego kapitan opuszczał go jako pierwszy. W ocenie społecznej ów kapitan statku tracił swój honor, swoją godność osobistą z powodu swojego postępowania. Jednakże nie zmienia to faktu, że nadal był człowiekiem, który miał prawo do zachowania własnego życia i do walki o nie. Możemy go za niegodny czyn osądzić i odebrać mu część praw obywatelskich, społecznych, kulturalnych (np. prawo do najwyższej emerytury), ale nie możemy go, pozostając w zgodzie z ideą praw człowieka, za ten czyn torturować.

Podany przykład trafnie wydobywa różnicę między godnością osobistą a osobową. Uznajemy prawo do życia nie tyle kapitana statku, co osoby nim będącej, tylko i wyłącznie dlatego, że należy do gatunku ludzkiego. Natomiast kwestionujemy już jego prawo do bycia pełnoprawnym członkiem danego społeczeństwa, ponieważ w wyniku podjęcia decyzji ratowania własnego życia „kosztem” życia pasażerów i załogi wyrzekł się sprawowania funkcji kapitana statku. Dał zatem uprawnienie społeczeństwu do ograniczenia mu wolności. Tym samym przestał być osobą, bo sprzeniewierzył się godności osobistej, lecz nadal jest istotą ludzką, bowiem przynależy do rodziny ludzkiej i z tego tytułu nadal dysponuje godnością osobową.

M. Nowicki, *Co to są prawa człowieka?*, w: *Szkoła Praw Człowieka...*, *op.cit.*, s. 8;
A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 8-9, s. 80.

Rozdział 4

Regionalne pozytywizacje idei praw człowieka

4.1. Wprowadzenie

Europa posiada najbardziej rozbudowany system ochrony praw. Zostały one wypracowane przede wszystkim przez Radę Europy (RE), która ma charakter społeczno-polityczny. Oprócz Rady Europy do systemu ochrony praw człowieka na kontynencie europejskim należy również Konferencja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (KBWE), która od 1995 roku zwie się Organizacją Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE)¹. „Najmłodszy” element europejskiego systemu ochrony praw człowieka stanowi Unia Europejska, która odchodzi już od czysto gospodarczego charakteru, szukając swej „społeczno-politycznej tożsamości”. Świadectwem tego procesu jest stosunkowo niedawno powstała Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, która stanowi trzon „Konstytucji Europejskiej”². Warto w tym miejscu podkreślić, iż jedynie dokumenty Rady Europy (Europejska Konwencja Praw Człowieka i Europejska Karta Socjalna³) oraz

¹ Zaznaczyć należy, że pomimo iż OBWE utożsamiana jest przede wszystkim z europejskim systemem ochrony praw człowieka, to swym „zasięgiem geograficznym” wykracza poza kontynent europejski.

² Por. *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*, red. R. Kupisz, Bielsko-Biała 2001.

³ W opracowaniu T. Jasudowicza, B. Gronowskiej, C. Mika ów dokument zwie się Europejską Kartą Socjalną, zaś w Dz.U. z 1999 r. Nr 8, poz. 67 jest mowa o Europejskiej Karcie Społecznej. W literaturze obie nazwy są stosowane zamiennie. Uważam, iż bardziej stosowne jest nazwanie tego dokumentu Europejską Kartą Socjalną. W dniu 1 lipca 1999 roku weszła w życie zrewidowana Europejska Karta Socjalna (do tej pory nieratyfikowana przez Polskę), która to w bliżej nieokreślonej przyszłości ma zastąpić dotychczasową (na razie obowiązują dwie Karty). Zrewidowana Europejska Karta Socjalna (ZEKS) różni się tym od dotychczasowej Karty,

Karta Praw Podstawowych (o ile została ratyfikowana) są aktami prawnymi, tzn. zawierają normy prawne, które łączą strony. Natomiast dokumenty dotyczące „ludzkiego wymiaru” (KBWE/OBWE) nie są aktami prawnymi (tj. nie wiążą stron prawnie); zapisy dotyczące praw człowieka w tych dokumentach są jedynie normami politycznymi, których zadaniem jest wyznaczenie kierunku rozwoju prawnego.

Podstawowym dokumentem międzynarodowym regulującym kwestię praw człowieka, który swym zasięgiem obejmuje kontynent amerykański, jest Amerykańska Konwencja Praw Człowieka z 22 listopada 1969 roku, uchwalona w stolicy Kostaryki – San Jose (z tego powodu można również spotkać się z określeniem tego dokumentu jako Paktu San Jose). Zdaniem W. Dobrzyckiego akt ten powinien nosić nazwę konwencji latynosko-karaibskiej ze względu na fakt, iż stronami tego aktu nie są USA i Kanada, a wyłącznie państwa Ameryki Łacińskiej i niektóre kraje karaibskie⁴. Amerykańska Konwencja Praw Człowieka (AKPC) składa się z preambuły i trzech noszących tytuły części, w których wyodrębniono rozdziały i artykuły. W pierwszej części wymienia się fundamentalne prawa człowieka. Natomiast w części drugiej przedstawione i powołane zostały dwie instytucje, tj. Międzypamerykańska Komisja Praw Człowieka oraz Międzypamerykański Trybunał Praw Człowieka jako środki ochrony tychże praw. Część trzecia dotyczy postanowień ogólnych i przejściowych⁵.

Na kontynencie afrykańskim obowiązuje dokument Organizacji Jedności Afrykańskiej (OJA). Organizacja ta powstała w 1963 roku w Addis Abebie, w jej składzie znalazła się większość państw afrykańskich⁶. Za cel przyjęła ona polepszenie warunków rozwoju społeczno-ekonomicznego narodów afrykańskich, całkowitą likwidację kolonializmu i jego negatywnych skutków oraz obronę niepodległości istniejących państw afrykańskich. W ramach OJA 26 czerwca

że przewiduje więcej materialnych praw niż dotychczasowa np. prawo do mieszkania. Ponadto pewną ciekawostką jest, iż zawężono szczególną ochronę kobiet do ochrony pracujących matek (pkt 8), podczas gdy Karta z 1961 roku mówiła również o innych kobietach pracujących – otaczanych ochroną w uzasadnionych przypadkach.

⁴ W. Dobrzycki, *System międzypamerykański*, Warszawa 2002, s. 398.

⁵ Więcej na ten temat czytaj w: A. Wąsiewicz-Szczepańska, *Interamerykański system ochrony praw człowieka*, w: *Ochrona praw człowieka w świecie*, op.cit., s. 213.

⁶ Por. L. Sosnowski, *Organizacja Jedności Afrykańskiej 1963 – 1977. Studium prawnomiędzynarodowe*, Kraków 1977, s. 3.

1981 roku w Nairobi została uchwalona Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów (AKPCL). W 2002 roku OJA całkowicie przekształciła się w Unię Afrykańską (UA) z zamiarem usprawnienia działalności tej organizacji⁷. Unia Afrykańska jest zatem spadkobierczynią OJA. Na mocy Aktu Konstytucyjnego UA (art. 3) przyjmuje się, iż AKPCL obowiązuje na terytorium UA⁸.

4.2. Prawa człowieka w systemie Rady Europy

Rada Europy powstała w celu umocnienia pokoju w Europie, starając się ten cel osiągnąć poprzez promocję idei praw człowieka. Jak wspomniano wyżej, sens i znaczenie idei praw człowieka w ramach Rady Europy wyznaczają przede wszystkim dwa dokumenty prawne: Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, zwana też w skrócie Europejską Konwencją Praw Człowieka – EKPC z 4 listopada 1950 roku (wraz z 11 dodatkowymi protokołami), oraz Europejska Karta Socjalna – EKS z 18 października 1961 roku.

EKPC składa się z pięciu rozdziałów, z czego cztery dotyczą tzw. strony formalnej, a nie materialnej. Ustanawiają one narzędzia mające służyć ochronie praw i wolności człowieka zapisanych w rozdziale pierwszym tego dokumentu⁹. EKPC jest dokumentem podstawowym w ramach Rady Europy, którego przestrzeganie jest warunkiem koniecznym zarówno dla państw chcących skorzystać z możliwości zostania członkiem, jak i dla państw chcących zachować swe członkostwo w Radzie Europy. Istnieje powszechne mniemanie, iż EKPC ma służyć pełniejszej realizacji postanowień zawartych w PDPCZ. Opinia ta budzi poważne wątpliwości. Nie dość, że w ostatnich słowach preambuły EKPC zaznaczono, iż „*podejmuje się kroki w celu zagwarantowania niektórych praw* (podkr. autora) *wymienionych w Powszechnej Deklaracji*”¹⁰, to nie można nie zauważyć braku

⁷ M. Jabłoński, *Afrykański regionalny system ochrony wolności i praw*, w: *System ochrony praw człowieka*, red. J. Skóra, Kraków 2003, s. 229.

⁸ *Ibidem*, s. 225.

⁹ Na temat ochrony praw człowieka w ramach RE i sposobu składania skargi indywidualnej do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka czytaj w: R. Hliwa, *Model ochrony praw człowieka w systemie Rady Europy. Mechanizmy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, w: *Ochrona praw człowieka w świecie*, *op.cit.*, s. 191-209.

¹⁰ Patrz: Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, w: *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, *op.cit.*, s. 133.

występowania terminu „godności” w tym dokumencie. Wyraźnego podkreślenia wymaga fakt, iż żaden dokument RE dotyczący praw człowieka nie powołuje się na „godność” jako źródło praw człowieka, w ogóle w żadnym z dokumentów RE nie używa się terminu „godność”. W ONZ-owskich dokumentach prawnych dotyczących praw człowieka, uznawanych za przejaw uniwersalnego standardu tychże praw, wyszczególniono „godność” jako źródło praw człowieka, zaś w EKPC nie podjęto nawet próby wskazania źródeł pochodzenia praw człowieka. W preambule EKPC stwierdzono jedynie, że są one elementem wiary – czytamy tam: *„Potwierdzając swoją głęboką wiarę w te podstawowe wolności, które stanowią podstawę sprawiedliwości i pokoju na świecie i których utrzymaniu najlepiej służy, z jednej strony, prawdziwie demokratyczny ustrój polityczny, a z drugiej strony, wspólne podejmowanie i przestrzeganie praw człowieka, od których one zależą”*¹¹. Z powyższego zapisu jasno wynika, iż według autorów dokumentu prawa człowieka są w pewnym sensie wtórne wobec wolności. Są więc po to, by móc realizować wolność, bez której niemożliwe są sprawiedliwość i pokój. Ewidentny w EKPC jest brak kryterium pozwalającego odróżnić, co należy do dziedziny podstawowych wolności, a co należy do dziedziny praw człowieka. Autorzy dokumentu nie zawarli w nim żadnej wyraźnej wskazówki pozwalającej owo kryterium dookreślić. Nie sposób go także jednoznacznie zdefiniować w oparciu o preambułę EKPC i artykuł pierwszy, który głosi: *„Wysokie Układające się strony przyznają każdej osobie podlegającej ich jurysdykcji prawa i wolności określone w Rozdziale I niniejszej Konwencji”*¹².

Rodzą się dwa zasadnicze problemy: nie wiemy, co jest źródłem podstawowych wolności i praw człowieka i na jakim kryterium oparto rozróżnienie na podstawowe wolności i prawa człowieka. Literalne odczytanie EKPC uprawnia następujący wniosek: tam, gdzie pojawia się termin „prawo”, jest mowa o „prawach człowieka”, natomiast tam, gdzie dokonuje się „zakazów”, mówi się o „podstawowych wolnościach”. Zasadnie można też stwierdzić, iż „podstawowe wolności” w EKPC wyrażone są w formie negatywnej, zaś „prawa człowieka” w formie pozytywnej. Rozróżnienie na „formę negatywną” i „formę pozytywną” odzwierciedlałoby koncepcję „wolności od” i „wolności do” w ujęciu I. Berlina¹³. „Podstawowe wolności”

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ Por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994.

wyznaczają taką przestrzeń podmiotu, która nie może podlegać samoograniczeniu, gdyż w przeciwnym razie sens istnienia autonomicznego podmiotu zostałby zakwestionowany. „Prawa człowieka” są niejako „powłoką ozonową” dla tej przestrzeni. Do „podstawowych wolności” EKPC według opisanego kryterium należy zaliczyć dziewięć wolności: (1) zakaz tortur oraz niehumanitarnego lub poniżającego traktowania (art. 3); (2) zakaz niewolnictwa, poddaństwa i pracy przymusowej (art. 4); (3) zakaz karania bez podstawy prawnej (art. 7); (4) zakaz dyskryminacji (art. 14); (5) zakaz pozbawiania wolności za długi cywilne (art. 1 Protokołu Nr 4); (6) zakaz wydalenia obywateli (art. 3 Protokołu Nr 4); (7) zakaz zbiorowego wydalenia cudzoziemców (art. 4 Protokołu Nr 4); (8) zniesienie kary śmierci (art. 1 Protokołu Nr 6); (9) zakaz ponownego sądzenia lub karania (art. 4 Protokołu Nr 7). Z kolei do „praw człowieka” obecnych w EKPC zaliczyć można jedenaście praw: (1) prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego (art. 5); (2) prawo do rzetelnego procesu sądowego (art. 6); (3) prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego, własnego mieszkania i własnej korespondencji (art. 8); (4) prawo do zgromadzania się i stowarzyszenia (art. 11); (5) prawo do zawarcia małżeństwa (art. 12); (6) prawo do skutecznego środka odwoławczego (art. 13); (7) prawo do poszanowania własnego mienia (art. 1 Protokołu Nr 1); (8) prawo do wolnych wyborów (art. 3 Protokołu Nr 1); (9) prawo do swobodnego poruszania się i swobodnego wyboru miejsca zamieszkania (art. 2 Protokołu Nr 6); (10) gwarancje proceduralne dotyczące wydalenia cudzoziemców (art. 1 Protokołu nr 7); (11) prawo do odwołania się w sprawach karnych (art. 2 Protokołu Nr 7).

Kryteria, na podstawie których zostały sklasyfikowane „podstawowe wolności” i „prawa człowieka”, są niewystarczające dla wszystkich zapisów, jakie są obecne w EKPC. Do nich należy m.in. prawo do życia (art. 2), wolność wypowiedzi (art. 10), prawo do nauki (art. 2 Protokołu Nr 1), prawo do swobodnego poruszania się (art. 2 pkt 1 Protokołu Nr 4); prawo wstępu do państwa, którego jest się obywatelem (art. 2 pkt 2 Protokołu Nr 4), równość małżonków (art. 5 Protokołu nr 7). Problematyczność powyżej wymienionych zapisów wynika przede wszystkim z tego, iż „podstawowe wolności” sprzężone są z „prawami człowieka”. W pewnych przypadkach „podstawowe wolności” nie są czysto negatywne, lecz posiadają zabarwienie pozytywne – tak się dzieje w przypadku prawa do nauki. Z kolei niektóre „prawa człowieka” nie mają charakteru wyłącznie pozytywnego, ale również cechują się zabarwieniem negatywnym – tak

jest w przypadku prawa do życia. Zilustrujmy tę „problematyczność” na przykładzie prawa do nauki oraz prawa do życia.

Artykuł drugi Protokołu pierwszego brzmi: „Nikt nie będzie pozbawiony prawa do nauki. W wykonywaniu wszelkich funkcji w dziedzinie wychowania i nauczania, Państwo będzie szanowało prawa rodziców do zapewnienia takiego wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi”¹⁴. W istocie w artykule tym stwierdza się, iż „podstawową wolnością” każdego jest rozwój. Ta „podstawowa wolność” posiada w pewnym sensie podwójne zabezpieczenie. Podstawowym zabezpieczeniem chroniącym ją są przekonania religijne i filozoficzne rodziców, którzy są zobowiązani wobec swych dzieci do przekazania im własnych wartości, by urzeczywistnić realizację ich rozwoju. Jednakże, gdy to zabezpieczenie okaże się niewystarczające, tzn. gdy rodzice nie chronią „podstawowej wolności” ich dziecka, czyli są obojętni wobec jego losu (np. zostawiając je przez dłuższy czas bez opieki), bądź też w ewidentny sposób sprzeniewierzają się rozwojowi dziecka, chociażby poprzez „praktyki religijne”, jak np. seks grupowy z udziałem ich dziecka, to wówczas drugim zabezpieczeniem tej „podstawowej wolności” jest państwo. Państwo w tym zapisie ma jedynie okazywać szacunek, a nie bezwzględna akceptację.

Bardzo często zdarza się tak, iż określenie przestrzeni końca możliwości samoograniczenia (wyznaczenie „podstawowej wolności”) poprzedzone jest wskazaniem „powłoki ozonowej” dla tej przestrzeni (określenie „prawa człowieka”). Ma to miejsce już w artykule drugim punktu pierwszego, w którym czytamy: „Prawo każdej osoby do życia chronione jest ustawą. Nikt nie będzie umyślnie pozbawiony życia, z wyjątkiem przypadków wykonania sądowego wyroku skazującego za przestępstwo, za które ustawa przewiduje taką karę”¹⁵. Pierwsze zdanie akcentuje bezwzględną konieczność zapisu chroniącego życie osoby w prawie stanowionym państwa będącego członkiem RE. Chodzi w tym wypadku o państwa, których prawo stanowione zostało sformułowane w „prawdziwym ustroju demokratycznym” (patrz: preambuła EKPC), zatem ustawa będąca częścią tego prawa jest elementem „umowy społecznej”. Pierwszy człon artykułu drugiego nie deklaruje wprost prawa do życia (inaczej stwierdzono by,

¹⁴ Protokół Pierwszy do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, *op.cit.*, s. 149.

¹⁵ Patrz: Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, *op.cit.*, s. 133.

że „każda osoba ma prawo do życia”), ale zakłada jego uznanie¹⁶. W tym sensie nie jest to prawo o charakterze absolutystycznym, przysługujące każdej istocie ludzkiej bez wyjątku na okoliczności, o czym świadczy drugi człon tego artykułu. Granice jego obowiązywania są wyrażone w prawie stanowionym.

Drugi punkt artykułu drugiego wymienia trzy wyjątki pozbawienia życia bez konieczności zaistnienia sądowego wyroku skazującego: „Pozbawienie życia nie będzie uznane za sprzeczne z niniejszym artykułem, jeżeli wynika ono z użycia siły, które jest absolutnie konieczne:

- a) w obronie jakiegokolwiek osoby przed bezprawną przemocą;
- b) w celu wykonania zgodnego z prawem zatrzymania lub uniemożliwienia ucieczki osobie pozbawionej wolności zgodnie z prawem;
- c) w działaniu podjętym zgodnie z prawem w celu stłumienia zamieszek lub powstania”¹⁷.

Szczególny w swej wymowie jest zwłaszcza podpunkt (a), ponieważ jako jedyny nie dotyczy wyłącznie wertykalnego aspektu oddziaływania praw człowieka, tj. relacji państwo – osoba, ale obejmuje także aspekt horyzontalny, tj. relację osoba – osoba¹⁸. Sygnalizuje tym samym, iż powinność ochrony „podstawowych wolności” jest przypisana nie tylko państwu, ale każdej osobie. Osoba ma powinność obrony innej osoby przed bezprawną przemocą, której zaistnienie jest naruszeniem „podstawowych wolności”. W związku z powyższym, osoba stająca w obronie „podstawowych wolności” zyskuje legitymizację do świadomego pozbawienia życia naruszciciela „podstawowych wolności”. Praktyka życia społecznego wskazuje, iż legitymizacja ta nie ma mocnych podstaw, gdyż dyskusyjne staje się przykładowo pytanie: czy próba kradzieży samochodu (mojego lub sąsiada) jest wystarczającym (absolutnie koniecznym) powodem do użycia siły, mającym na celu pozbawienie życia usiłującego dokonać kradzieży.

Brak ostrości granic pomiędzy „podstawowymi wolnościami” a „prawami człowieka” jest charakterystyczny dla całej EKPC.

¹⁶ Por. E. Zielińska, *Prawo do życia*, w: *Szkola Praw Człowieka. Teksty wykładów*, Zeszyt 4, *op.cit.*, s. 8.

¹⁷ Patrz: Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, *op.cit.*, s. 133.

¹⁸ Warto jednak zasygnalizować za E. Zielińską, że powyższe określenia relacji mogą być mylące, gdyż określenia „horyzontalny” wymiar oddziaływania praw człowieka używa się również w prawie międzynarodowym w odniesieniu do zobowiązań między państwami (por. E. Zielińska, *Prawo do życia*, *op.cit.*, s. 13).

Rozpoznawanie tych granic jest trwającym procesem. Najbardziej ewidentnym tego przykładem jest omawiany artykuł drugi EKPC, na którego podstawie dokonywano legitymizacji stosowania kary śmierci. „Proces dojrzenia” państw członkowskich RE zaowocował uchwaleniem 28 kwietnia 1983 roku Protokołu Szóstego do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, który dotyczy zniesienia kary śmierci. Pierwszy artykuł tego Protokołu cechuje wręcz pewna doktrynalność: *„Kara śmierci będzie zniesiona. Nikt nie może być skazany na taką karę, ani nie może nastąpić jej wykonanie”*¹⁹. Tym samym przyznano się do fałszywego rozpoznania kwestii „podstawowych wolności” i „praw człowieka”. Nie jest to jedynie „błąd” w Konwencji, gdyż nie sposób nie zauważyć, iż w podstawowym katalogu praw człowieka EKPC nie występuje na przykład prawo uznawane za jedno z podstawowych praw człowieka, które jest wręcz utożsamiane z „prawdziwym demokratycznym ustrojem”, a zwłaszcza z „demokracją liberalną”, tj. prawo do własności. Sprostowanie nastąpiło 20 marca 1952 roku za sprawą artykułu pierwszego Protokołu Pierwszego do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności: *„Każda osoba fizyczna i prawna ma prawo do spokojnego korzystania ze swojego mienia. Nikt nie będzie pozbawiony swojej własności, chyba że wymaga tego interes publiczny i na warunkach przewidzianych przez prawo oraz zgodnie z ogólnymi zasadami prawa międzynarodowego...”*²⁰ Niezapisanie w EKPC „prawa do własności” to nie efekt przeoczenia, ale braku politycznej zgody co do jego uznania²¹. Pisze o tym wiceprezes Izby Europejskiej Komisji Praw Człowieka w Strasburgu, Marek Antoni Nowicki:

*„Brak szerokiej zgody w sprawie prawa do poszanowania mienia spowodował, iż prawo to nie znalazło się w tekście konwencji. Umieszczono je później w pierwszym protokole do niej”*²².

To oczywiście musi rodzić pytania typu: na ile EKPC odzwierciedla rzeczywiste „podstawowe wolności” i „prawa człowieka”, a na ile

¹⁹ Patrz: Protokół Szósty do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, dotyczący Zniesienia Kary Śmierci, *op.cit.*, s. 154.

²⁰ Patrz: Protokół Pierwszy do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, *op.cit.*, s. 149.

²¹ Jest to kolejny dowód, iż EKPC różni się zasadniczo od PDPC, gdyż w PDPC zawarte jest to prawo w art. 17: *„Każda osoba ma prawo do własności, zarówno indywidualnie, jak i wespół z innymi. Nikogo nie można arbitralnie pozbawić jego własności”* (patrz: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, *op.cit.*, s. 22).

²² M.A. Nowicki, *Europejski system ochrony praw człowieka*, w: *Szkola Praw Człowieka. Teksty wykładów*, Zeszyt 3, *op.cit.*, s. 48.

jest ona wyłącznie dziełem politycznym. Dziełem, które może podlegać nieustającym zmianom w zależności od politycznej woli państw. Analiza tego stanu może mieć dwojaki charakter: „bardziej życzliwy” bądź „mniej życzliwy”. W pierwszym przypadku można by twierdzić, że rozpoznanie „podstawowych wolności” i „praw człowieka” jest rezultatem swoistego rozwoju, czyli „dojrzałości myśli”. W drugim przypadku oznacza, iż owo rozpoznanie jest fikcją: nie ma żadnego rozpoznania, jest jedynie umowa o charakterze czysto politycznym²³.

W tym kontekście należy zapytać o sens Europejskiej Karty Socjalnej (EKS). Czy jest ona wyrazem „podstawowych wolności”, czy też „praw człowieka”, a może sprzężeniem „podstawowych wolności” i „praw człowieka”? Preambuła Europejskiej Karty Socjalnej jednoznacznie wskazuje, iż mamy do czynienia z prawami: „...korzystanie z praw socjalnych winno być zapewnione bez dyskryminacji ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, religię, poglądy polityczne, pochodzenie narodowe lub społeczne...”²⁴ W EKS nie stwierdza się, iż prawa socjalne są prawami człowieka. Z preambuły tegoż dokumentu wynika, iż to prawa socjalne mają być pomocne w realizacji praw człowieka i podstawowych wolności, a zatem zakłada się ich diametralną

²³ Sytuację tę można interpretować w kategoriach Horkheimera, przeciwstawiającego rozum obiektywny rozumowi subiektywnemu (instrumentalnemu), czyli jako walkę rozumu z panowaniem. Jednakże, zdaniem Horkheimera, walka obu rozumów nie musi zachodzić, są one w stanie się uzupełniać, gdy „działaniu ludzkiemu” przyświecać będzie dążenie do prawdy, a nie dążność do samego panowania. Wówczas rozum obiektywny realizowałby jednostkowość zakorzenioną w transcencji jako religijnym lub metafizycznym czy też aksjologicznym źródle sensu, a jego poznanie zakładałoby substancjalność swego przedmiotu. W tym ujęciu rozum obiektywny byłby odpowiedzialny za dostrzeżenie „podstawowych wolności”, a więc ukonstytuowanie się racjonalności autotelicznej. Z kolei rozum instrumentalny – dążący do opanowania i podporządkowania natury i jednostki ludzkiej poprzez formalizm (desubstancjalizację przedmiotu poznania), funkcjonalizm (traktowanie bytu jako urzeczowionego pola relacji lub oddziaływań) oraz pragmatyzm (kierowanie się kryterium użyteczności) – byłby odpowiedzialny za uformowanie się „praw człowieka”. Współdziałanie obu rozumów zaowocowałoby pojawieniem się rozumności autorefleksyjnej i limitatywnej, która liczyłaby się z istotą podstawowego ograniczenia jaźni, jaką jest natura, przyroda, zmysłowość; czego konsekwencją byłoby zrzeczenie się przez rozum roszczeń do wyłączności poznawczej, praktycznej czy ontologicznej. Przy tworzeniu się EKPC ta rozumność nie była brana pod uwagę. EKPC jest raczej efektem walki rozumu obiektywnego z instrumentalnym, a nie wynikiem ich „współdziałania” (por. R. Marszałek, *Wolność racjonalnej interakcji*, Warszawa 1998, s. 54).

²⁴ Patrz: Europejska Karta Socjalna, w: *Prawa człowieka: dokumenty międzynarodowe*, op.cit., s. 164.

odmienność od podstawowych wolności (praw podstawowych), ale także od praw człowieka²⁵. Prawa socjalne w EKS nie zostały podniesione do rangi „praw człowieka”, stanowią one raczej listę środków mających ograniczać możliwość naruszenia podstawowych wolności i praw człowieka. Instrukcja ta składa się z 19 wskazówek, które określone są mianem praw i zasad²⁶:

- a) *„Każda osoba powinna mieć sposobność zarabiania na swoje życie przez swobodnie przyjętą pracę”;*
- b) *„Wszyscy pracownicy mają prawo do słusznych warunków pracy”;*
- c) *„Wszyscy pracownicy mają prawo do bezpiecznych i higienicznych warunków pracy”;*
- d) *„Wszyscy pracownicy mają prawo do słusznego wynagrodzenia”;*
- e) *„Wszyscy pracownicy i pracodawcy mają prawo do wolności zrzeszania się w organizacjach krajowych lub międzynarodowych dla ochrony ich interesów gospodarczych i społecznych”;*
- f) *„Wszyscy pracownicy i pracodawcy mają prawo do rokowań zbiorowych”;*
- g) *„Dzieci i młodzież mają prawo do specjalnej ochrony przed niebezpieczeństwami fizycznymi i moralnym, na jakie są narażone”;*
- h) *„Kobiety pracujące na wypadek macierzyństwa oraz, gdy to właściwe, inne kobiety mają prawo do specjalnej ochrony w ich pracy”;*
- i) *„Każda osoba ma prawo do stosownych ułatwień dla ukierunkowania zawodowego, dla przyjęcia jej z pomocą w wyborze zatrudnienia odpowiadającego jej osobistym zdolnościom i zainteresowaniom”;*
- j) *„Każda osoba ma prawo do stosownych ułatwień dla szkolenia zawodowego”;*
- k) *„Każda osoba ma prawo do korzystania ze wszelkich środków zapewniających jej najwyższy osiągalny poziom zdrowia”;*
- l) *„Wszyscy pracownicy i osoby pozostające na ich utrzymaniu mają prawo do zabezpieczenia społecznego”;*
- m) *„Każda osoba cierpiąca niedostatek ma prawo do pomocy socjalnej i medycznej”;*
- n) *„Każda osoba ma prawo do korzystania z udogodnień socjalnych”;*
- o) *„Osoby niepełnosprawne mają prawo do szkolenia zawodowego, rehabilitacji i readaptacji społecznej, bez względu na źródło i charakter ich niepełnosprawności”;*

²⁵ Por. *ibidem*.

²⁶ Por. *ibidem*.

- p) „Rodzina jako podstawowa komórka społeczeństwa ma prawo do stosownej ochrony socjalnej, prawnej i gospodarczej dla zapewnienia jej pełnego rozwoju”;
- q) „Matki i dzieci, bez względu na sytuację materialną i stosunki rodzinne, mają prawo do stosownej ochrony socjalnej i gospodarczej”;
- r) „Obywatele którejkolwiek z Umawiających się stron mają prawo do podejmowania wszelkiego płatnego zatrudnienia na terytorium którejkolwiek z pozostałych Stron na stopie równości z obywatelami tej ostatniej, z zastrzeżeniem ograniczeń opartych na naglących relacjach ekonomicznych lub społecznych”;
- s) „Pracownicy – migranci, którzy są obywatelami Umawiającej się Strony, oraz ich rodziny mają prawo do ochrony i pomocy na terytorium którejkolwiek innej Umawiającej się Strony”²⁷.

Wyżej wymienionych 19 punktów składa się na Część I EKS. Nie stanowią one wiążącej podstawy prawnej, są raczej postulatami – celami, które mają wyznaczać kierunek podejmowania odpowiednich działań, czyli są wyznacznikiem kursu prowadzenia polityki państw europejskich członków RE. Dopiero w Części II zyskują owe „cele” charakter prawnie wiążący, poprzez przeformułowanie tych postulatów na odpowiednie artykuły EKS. Warto w tym miejscu podkreślić, że prawa wyrażone w Części II są podobnie zatytułowane jak „cele” wyrażone w Części I, ale są w stosunku do nich bardziej rozbudowane.

Dokonując analizy powyżej wymienionych punktów, należy stwierdzić, iż tylko jeden punkt (pierwszy) nie posiada charakteru prawa, gdyż tylko w jego przypadku brak jest sformułowania „ma prawo do”. Zatem jeśli nie jest prawem, musi być zasadą. To stwierdzenie jest jednakże problematyczne, bowiem w słowniku języka polskiego zasada definiowana jest jako teza, w której treści zawarte jest prawo rządzące jakimiś procesami²⁸. Nasuwa się zatem pytanie o znaczenie sformułowania „każda osoba powinna mieć sposobność zarabiania na swoje życie przez swobodnie przyjętą pracę” w kontekście przywołanej słownikowej definicji zasady. Można zasadnie zapytać jeszcze precyzyjniej: jakie prawo jest zawarte w tej zasadzie i jakimi procesami owo prawo ma rządzić. Odpowiedzi na to pytanie dostarcza artykuł pierwszy w Części II, zatytułowany „prawo do pracy”²⁹. Czytamy w nim:

²⁷ Por. *ibidem*, s. 164-165.

²⁸ Por. *Słownik języka polskiego*, t. 3, PWN, Warszawa 1981, s. 955.

²⁹ Patrz: Europejska Karta Socjalna, *op.cit.*, s. 165.

„W celu zapewnienia skutecznej realizacji prawa do pracy, Umawiające się Strony zobowiązują się:

- 1) do przyjęcia za jeden ze swych głównych celów i obowiązków osiągnięcie i utrzymywanie tak wysokiego i stabilnego poziomu zatrudnienia, jak to tylko możliwe, mając na względzie dojście do pełnego zatrudnienia;*
- 2) do skutecznej ochrony prawa pracownika do zarabiania na jego życie przez pracę swobodnie przyjętą;*
- 3) do ustanowienia lub utrzymywania bezpłatnych służb zatrudnienia dla wszystkich pracowników;*
- 4) do zapewnienia lub popierania stosownego ukierunkowania zawodowego, szkolenia i rehabilitacji”.*

Zastanówmy się, dlaczego od razu nie sformułowano „prawa do pracy” w sensie prawa, tylko najpierw zostało ono ubrane w formę zasady. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż podpunkt drugi tegoż artykułu i „zasada” z części pierwszej mówią o tym samym. Warto jednakże zauważyć, iż w podpunkcie tym nie mówi się już o osobie, jak to ma miejsce w „zasadzie”, tylko o pracowniku. W rezultacie jest to różnica fundamentalna. Otóż w tym wypadku nie mamy już do czynienia z „zasadą” czy też „prawem”, ale z procesem wynikającym z „prawa do pracy”. Bliższe powiązania z „zasadą” w tym artykule ma podpunkt pierwszy tego artykułu, który wskazuje podmiot zobowiązany do realizowania „zasady”, z której wynika „prawo do pracy”. Uwikłanie „prawa do pracy” w „zasadę” skutkuje osłabieniem tego pierwszego, gdyż zasada jest jedynie tezą, która zakłada, iż każda osoba powinna mieć prawo nie tyle do pracy, co do odpowiedniego wynagrodzenia w chwili podjęcia pracy. Innymi słowy „prawo do pracy” nie funkcjonuje w sensie „zagwarantowania” każdemu pracy, ale stwarzania jak największych możliwości podjęcia pracy, o czym sygnalizuje końcowy fragment podpunktu pierwszego (*„...mając na względzie dojście do pełnego zatrudnienia”*). W związku z powyższym, „prawo do pracy” w zakresie „rozdawnictwa pracy” nie tworzy stosunku zobowiązania pomiędzy państwem a każdą osobą chcącą podjąć pracę. Stosunek zobowiązania pojawia się dopiero w kolejnych podpunktach. Państwo jest zobowiązane wobec osoby pracującej, by miała rzeczywisty dochód umożliwiający jej odpowiednie życie. W tak sformułowanym „prawie do pracy” ujawnia się olbrzymi paradoks: „prawo do pracy” mają przede wszystkim ci, którzy pracę posiadają. Natomiast tym, którzy jej nie mają, pozostaje zasada głosząca, że sposobność

pracy jest im stwarzana przede wszystkim przez utrzymywanie wysokości dotychczasowego zatrudnienia. Tym jedynie, do czego mają prawo pracownicy, którzy stracili pracę, jest pomoc państwa w znalezieniu pracy poprzez odpowiednie do tego powołane instytucje (na mocy podpunktu drugiego tegoż artykułu).

Całość Europejskiej Karty Socjalnej w przedmiocie materialnym związana jest z ogólnie pojętą pracą. Nawet artykuł siódmy (wynikający z pkt 7 Części I), mówiący o ochronie dzieci i młodzieży przed niebezpieczeństwami fizycznymi i moralnymi, nie dotyczy spraw np. niedożywienia czy też ochrony w postaci domów dziecka (bądź innych ośrodków społecznych) przed niewywiązującymi się ze swych obowiązków rodzicami, ale wyłącznie stosuje się do kwestii podejmowania zatrudnienia przez dzieci i młodzież.

4.3. Proces KBWE/OBWE

Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE) jest spadkobierczynią Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (KBWE). Przekształcenie to nastąpiło w celu wzmocnienia kontroli przestrzegania zobowiązań KBWE, które zawarte zostały w tzw. Akcie Końcowym KBWE z 1975 roku. Postanowienia tego dokumentu dotyczą wszystkich dziedzin życia międzynarodowego, a więc polityki i spraw wojskowych, gospodarki, handlu, nauki i techniki oraz współpracy humanitarnej, czyli kontaktów między ludźmi, informacji, kultury i oświaty³⁰. Akt Końcowy miał zwieńczać ideologiczną konfrontację między Wschodem (Układem Warszawskim) a Zachodem (Paktem Północnoatlantyckim – NATO). Zawiera on w zasadzie deklarację intencji politycznych, sformułowanych w postaci tzw. „dekalogu helsińskiego” składającego się z czterech rozdziałów („koszyków”), które omawiają podstawowe zasady postępowania państw wobec siebie oraz w stosunku do własnych obywateli³¹. Problematyka praw człowieka w ramach KBWE

³⁰ Por. E. Morawska, *Ludzki wymiar KBWE/OBWE*, w: *Szkoła Praw Człowieka – teksty wykładów*, Zeszyt 3, *op.cit.*, s. 83.

³¹ Nie będę tutaj omawiał wnikliwie Aktu Końcowego KBWE, gdyż zrobiłem to wcześniej, przy okazji badań dotyczących transformacji ustrojowych w Polsce. Zobacz: K. Przybyszewski, *Proces rodzenia się nowego systemu w ramach starego na podstawie problematyki praw człowieka*, w: *Postkomunistyczne transformacje*, red. T. Buksiński, Poznań 2002; K. Przybyszewski, *Der Entstehungsprozess eines neuen*

zwie się „ludzkiem wymiarem” KBWE. Temu właśnie wymiarowi w całości poświęcono trzy konferencje zorganizowane przez KBWE: Paryż (1989), Kopenhaga (1990) oraz Moskwa (1991). Konferencja w Paryżu (1989) dotycząca „ludzkiego wymiaru” nie zaowocowała żadnym dokumentem, dopiero dwie następne, tj. kopenhaska (1990) i moskiewska (1991), przyczyniły się do uchwalenia przez każdą z nich dokumentu końcowego. Zwłaszcza kopenhaski dokument końcowy w zakresie „ludzkiego wymiaru” jest istotny, gdyż był on siłą sprawczą powstania Paryskiej Karty Nowej Europy³² (1990) przyjętej na drugim (po Helsinkach) spotkaniu na najwyższym szczeblu KBWE.

Kopenhaski dokument jest bardzo obszerny, składa się z czterech części. Istotne jest dla niego, iż dopiero część druga zawiera prezentację praw człowieka, zaś część pierwsza ma charakter w dużym stopniu formalny, przedstawiający przede wszystkim warunki, jakie należy spełnić, by móc realizować podstawowe wolności i prawa człowieka. W omawianej części pierwszej uzależnia się realizację podstawowych wolności i praw człowieka od pluralistycznej demokracji i rządów prawa³³. Podkreśla się przy tym, iż nie chodzi wyłącznie o formalną realizację rządów prawa, ale o substancjalne urzeczywistnienie idei sprawiedliwości, której podstawą jest osobowość człowieka: „Są one (Państwa uczestniczące – przyp. autora) zdecydowane popierać i rozwijać te zasady sprawiedliwości, które stanowią podstawę rządów prawa. Uważają one, że rządy prawa oznaczają nie tylko formalną zgodność z prawem, która zapewnia prawidłowość i pewność w osiągnięciu i urzeczywistnieniu ładu demokratycznego, lecz sprawiedliwość opartą na uznaniu i pełnej akceptacji osobowości człowieka jako najwyższej wartości, zabezpieczonej instytucjami stwarzającymi ramy dla jej najpełniejszego wyrażania. (...) Potwierdzają one, że demokracja jest nieodłącznym elementem rządów prawa. Uznają one znaczenie pluralizmu w odniesieniu do organizacji politycznych”³⁴. Po czym wskazuje, że idea

Systems im Rahmen des alten aus Perspektive der Menschenrechtsproblematik, w: *Philosophie an der Schwelle des 21. Jahrhunderts*, red. E. Czerwińska, Frankfurt am Main 2003.

³² Dokonuje przeglądu problemów interesujących Państwa Uczestniczące w KBWE, starając się na nowo je określić i pogłębić ich treść w obliczu dokonujących się przemian na arenie międzynarodowej. Paryską Kartę Nowej Europy sformułowano, by przyspieszyć normatywizację i instytucjonalizację procesu helsińskiego.

³³ Por. Preambuła Dokumentu Spotkania Kopenhaskiego Konferencji w Sprawie Ludzkiego Wymiaru KBWE, w: *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, *op.cit.*, s. 213.

³⁴ Patrz: Punkt 2 i 3, Części I Dokumentu Spotkania Kopenhaskiego Konferencji w Sprawie Ludzkiego Wymiaru KBWE, w: *ibidem*, s. 213.

sprawiedliwości będzie gwarantem „przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich istot ludzkich”³⁵, gdy będą występować takie elementy sprawiedliwości, jak m.in.³⁶: wolne wybory; forma rządów o charakterze przedstawicielskim, w której władza wykonawcza jest odpowiedzialna wobec wybranej władzy ustawodawczej i elektoratu; wyraźny rozdział między państwem a partiami politycznymi; działalność rządu i administracji, jak również działalność władzy sądowniczej prowadzona będzie zgodnie z systemem prawnie ustanowionym; siły zbrojne i policja będą pozostawać pod kontrolą władz cywilnych i ponosić wobec nich odpowiedzialność; prawa człowieka i podstawowe wolności będą zagwarantowane ustawą i będą zgodne z ich zobowiązaniami wynikającymi z prawa międzynarodowego; wszystkie osoby są równe wobec prawa i są uprawnione bez jakiegokolwiek dyskryminacji do jednakowej ochrony prawnej; każdy będzie dysponować skutecznymi środkami odwoławczymi od decyzji administracyjnych, tak aby zagwarantować poszanowanie podstawowych praw i zabezpieczenie integralności prawnej.

Oczywiście nie są to wszystkie elementy sprawiedliwości, które miałyby świadczyć o poszanowaniu „przyrodzonej godności” oraz urzeczywistniać realizację niezbywalnych praw. Poruszana jest jeszcze np. sprawa niezawisłości wymiaru sądowego, a także podkreśla się znaczenie tzw. zasady domniemania niewinności oskarżonego.

Cała formuła „ludzkiego wymiaru” dokumentu kopenhaskiego KBWE daje się sprowadzić do tezy, iż nie ma innej możliwości poszanowania przyrodzonej godności oraz podstawowych wolności i praw człowieka, jak tylko w państwie o ustroju demokratycznym, ale nie w takim, jak np. starożytna grecka *polis*, tylko w takim, który uwzględnia Monteskiuszowski podział władz i ma charakter przedstawicielski.

W tym samym duchu, w parę miesięcy później, powstała Paryska Karta Nowej Europy (21 XI 1990), która jest drugim podstawowym dokumentem (po Akcie Końcowym) KBWE. Z kolei w tym dokumencie na szczególną uwagę zasługuje ten oto zapis: „Zobowiązujemy się budować, utrzymywać i umacniać demokrację jako jedyny system rządów naszych narodów. W przedsięwzięciu tym będziemy się kierować następującymi założeniami (podkr. autora): *Prawa człowieka i podstawowe*

³⁵ Por. Punkt 5 Części I Dokumentu Spotkania Kopenhaskiego Konferencji w Sprawie Ludzkiego Wymiaru KBWE, w: *ibidem*, s. 214.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 214-215.

wolności stanowią prawo przyrodzone wszystkim istot ludzkich, są niezbywalne oraz gwarantowane są przez prawo. Ich ochrona i popieranie stanowią naczelnny obowiązek rządu...”³⁷

Jak widać, prawa człowieka i podstawowe wolności nie są ugruntowane ani w prawie naturalnym, ani w godności. Występują tutaj jako założenie, czyli ich legitymizacja opiera się na pragnieniu narodów, by uznać istnienie niezbywalnych praw człowieka i podstawowych wolności. Nie ukrywa się w tym dokumencie, iż wywodzenie podstawowych wolności i praw człowieka z praw natury czy też praw przyrodzonych to sprawa wyłącznie konwencji (umowy).

4.4. Prawa człowieka a Unia Europejska³⁸

Unia Europejska dopiero tworzy swój system ochrony praw człowieka. Wcześniej koncentrowała się na integracji gospodarczej państw członkowskich. Jednym z efektów tych prac jest europejska Karta Praw Podstawowych (KPP)³⁹, która stanowiła preludeum dla Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy (w skrócie zwanego „konstytucją europejską”)⁴⁰. KPP w „konstytucji europejskiej” umieszczona została w Części drugiej. Podkreślenia wymaga, że już w części pierwszej traktatu konstytucyjnego, zaraz po artykułach określających definicje i cele Unii, znajdują się dwa artykuły dookreślające sens i znaczenie praw podstawowych w UE. Pierwszy z tych artykułów głosi, że Unia uznaje prawa, wolności i zasady określone w KPP, które stanowią jej część drugą. W drugim punkcie tegoż artykułu przyjmuje się, że UE jest stroną EKPC, po czym następuje

³⁷ Patrz: Paryska Karta Nowej Europy, w: *ibidem*, s. 207.

³⁸ Zostanie tutaj zaprezentowana jedynie istota systemu ochrony praw człowieka w UE, ponieważ szczegółową analizę Karty Praw Podstawowych przeprowadziłem w artykule pt. *Wymiar aksjologiczny i polityczny Karty Praw Podstawowych*, w: *Karta Praw Podstawowych UE. Nowa szansa dla praw człowieka*, red. W. Waclawczyk, Warszawa 2010.

³⁹ Została przygotowana przez specjalnie w tym celu zwołany Konwent składający się z przedstawicieli rządów państw członkowskich, instytucji wspólnotowych, parlamentów krajowych; została uroczysto ogłoszona na „szczyt” w Nicei 7 grudnia 2000 roku.

⁴⁰ Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy ogłoszony został w Brukseli 29 października 2004 roku, jednakże jeszcze nie obowiązuje, gdyż musi zostać ratyfikowany przez wszystkie państwa członkowskie Unii Europejskiej, a wcześniej poprzedzony referendum w poszczególnych państwach członkowskich.

stwierdzenie, że przystąpienie do EKPC nie narusza kompetencji Unii określonych w Konstytucji. Na szczycie Rady Europejskiej⁴¹ w Nicei KPP została określona jako „*deklaracja moralności europejskiej*”⁴², bowiem jej zadaniem jest stworzenie wspólnoty wartości⁴³,

⁴¹ Bardzo często są ze sobą mylone trzy europejskie instytucje, które mają podobne nazwy, a mianowicie Rada Europy, Rada Europejska i Rada Unii Europejskiej. Rada Unii Europejskiej zwana jest również Radą Ministrów; jest to organ międzyrządowy, który stanowi reprezentację państw członkowskich (tworzą ją przedstawiciele państw członkowskich szczebla ministerialnego, upoważnionego do działania w imieniu rządu w danym państwie) w strukturach wspólnotowych. Początkowo Rada Europejska traktowana była jako szczególna forma Rady Unii Europejskiej, ale nie jest ona instytucją czy organem Wspólnoty Europejskiej, gdyż nie jest wymieniona jako organ wspólnotowy w żadnym traktacie założycielskim. Została ona zalegalizowana na mocy artykułu drugiego Jednolitego Aktu Europejskiego, który doprecyzował jej skład (tworzą ją szefowie państw lub rządów wspomagani przez ministrów spraw zagranicznych oraz przewodniczący Komisji Europejskiej wspomagani przez jednego z jej członków). Do zadań Rady Europejskiej należy opracowywanie wspólnych dla państw członkowskich strategii i formułowanie wspólnych celów; działania te podejmowane są we współpracy z Radą Unii Europejskiej. Rada Europejska ma być głównym stymulatorem procesów integracyjnych. Natomiast Rada Europy jest autonomiczną organizacją prawa międzynarodowego, której celem jest ujednolicanie prawa w Europie, tworzenie europejskich standardów prawnych oraz podnoszenie skuteczności wymiaru sprawiedliwości, a także poszukiwanie rozwiązań problemów prawnych i etycznych pojawiających się w związku z rozwojem nauki i techniki (szerzej na ten temat czytaj w: *Unia Europejska. Leksykon integracji*, red. W. Bokajło, K. Dziubka, Wrocław 2003, s. 390-399).

⁴² Na uwagę zasługuje fakt, że w opracowywaniu KPP uczestniczyli przedstawiciele rządów państw członkowskich (jeden reprezentant każdego państwa), przedstawiciel przewodniczącego Komisji Europejskiej, 16 członków Parlamentu Europejskiego, 30 członków parlamentów państw członkowskich oraz w randze obserwatorów: przedstawiciel Trybunału Sprawiedliwości oraz dwóch przedstawicieli Rady Europy).

⁴³ W historii spotykamy wiele pomysłów na „zjednoczenie Europy”, jak pisze A. Tyszka: „*Idea zjednoczonej Europy ma długie dzieje. Jej korzenie sięgają średniowiecza – od państwa Karola Wielkiego i «Cesarstwa Rzymskiego» Ottonów. Później odnajdujemy ją w wielu projektach intelektualnych i próbach działań polityczno-dyplomatycznych. Należą do nich wizje: pokoju między królestwami Erazma z Rotterdamu (1515); wspólnoty mocarstw Maksymiliana de Sully’ego (1638); czy uniwersalnego federalizmu Gottfrieda Wilhelma Leibniza; „oświecona Europa” Giambattisty Vica; jakobińskie plany zjednoczenia Europy „wolnych i równych narodów”; „Europa Ludów” Jules’a Micheleta i Adama Mickiewicza (1848); „Stany Zjednoczone Europy” Victora Hugo (1851); wreszcie dwudziestowieczne plany „Paneuropy” Richarda Condanhore-Kalgieriego; wspólnota Ligi Narodów i hasło „Europy Ojczyzn” Charles’a de Gaulle’a” (por. A. Tyszka, *Przestrzeń kulturowa „środku Europy”*, w: *Róża Wiatrów Europy. O środkowej tożsamości kulturowej*, red. A. Tyszka, Warszawa 1999, s. 39; na temat koncepcji „Paneuropy” Richarda Condanhore-Kalgieriego czytaj w: A.L. Szcześniak, *Paneuropa. Stany Zjednoczone Europy, czyli Eurokotłoch*, Radom 2002).*

a nie wyłącznie wspólnoty o charakterze gospodarczym, czy też tylko politycznym. KPP stwarza obszar realizowania się jednostki. Wspólnotę wartości tworzą jedynie te wartości, które są niepodzielne i uniwersalne. Niepodzielność wartości ma akcentować konieczność łącznego traktowania wszystkich tych wartości, które stanowią integralną ochronę uwzględniającą wszystkie prawa⁴⁴. Wzmianka o uniwersalności wartości ma sugerować, że prawa wynikające z owych wartości nie będą ograniczać się jedynie do przyszłych „obywateli Europy”, ale obejmą także wszystkich ludzi znajdujących się w ramach jurysdykcji państw europejskich⁴⁵. Należy jednak podkreślić, iż w Karcie Praw Podstawowych przedstawienie wartości (godności człowieka, wolności, równości i solidarności) jako uniwersalnych nie jest tożsame z ich absolutyzacją. Świadczyć o tym może artykuł I – 8 TUKE, w którym stwierdzono, że dewizą Unii jest: „Zjednoczona w różnorodności”. Można zatem powiedzieć, przywołując pojęcia filozoficzne, że UE dąży do pogodzenia uniwersalizmu z relatywizmem.

Prawa podstawowe zawarte w KPP mają nie tylko służyć realizacji wyłącznie obszaru wolności jednostki, jak to ma miejsce w EKPC, lecz mają wzmocnić pozycję jednostki będącej obywatelem państwa członkowskiego UE. W dokumentach unijnych unika się używania terminu „prawa człowieka”⁴⁶. Wszakże w TUKE przy precyzowaniu wartości Unii (art. I – 2) pojawia się termin „prawa człowieka”, lecz mówi się tylko o poszanowaniu tychże praw, a nie o gwarancji. Prawa człowieka są więc jedynie postulatami moralnymi (pełnią rolę wartości uniwersalnych) i jako takie nie mają prawnego znaczenia w obszarze jurysdykcji UE⁴⁷.

Prawa człowieka „trącą” uniwersalnością w znaczeniu absolutystycznym, zaś prawa podstawowe wyzbyte są owej konotacji absolutystycznej, dlatego też w kolejnym ustępie preambuły KPP korzystanie z nich zostało uzależnione od odpowiedzialności i obowiązków: „Korzystanie z tych praw jest powiązane z odpowiedzialnością

⁴⁴ M. Piechowiak, *Aksjologiczne podstawy Karty Praw Podstawowych*, „Studia Prawnicze” Zeszyt 1 (155), Poznań 2003, s. 13.

⁴⁵ Por. *ibidem*.

⁴⁶ C. Mik zauważył, iż wewnątrz UE „prawa człowieka” określa się mianem praw podstawowych, zaś w stosunkach zewnętrznych UE posługuje się wyłącznie określeniem „prawa człowieka” (por. C. Mik, *Europejskie prawo wspólnotowe. Zagadnienia teorii i praktyki*, t. I, Warszawa 2000, s. 440).

⁴⁷ Jest o tyle paradoksalne, że większość państw członkowskich UE jest również stronami dokumentów prawnych ONZ, które posługują się właśnie terminem „prawa człowieka”, nie stosując określenia „prawa podstawowe”.

i obowiązkami zarówno wobec bliźnich, jak i wspólnoty ludzkiej i przyszłych generacji"⁴⁸.

W powiązaniu uprawnień jednostki z obowiązkami wobec wspólnoty należy upatrywać sens występowania czterech zasadniczych różnic między KPP a EKPC. Pierwsza jest następująca: KPP wskazuje na „godność człowieka” jako uniwersalną wartość, wartość ta nie występuje w EKPC (gdzie obowiązywać będzie TUKE, Europa dołączy do państw Unii Afrykańskiej czy też państw będących stronami AKPC jako gwarant prawnej i zarazem regionalnej ochrony godności praw człowieka, czego do tej pory żaden dokument europejski nie czynił). Po drugie, KPP poszczególne kategorie praw przyporządkowuje wartościom – ideom, które znalazły swój wyraz w rozdziałach o godności (I rozdz., art. 1-5), wolności (II rozdz., art. 6-19), równości (III rozdz., art. 20-26), solidarności (IV rozdz., art. 27-38), prawie obywatelskim (V rozdz., art. 39-46), sprawiedliwości (VI rozdział, art. 47-50)⁴⁹ – EKPC w żaden sposób nie odwołuje się do wartości. Kolejna różnica polega na tym, że w KPP występują prawa, które nie przysługują każdej osobie, ale wyłącznie obywatelom Unii – w EKPC przysługują każdej osobie znajdującej się na terytorium jurysdykcji RE. To jest rzeczywisty sens, dla którego sformułowano Kartę, by ustanowić jednostce prawa, które do tej pory nie występowały w innych dokumentach ani konstytucjach państw członkowskich UE. Innymi słowy w KPP można odnaleźć prawa ograniczone podmiotowo tylko i wyłącznie do obywateli UE, np. prawo do głosowania i kandydowania w wyborach do Parlamentu, prawo do opieki dyplomatycznej – to są prawa podstawowe w UE. Nie oznacza to, że w KPP nie odnajdziemy praw przysługujących wszystkim jednostkom, ale te już nie są prawami podstawowymi dla jednostek niebędących obywatelami państw członkowskich UE, lecz są dla nich „jedynie” prawami człowieka⁵⁰. Ostatnia

⁴⁸ Preambuła Karty Praw Podstawowych, w: S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001, s. 14.

⁴⁹ Por. C. Mik, *Rola Europejskiej Konwencji Praw Człowieka w procesie integracji europejskiej*, w: *Czynić sprawiedliwość w miłości*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 304-305.

⁵⁰ Zamieszanie z terminami nie tylko dotyczy praw człowieka i praw podstawowych, ale również brak jest precyzji, czy w KPP człowiek ujęty jest jako osoba, czy też jako jednostka. Problem ten szczególnie widoczny jest, gdy dokładniej przyjrzyć się KPP w różnych wersjach językowych, a zwłaszcza angielskiej, francuskiej, niemieckiej i polskiej. Zaobserwować można, iż angielska wersja w znacznym stopniu odbiega od pozostałych trzech wersji, które są do siebie bardzo zbliżone. W angielskiej wersji KPP rzadko pojawia się termin osoby, artykuły KPP

różnica, jaka występuje między EKPC i KPP, dotyczy rodzajów praw. Otóż w EKPC występują jedynie prawa wolnościowe i polityczne, podczas gdy w KPP wraz z prawami wolnościowymi i politycznymi występują prawa ekonomiczne i socjalne, a także solidarnościowe. Tym samym Karta Praw Podstawowych obejmuje praktycznie wszystkie prawa znajdujące się w najważniejszych międzynarodowych dokumentach praw człowieka, a co istotne – dodaje nowe prawa, starając się wyjść naprzeciw rozwojowi technologicznemu, medycznemu etc. Wyznacza zatem nowy standard w zakresie ochrony praw podstawowych, znajdujemy w niej bowiem takie prawa, jak: zakaz praktyk eugenicznych, zakaz klonowania w celach reprodukcyjnych, zakaz czerpania zysków z ciała ludzkiego i jego części, prawa dotyczące dobrej administracji czy ochrony konsumentów. Prawa podstawowe zawarte w Karcie Praw Podstawowych nie są jednolicie sformułowane, mają też różne źródła, co determinuje sposób ich powołania, a tym samym ich skutek prawny⁵¹.

Wobec KPP formułuje się zazwyczaj dwa typy zarzutów formalnych⁵². Po pierwsze, kwestionuje się słuszność struktury dokumentu z powodu wątpliwej konsekwencji konstrukcyjnej. Tak to ujmuje Agnieszka Nogal:

„Prawa, które mają charakter wiążący i stanowią źródło uprawnień obywatelskich, przemieszane są z regulami, które ustanawiają jedynie zbiór celów dla polityki europejskiej. Tekst nie jest pod tym względem konsekwentnym”⁵³.

Autorka ta wskazuje, iż np. prawo do wykształcenia umieszcza się w rozdziale o wolności, ze względu na to tylko, że odwołuje się do sformułowań EKPC w tym względzie. Drugi zarzut dotyczy nieczytelnego rozdziału zasad i praw, co może stać się przyczyną wielu

opisujące konkretne prawa używają terminu „*Everyone has the right*”, podczas gdy w wersji niemieckiej dominuje termin „*Jede Person hat das Recht*”, zaś we francuskiej „*Toute personne a droit*”. Polska wersja przeplata oba wątki ujęcia człowieka w konkretnych artykułach: raz używa się sformułowania, że „każda jednostka ma prawo”, a innym razem twierdzi się, że „każda osoba ma prawo”. Jednakże wszystkie te cztery wersje językowe są zgodne w jednym przypadku. Wszystkie używają terminu „osoby” w artykule 41 KPP (artykuł II – 101 TUKE), który przyznaje prawo do dobrej administracji.

⁵¹ A. Wyrozumska, *Karta Praw Podstawowych – polskie obiekcje*, „Sprawy Międzynarodowe” 2007, nr 4, s. 61.

⁵² A. Nogal, *Karta Praw Podstawowych w Unii Europejskiej*, „*Civitas*” 2002, nr 6, s. 116.

⁵³ *Ibidem*.

nieporozumień. W tym względzie KPP jest bardzo zbliżona do EKPC. Tymczasem czytelne rozróżnienie zasad jako tych, które powinny być wdrażane wyłącznie poprzez proces legislacyjny, a praw jako tych, które obowiązują bezpośrednio, sprzyałoby lepszemu zrozumieniu „ducha praw człowieka”. Trzeba podkreślić, że KPP jest dokumentem treściowo znacznie bardziej rozległym od EKPC, szczególnie za sprawą rozdziału drugiego odnoszącego się do wolności⁵⁴. KPP jest częścią TUKE, stąd po raz pierwszy w europejskim systemie regionalnym ochrony praw człowieka w jednym dokumencie gwarantowane są nie tylko prawa obywatelskie i polityczne, ale także prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne (przedstawione bardzo skromnie w stosunku do tych pierwszych). Nie powinien uwadze umknąć fakt, że w TUKE określono też zasady, na jakich członkostwo państwa w UE może zostać zawieszane, a także pod jakimi warunkami państwo może przystąpić do UE oraz wystąpić z jej struktur. Szczególnie ważna jest możliwość wystąpienia ze struktur UE, gdyż w ten sposób zachowuje się jedno z zasadniczych praw człowieka, jakim jest prawo do wolności myśli, słowa, sumienia, światopoglądu, religii, które obejmuje również zmianę swych przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi.

4.5. Prawa człowieka w Organizacji Państw Amerykańskich

W preambule Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka (AKPC) czytamy: „Państwa Amerykańskie, sygnatariusze niniejszej Konwencji, potwierdzając swój zamiar wzmocnienia na swej półkuli, w ramach instytucji demokratycznych, systemu wolności osobistej i sprawiedliwości społecznej opartego na poszanowaniu podstawowych praw człowieka; uznając, że podstawowe prawa człowieka nie wypływają z faktu bycia obywatelem danego państwa, lecz opierają się na właściwościach osoby ludzkiej, dla której to przyczyny uzasadniają ochronę międzynarodową w formie konwencji, wzmacniającej lub uzupełniającej ochronę zapewnioną w prawie krajowym państw amerykańskich...”⁵⁵.

⁵⁴ Por. *ibidem*, s. 110-111.

⁵⁵ Patrz: Preambuła Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka, w: *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe, op.cit.*, s. 289.

AKPC za sprawą swej preambuły jednoznacznie odcina się od poglądu podającego w wątpliwość istnienie praw człowieka i uznającego te prawa za faktyczne prawa obywatela, czyli prawa nadane przez państwo. Konwencja ta stwierdza, iż prawa człowieka wynikają z właściwości osoby ludzkiej. W dokumencie zaakcentowano bardzo silnie konieczność równoczesnego dążenia do zapewnienia praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych oraz obywatelskich i politycznych. Mówi o tym wyraźnie następujący fragment Konwencji: „zgodnie z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, ideał wolnych ludzi korzystających z wolności od strachu i niedostatku może być osiągnięty tylko wtedy, gdy zostaną stworzone warunki, w których każdy może korzystać ze swoich praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych, jak również swoich praw obywatelskich i politycznych”⁵⁶.

Realizacja praw człowieka w omawianej Konwencji została powiązana z realizacją praw wynikających ze współżycia społecznego. Konwencja jednakże próbuje uniknąć błędu PDPCz, polegającego na braku dookreślenia kwestii, od jakiego momentu człowiek jest albo staje się osobą ludzką. Dlatego w rozdziale pierwszym dotyczącym zobowiązań ogólnych w artykule pierwszym zatytułowanym: „Obowiązek poszanowania praw” w punkcie drugim stwierdza się: „Dla celów niniejszej Konwencji «osoba» oznacza każdą istotę ludzką”⁵⁷ (punkt 1 art. 1 zawiera zakaz dyskryminacji w korzystaniu z praw i wolności występujących w tej Konwencji). Rozdział pierwszy zamyka art. 2, który zobowiązuje Państwa – Strony niniejszej Konwencji do przyjęcia środków ochrony tychże praw i wolności w prawie krajowym.

Rozdział drugi „Prawa obywatelskie i polityczne” składa się z dwudziestu trzech artykułów (od art. 3 do art. 25). Otwiera go prawo do osobowości prawnej: „Każda osoba ma prawo do uznania jej osobowości prawnej (art. 3)”⁵⁸. Należy zauważyć, iż takiego „mocnego” w swych konsekwencjach prawa nadającego każdemu podmiotowości prawną nie przewiduje ani EKPC, ani KPP. W tym brzmieniu prawo to ma charakter absolutny. Oznacza to m.in., że pozbawienie praw obywatelskich zgodnie z wyrokiem „właściwego” sądu, np. w procesie karnym, może zostać potraktowane jako pogwałcenie praw człowieka. Artykuł ten nie dopuszcza też możliwości istnienia tzw. statusu bezpaństwowca, czyli osoby pozostającej bez obywatelstwa. Status bezpaństwowca utrudnia chociażby zawarcie związku

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, *op.cit.*, s. 289.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 290.

małżeńskiego, podjęcie pracy bądź podróżowanie (charakter EKPC dopuszcza możliwość istnienia owego statusu, szczególnie dużo ludzi z takim statusem znajduje się na terytorium byłego Związku Radzieckiego). Jako wzmocnienie artykułu pierwszego należy potraktować artykuł dwudziesty, mówiący o prawie do obywatelstwa:

„1. Każda osoba ma prawo do obywatelstwa.

2. Każda osoba ma prawo do obywatelstwa tego państwa, na którego terytorium się urodziła, o ile nie posiada prawa do jakiegokolwiek innego obywatelstwa.

3. Nikt nie będzie samowolnie pozbawiony swojego obywatelstwa lub prawa do jego zmiany”⁵⁹.

Szczególnym artykułem AKPC na skalę światową jest artykuł czwarty, który niewątpliwie w swym brzmieniu jest „mocniejszy” od swych odpowiedników europejskich (EKPC i KPP), a ujmuje on prawo do życia:

„1. Każda osoba ma prawo do poszanowania jej życia. Prawo to będzie chronione ustawą i, w zasadzie, od momentu poczęcia. Nikt nie będzie arbitralnie pozbawiony życia.

2. W krajach, które nie zniosły kary śmierci, może być ona zastosowana tylko za najważniejsze przestępstwa i w wykonaniu prawomocnego wyroku wydanego przez właściwy sąd, zgodnie z prawem przewidującym taką karę wprowadzonym w życie przed popełnieniem przestępstwa. Stosowanie tej kary nie będzie rozszerzone na przestępstwa, do których obecnie jej się stosuje.

3. Kara śmierci nie będzie ponownie ustanowiona w państwach, które ją zniosły.

4. W żadnym razie kara śmierci nie będzie stosowana za przestępstwa polityczne lub związane z nimi przestępstwa pospolite.

5. Kara śmierci nie będzie stosowana wobec osób, które w momencie popełnienia przestępstwa nie ukończyły 18 lat lub ukończyły 70 lat, ani nie będzie stosowana wobec kobiet ciężarnych.

6. Każda osoba skazana na śmierć będzie miała prawo do ubiegania się o amnestię, łaskę lub zmianę wyroku, które mogą być przyznane we wszystkich sprawach. Kara śmierci nie będzie wykonywana w czasie rozpatrywania takiego wniosku przez właściwą władzę”⁶⁰.

Artykuł ten jest „mocniejszy” od swych europejskich odpowiedników w tym sensie, iż na mocy punktu pierwszego jasne staje się, że istotą ludzką i zarazem osobą jest każdy „poczęty”, a zatem nie

⁵⁹ *Ibidem*, s. 295.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 290.

ma sporu, od kiedy prawa człowieka obowiązują i komu tak naprawdę się należą. Sprawa kary śmierci została uregulowana za sprawą „Protokołu do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczącego zniesienia kary śmierci” z dn. 15 XII 1989 r., gdzie dopuszcza się stosowanie kary śmierci jedynie w przypadku wojny lub wyjątkowo poważnego przestępstwa o charakterze wojskowym⁶¹. Pomimo tego faktu, warto zauważyć, że Konwencja ta ściślej i w sposób węższy określa warunki stosowania kary śmierci niż jej „imienniczka” z Europy, do czasu pojawienia się szóstego Protokołu do EKPC.

Prawo do ludzkiego traktowania jest przedmiotem artykułu piątego AKPC. Również ten artykuł wypowiada się precyzyjniej na temat godnego traktowania, niż to czynią europejskie dokumenty, i z tego powodu właściwe jest przywołanie go w całości:

„1. Każda osoba ma prawo do poszanowania jej integralności fizycznej, psychicznej i moralnej.

2. Nikt nie będzie poddany torturom albo okrutnemu, nieludzkiemu lub poniżającemu traktowaniu lub karaniu. Wszystkie osoby pozbawione wolności będą traktowane z poszanowaniem przyrodzonej godności osoby ludzkiej.

3. Kara ma charakter osobisty i będzie dotyczyła tylko przestępcy.

4. Osoby oskarżone będą, z zastrzeżeniem wyjątkowych okoliczności, oddzielone od osób skazanych oraz będą poddane odrębnemu traktowaniu, odpowiedniemu dla ich statusu osób nieskazanych.

5. W trakcie postępowania karnego nieletni będą oddzieleni od osób dorosłych oraz będą postawieni przed wyspecjalizowanymi trybunałami tak szybko, jak to tylko możliwe, aby mogli być traktowani zgodnie z ich statusem nieletnich.

6. Kary polegające na pozbawieniu wolności będą miały za swój zasadniczy cel poprawę i społeczną readaptację więźniów”⁶².

Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza punkt szósty, który wraz z punktem drugim przyjmuje, że uznanie przyrodzonej godności człowieka determinuje cel kary, jakim jest resocjalizacja.

AKPC za sprawą artykułu 14 (prawa do odpowiedzi) wychodzi naprzeciw zagrożeniom wynikającym z rozwoju technologii komunikacyjnej i czyni to obszerniej aniżeli EKPC i KPP:

„1. Każdy pokrzywdzony przez niedokładne lub obraźliwe stwierdzenia lub idee, przekazane ogólnie społeczeństwu za pośrednictwem legalnie funkcjonującego środka przekazu, ma prawo do odpowiedzi lub sprostowania

⁶¹ Zobacz: Protokół do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczący zniesienia kary śmierci, w: *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe, op.cit.*, s. 321.

⁶² Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, *op.cit.*, s. 290-291.

przy użyciu tego samego środka przekazu, na takich samych warunkach, określonych przez prawo.

2. Sprostowanie lub odpowiedź w żadnym razie nie będzie uwalniała od innego rodzaju odpowiedzialności, którą można by ponieść.

3. Dla skutecznej ochrony honoru i dobrego imienia, każda publikacja oraz każde przedsięwzięcie prasowe, kinematograficzne, radiowe i telewizyjne będzie miało osobę odpowiedzialną, której nie chronią immunitety lub specjalne przywileje”⁶³.

W powyższym artykule godne zauważenia jest to, iż starano się w jednym artykule zawrzeć prawo materialne osoby, jakim jest posiadanie honoru i dobrego imienia, z zabezpieczeniem możliwości formalnego dochodzenia swych roszczeń, jakim jest nałożenie na wszelkie instytucje medialne obowiązku ustanowienia osoby „faktycznie” (bez ochrony immunitetów i przywilejów) odpowiedzialnej za ukazywane w danej instytucji medialnej informacje.

W rozdziale drugim oprócz wymienionych dotychczas praw występują także: wolność od niewolnictwa i poddaństwa (art. 6), prawo do wolności osobistej (art. 7), prawo do słusznej rozprawy (art. 8), zasada legalności i nieretroaktywności (art. 9), prawo do odszkodowania (art. 10), prawo do prywatności (art. 11), wolność sumienia i religii (art. 12), wolność myśli i wyrażania opinii (art. 13), prawo do zgromadzenia się (art. 15), wolność zrzeszania się (art. 16), prawa rodziny (art. 17), prawo do imienia i nazwiska (art. 18), prawa dziecka (art. 19), prawo do własności (art. 21), swoboda poruszania się i zamieszkania (art. 22), prawo do udziału w rządzie (art. 23), prawo do równej ochrony (art. 24 – równość wobec prawa), prawo do sądowej ochrony (art. 25).

Charakterystycznym elementem tej Konwencji jest rozdział trzeci odnoszący się do „praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych”, gdyż zawiera tylko jeden artykuł (26), zatytułowany „stopniowy rozwój”, który jest odesłaniem do innego uregulowania prawnego: „Państwa – Strony zobowiązują się przyjmując środki, zarówno wewnętrznie, jak i w drodze współpracy międzynarodowej, a zwłaszcza te o charakterze gospodarczym i technicznym, w celu stopniowego osiągnięcia, ustawodawczymi lub innymi właściwymi środkami, pełnej realizacji praw wynikających z gospodarczych, socjalnych, oświatowych, naukowych i kulturalnych standardów w karcie Organizacji Państw Amerykańskich, w jej poprawionej przez Protokół z Buenos Aires postaci”⁶⁴. Obecnie prawnie wiążącym strony w tej materii nie jest Protokół z Buenos Aires, ale Protokół Dodatkowy do Amerykańskiej

⁶³ *Ibidem*, s. 294.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 297.

Konwencji Praw Człowieka dotyczący praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych z dn. 17 XI 1988 r., zwany też w skrócie „Protokołem z San Salwador” ze względu na miejsce jego powstania. „Protokół z San Salwador” składa się z 22 artykułów. Pierwszy artykuł Protokołu jest zobowiązaniem się Państw – Stron do stopniowego osiągnięcia praw uznanych w poniższym Protokole poprzez wprowadzanie odpowiednich regulacji do ustawodawstwa wewnętrznego, jak i poprzez współpracę między państwami, w szczególności w zakresie gospodarczym i technicznym. Pada w tym artykule zastrzeżenie, że stopniowe osiągnięcie praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych jest związane z dostępnymi zasobami danego państwa i uwzględnieniem jego poziomu rozwoju. Kolejny artykuł Protokołu jeszcze bardziej stara się uwypuklić konieczność wprowadzania rozwiązań w ustawodawstwie państw dla realizacji zawartych w nim praw. Artykuł trzeci Protokołu jest nie tyle zakazem dyskryminacji, co zobowiązaniem do niedyskryminacji. Następne dwa artykuły dotyczą spraw związanych z ograniczeniami praw. Pierwszy z nich wskazuje, iż jeśli w jakimś państwie przewidziano szerszy zakres praw niż w Protokole, to Protokół nie może stać się podstawą ich ograniczenia. Drugi artykuł dopuszcza dokonywanie ograniczeń w korzystaniu lub wykonywaniu praw niniejszego Protokołu, ale wyłącznie na mocy ustawy i to w celu ochrony ogólnego dobrobytu w społeczeństwie demokratycznym, i o ile nie będą one sprzeczne z celem i racją istnienia tych praw.

Po tych pięciu artykułach dotyczących zagadnień ogólnych nastają artykuły przedstawiające zakres materialny praw. Pierwszym takim artykułem jest artykuł szósty głoszący prawo do pracy:

„1) Każda osoba ma prawo do pracy, przez co rozumie się możliwość zdobycia środków zapewniających godne i przyzwoite życie poprzez wykonywanie, swobodnie wybranej lub zaakceptowanej i zgodnej z prawem, działalności.

2) Państwa – Strony zobowiązują się przyjmując środki, które uczynią prawo do pracy w pełni skutecznym, w szczególności w zakresie osiągnięcia pełnego zatrudnienia, poradnictwa zawodowego oraz rozwoju technicznych i zawodowych programów szkoleniowych, w szczególności skierowanych do osób niepełnosprawnych. Państwa – Strony zobowiązują się również do wcielania w życie i wzmocnienia programów, które pomogą zapewnić należytą ochronę rodzinie, tak aby kobiety miały rzeczywistą możliwość wykonywania swego prawa do pracy”⁶⁵.

⁶⁵ Patrz: Protokół Dodatkowy do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczący Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych, w: *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe, op.cit.*, s. 313-314.

Jak można się zorientować z treści powyższego artykułu, klarowniej została ujęta w nim kwestia „prawa do pracy” aniżeli w dokumentach europejskich. Brak jest domniemań, czy prawo do pracy jest równoznaczne z zapewnieniem pracy, obszar rozumienia tego prawa może nie jest wyraziście dookreślony (nie wiadomo, co rozumie się przez zasięg „możliwości zdobycia środków zapewniających godne i przyzwoite życie” i co określa godne i przyzwoite życie), ale niewątpliwie jego kontury zostały zarysowane. Ponadto uwrażliwia się państwa na podjęcie kroków w celu usunięcia trudności podjęcia i utrzymania pracy szczególnie przez dwie grupy społeczne (niepełnosprawnych i kobiet) – ma to na celu wyrównywanie szans w społeczeństwie, by nie dokonywała się jego polaryzacja. Temu celowi służy również art. 17 traktujący o ochronie osób w podeszłym wieku oraz art. 18, który precyzuje, na czym polegać ma ochrona osób niepełnosprawnych.

W „Protokole z San Salvador” wyszczególnione zostało prawo, które nie znalazło uznania w innych podstawowych dokumentach międzynarodowych odnoszących się bezpośrednio do praw człowieka, tj. prawo do pożywienia (art. 12):

„1) Każda osoba ma prawo do odpowiedniego odżywiania, które gwarantowałoby jej możliwość korzystania z najwyższego szczebla rozwoju fizycznego, uczuciowego i umysłowego.

2) W celu zapewnienia wykonywania tego prawa oraz zlikwidowania niedożywienia, Państwa – Strony zobowiązują się doskonalić metody produkcji, zaopatrzenia i dystrybucji żywności i w tym celu, godzą się sprzyjać większej współpracy międzynarodowej dla wsparcia odpowiedniej działalności krajowej”⁶⁶.

Pozostała część praw występujących w Protokole znajduje swoje odpowiedniki w innych dokumentach „prawoczułwieczych”. Te prawa to między innymi: odpowiednie, słuszne i zadowalające warunki pracy (art. 7); prawa związków zawodowych (art. 8); prawo do zabezpieczenia społecznego (art. 9); prawo do zdrowia (art. 10); prawo do zdrowego środowiska (art. 11); prawo do nauki (art. 13); prawo do dobrodziejstw kultury (art. 14); prawo do stworzenia i ochrony rodziny (art. 15); prawa dzieci (art. 16)⁶⁷.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 316.

⁶⁷ Pozostałe cztery artykuły „Protokołu z San Salvador” formułują środki ochrony praw oraz wskazują na możliwość dokonania zastrzeżenia w stosunku do któregoś prawa przy dokonywaniu ratyfikacji. Omawiają także możliwość dokonywania rozszerzeń ochrony praw uznanych, jak i włączenia innych praw.

Klamrą spinającą wszelkie postanowienia w części drugiej AKPC jest rozdział piąty „Obowiązki osobiste”⁶⁸, który, podobnie jak rozdział trzeci, zawiera tylko jeden artykuł. Jest to artykuł 32, formułujący relację między obowiązkami i prawami:

„1) Każda osoba ma obowiązki wobec swojej rodziny, społeczeństwa i ludzkości.

2) Prawa każdej osoby są ograniczone prawami innych osób, bezpieczeństwem ogółu oraz słusznymi wymogami ogólnego dobrobytu w społeczeństwie demokratycznym”⁶⁹.

Do czasu powstania KPP był to jedyny zapis, który wskazywał na istnienie obowiązku wobec ludzkości, a nie tylko rodziny i społeczeństwa.

Pakt San Jose wydaje się wszechstronniejszy od swych „europejskich odpowiedników” w tym sensie, iż zawiera większą liczbę praw jednostki oraz ich lepsze, bardziej precyzyjne i korzystniejsze dla indywiduów określenie⁷⁰.

4.6. Prawa człowieka w Organizacji Jedności Afrykańskiej/Unii Afrykańskiej

W preambule Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów (AKPCL) znajduje się odwołanie do Karty OJA, która zastrzega, że wolność, równość, sprawiedliwość i godność są zasadniczymi celami słuszych aspiracji ludów afrykańskich⁷¹. Pomimo iż preambuła AKPCL odwołuje się do zasad, praw i wolności człowieka i ludów zawartych w deklaracjach, konwencjach i innych dokumentach przyjętych przez Organizację Narodów Zjednoczonych (w szczególności do PDPCz), AKCPL wyraźnie się różni od tych dokumentów. Powołując się na uniwersalne ujęcia praw człowieka i ludów, jednocześnie wskazuje na potrzebę dostosowania tych koncepcji do sytuacji regionu, jakim jest Afryka: „...biorąc pod uwagę cechy tradycji

⁶⁸ Rozdział czwarty AKPC dotyczy kwestii zawieszenia gwarancji, interpretacji oraz stosowania (od art. 27 do art. 31).

⁶⁹ Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, *op.cit.*, s. 299.

⁷⁰ Por. K. Complak, *Ochrona praw człowieka w Ameryce Łacińskiej*, w: *System ochrony praw człowieka*, *op.cit.*, s. 293.

⁷¹ Por. Preambuła Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów, w: *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, *op.cit.*, s. 324.

historycznej i wartości cywilizacji afrykańskiej, które powinny inspirować i kształtować koncepcję praw człowieka i ludów”⁷². AKPCL bardzo silnie uzależnia realizację praw człowieka od praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych⁷³. Między innymi z tego powodu akcentuje się, iż korzystanie z praw i wolności implikuje również wykonywanie przez każdego obowiązków. W tym ujęciu AKPCL jawi się jako swoisty, podwójny kompromis: między koncepcją uniwersalną praw człowieka i ich relatywizacją oraz między indywidualnymi a zbiorowymi wymiarami tych praw. Można więc powiedzieć, iż AKPCL jest próbą kompromisu indywidualistyczno-kolektywistycznego⁷⁴.

Preambuła mówi przede wszystkim o obowiązku państw afrykańskich, polegającym na osiągnięciu całkowitego wyzwolenia ludów Afryki, walczących o swoją godność i prawdziwą niepodległość. Cele te sprowadzają się do eliminacji agresywnych zagranicznych baz wojskowych, kolonializmu, neokolonializmu, apartheidu, syjonizmu oraz wszelkich form dyskryminacji⁷⁵. Tym samym dokonuje się wyodrębnienia prawa do samostanowienia ludów jako prawa zasadniczego. Ujęcie tego prawa w tak zawilej formie ma na celu jego wzmocnienie poprzez wykazanie, iż występuje ono nie tylko w sferze uprawnieniowej, ale i powinnościowej – prawo jest zarazem obowiązkiem. Pomocne dla realizacji tak pojętego prawa mają być artykuły, począwszy od 19, a skończywszy na 23 AKPCL, które swoją treścią dopełniają prawo do samostanowienia. Istotny dla współpracy państw afrykańskich w celu urzeczywistnienia prawa do stanowienia jest artykuł 19, głoszący: „Wszystkie ludy będą równe; będą one korzystały z tego samego szacunku oraz miały te same prawa. Nic nie usprawiedliwia dominacji jednego ludu nad drugim”⁷⁶. Zasada równości ludów jest punktem wyjścia dla współpracy wyzwoleniczej między afrykańskimi ludami, o czym świadczy artykuł 20:

„1) Wszystkie ludy będą miały prawo do istnienia (ang. *existence*). Będą one miały niekwestionowane i niezbywalne prawo do samostanowienia. Będą one swobodnie określały swój status polityczny oraz będą dążyć

⁷² *Ibidem*.

⁷³ „...przekonane, że od tego momentu podstawowe znaczenie ma zwrócenie szczególnej uwagi na prawo do rozwoju, i że prawa obywatelskie i polityczne nie mogą być oddzielone od praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych, zarówno w ich koncepcji, jak i uniwersalności oraz że zapewnienie praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych jest gwarancją korzystania z praw obywatelskich i politycznych”, *ibidem*.

⁷⁴ C. Mik, *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992, s. 87.

⁷⁵ Preambuła Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów, *op.cit.*

⁷⁶ Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów, *op.cit.*, s. 328.

do swojego rozwoju gospodarczego i społecznego, zgodnie ze swobodnie wybraną przez siebie polityką.

2) *Ludy kolonialne lub uciśnione będą miały prawo wyzwolić się z więzów dominacji poprzez użycie wszelkich środków uznanych przez społeczność międzynarodową.*

3) *Wszystkie ludy będą miały prawo do wsparcia ze strony Państw – Stron niniejszej Kart w swojej walce wyzwoleniczej przeciwko obcej dominacji, tak politycznej, gospodarczej, jak i kulturalnej*⁷⁷.

Kolejny artykuł odnosi się do eksploatacji i swobodnego korzystania ze swych zasobów naturalnych. Intrygujący jest zwłaszcza jeden z podpunktów tego artykułu, który domaga się od ludów, by korzystając ze swego majątku i zasobów naturalnych uwzględniały oprócz własnego rozwoju również umacnianie się afrykańskiej jedności i solidarności. W istocie treść tego artykułu w pewnym stopniu się ziszcila, biorąc pod uwagę powstanie Unii Afrykańskiej. Jak zauważa M. Jabłoński, w AKPCL wyraźnie wyodrębniono obowiązki ludów, które immanentnie powiązано z realizacją praw solidarnościowych, do których zalicza się: obowiązek popierania i zawierania poszanowania praw i wolności zawartych w Karcie oraz obowiązek zagwarantowania niezawisłości sądownictwa, także przez zapewnienie swobody tworzenia odpowiednich organizacji i instytucji powołanych do udzielenia pomocy prawnej w zakresie ochrony wolności i praw gwarantowanych przez Kartę⁷⁸.

Ostatni podpunkt artykułu 21 stanowić ma zabezpieczenie przed ponowną kolonizacją, określaną mianem neokolonializmu, a wynikającą również z procesów globalizacji gospodarczej: *„Państwa – Strony niniejszej Karty podejmą się eliminacji wszelkich form zagranicznej eksploatacji gospodarczej, zwłaszcza tej praktykowanej przez monopole międzynarodowe, tak aby umożliwić własnym ludom czerpanie pełnego pożytku z korzyści płynących z ich narodowych zasobów”*⁷⁹. Z kolei ostatni podpunkt artykułu 23 stara się wyjść naprzeciw zagrożeniom wynikającym z terroryzmu: *„W celu umacniania pokoju, solidarności i przyjaznych stosunków, Państwa – Strony niniejszej kart zapewniają, że:*

a) *żadna osoba korzystająca z prawa azylu na mocy artykułu 12 niniejszej karty nie będzie angażowała się w działalność wywrotową przeciwko krajowi swego pochodzenia lub jakiegokolwiek innemu Państwu – Stronie niniejszej Karty;*

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ M. Jabłoński, *Afrykański regionalny system ochrony wolności i praw*, op.cit., s. 231.

⁷⁹ *Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów*, op.cit., s. 329.

b) ich terytoria nie będą wykorzystywane jako bazy dla wywrotowej terrorystycznej działalności przeciwko ludowi jakiegokolwiek innego Państwa – Strony niniejszej Karty”⁸⁰.

Prawo do samostanowienia ludu w AKPCL zostało bardzo głęboko powiązane z ideą solidarności, zwłaszcza narodowej oraz afrykańskiej. Obowiązek solidarności w kwestii samostanowienia i rozwoju ludu w AKPCL dotyczy nie tylko samego ludu, ale i każdej jednostki. Wymowny w tej kwestii jest artykuł 29: „Jednostka będzie miała także obowiązek:

1) ochrony harmonijnego rozwoju rodziny oraz pracy na rzecz spójności i poszanowania rodziny; poszanowania swoich rodziców w każdym czasie, żywienia ich i pomocy im w razie potrzeby;

2) służyć swojej społeczności narodowej poprzez oddanie dla tej służby własnych zdolności fizycznych i intelektualnych;

3) nienarażania bezpieczeństwa Państwa, którego jest obywatelem lub w którym zamieszkuje;

4) utrzymywania i umacniania społecznej i narodowej solidarności, zwłaszcza gdy jest ona zagrożona;

5) utrzymania i umacniania niepodległości narodowej i integralności terytorialnej kraju oraz przyczynienia się do jego obrony zgodnie z prawem;

6) pracy na miarę swoich możliwości i zdolności oraz płacenia podatków nałożonych przez prawo w interesie społecznym;

7) utrzymywania i umacniania pozytywnych afrykańskich wartości kulturalnych w swoich stosunkach z innymi członkami społeczeństwa, w duchu tolerancji, dialogu i konsultacji oraz ogólnie przyczyniania się do popierania moralnego dobrobytu społeczeństwa;

8) przyczyniać się na najlepszą miarę swoich możliwości, w każdym czasie i na każdym szczeblu, do popierania i osiągania jedności afrykańskiej”⁸¹.

Obowiązki jednostki w AKPCL dotyczą w pierwszym rzędzie rodziny, w dalszej kolejności społeczności narodowej, później swego państwa, całego kontynentu, aż w końcu całej społeczności międzynarodowej: „Każda osoba będzie miała obowiązki wobec swojej rodziny, Państwa i innych prawnie uznanych społeczności oraz wobec społeczności międzynarodowej... (art. 27)⁸². Niewątpliwie specyfiką tej Karty jest „duch” obowiązku solidarności.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem*, s. 330.

⁸² *Ibidem.*

Nie jest jednak tak, że AKPCL nakłada wyłącznie obowiązki. Ustanawia także prawa. Artykuł drugi wprowadza zakaz dyskryminacji korzystania z praw i wolności uznanych w Karcie. Trzeci zaś formułuje zasadę równości wobec prawa i równej ochrony prawnej, kolejny gwarantuje integralność fizyczną i moralną osoby. Artykuł piąty jest niezmiernie istotny, gdyż pojawia się w nim termin godności przyrodzonej istocie ludzkiej, który powiązany został z uznaniem podmiotowości prawnej osoby: „Każda osoba będzie miała prawo do poszanowania godności przyrodzonej istocie ludzkiej oraz do uznawania jej statusu prawnego. Wszelkie formy eksploatacji i poniżania człowieka, a zwłaszcza niewolnictwo, handel niewolnikami, tortury, okrutne, nieludzkie lub poniżające karanie lub traktowanie, będą zakazane”⁸³. Szósty artykuł przyznaje prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego, siódmy w pierwszym punkcie przyznaje i precyzuje prawo do rozpatrzenia sprawy (prawo do odwołania się do właściwych organów krajowych, gdy nastąpi naruszenie podstawowych praw osoby; obowiązywanie zasady niewinności; prawo do obrony; prawo do rozprawy w rozsądnym czasie i przed bezstronnym sądem lub trybunałem), w podpunkcie drugim zawarta jest zasada nieretroaktywności. Ósmy artykuł gwarantuje wolność sumienia, wyznania oraz wolnego praktykowania religii; kolejny przyznaje prawo do informacji i prawo do wyrażania i rozpowszechniania własnych poglądów. W następnych artykułach zawarto prawa następujące: prawo swobodnego zrzeszania się; prawo swobodnego zgromadzania się; prawo swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania w granicach państwa; prawo azylu; zakaz zbiorowego wydalania cudzoziemców; prawo własności; prawo do zdrowia; prawo do nauki; prawo do pracy i godziwej płacy; prawo do czystego środowiska. Tak zwane prawa obywatelskie zostały ujęte jedynie w trzech podpunktach artykułu 13:

„1) Każdy obywatel będzie miał prawo do swobodnego udziału w rządzeniu własnym krajem, bezpośrednio lub za pośrednictwem przedstawicieli wybranych swobodnie, zgodnie z postanowieniami prawa.

2) Każdy obywatel będzie miał prawo równego dostępu do służby publicznej własnego kraju.

3) Każda osoba będzie miała prawo dostępu do własności publicznej oraz służb, na zasadzie ścisłej równości wszystkich osób wobec prawa”⁸⁴.

Zdaniem M. Jabłońskiego największym mankamentem Karty jest to, że dość niejasno kreuje się treść regulacji gwarantującej

⁸³ *Ibidem*, s. 325.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 327.

poszanowanie praw mniejszości etnicznych, religijnych, językowych i innych⁸⁵. M. Jabłoński twierdzi mianowicie, że treść art. 19, który odwołuje się do równości wszystkich Ludów wraz z zakazem dominacji jednego nad drugim, bardziej odnosi się do państw niż do tych społeczności, które klasyfikuje się jako mniejszości narodowe. W tym upatruje przywołany autor przyczynę konfliktów występujących na terytorium Afryki. Ponadto na mocy „ducha solidarnościowego” Karty każdy Lud może traktować siebie jako uciśnionego i domagać się od innych pomocy w swej walce wyzwoleniczej⁸⁶.

4.7. Podsumowanie

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. Jest to przede wszystkim język dokumentów prawnych, w których nie znajdujemy prawnomiędzynarodowej definicji pojęcia „praw człowieka”, jak i samego „człowieka”. Słuszne jest zatem spostrzeżenie Bronisława Sitka:

„W żadnym akcie prawnomiędzynarodowym takiej definicji nie ma (praw człowieka – przyp. autora). Można zatem powiedzieć, że prawa człowieka są spostrzegane jako system wartości niezdefiniowanych. Najważniejszą wartością jest sam człowiek, a więc jest to system antropocentryczny. Paradoksalne jest jednak to, że również ta najważniejsza wartość nie została w żadnym dokumencie międzynarodowym określona czy zdefiniowana. Naturalnie należy zdawać sobie sprawę z istniejących trudności w tym zakresie. Człowiek bowiem może być opisywany i definiowany z różnych punktów widzenia – medycznego, biologicznego, społecznego, psychologicznego czy prawnego”⁸⁷.

Wszystkie omawiane dokumenty w swych preambułach odnoszą się do PDPCz, której zasadniczy sens wyznacza artykuł pierwszy, traktujący o godności. Dlatego uważam za konieczne w zakończeniu

⁸⁵ M. Jabłoński, *Afrykański...*, op.cit., s. 232.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 232-233.

⁸⁷ B. 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 2003 r.*, red. B. Sitek, G. Dammacco, J.J. Szczerbakowski, A. Kowalska, s. 112.

zestawienie ze sobą omawianych dokumentów pod kątem tego artykułu i praw próbujących dookreślić, czym jest godność. Zabieg ten pozwoli lepiej uchwycić zasadnicze różnice omawianych dokumentów.

Tabela 1

	Europejski system ochrony praw człowieka	Amerykański system ochrony praw człowieka	Afrykański system ochrony praw człowieka
Wszystkie istoty ludzkie są równe w godności i prawach (art. 1 PDPCz)	<ul style="list-style-type: none"> - w EKPCz brak jest zapisu o równości w godności; zaś o równości w prawach świadczyć może art. 13⁽¹⁾ i art. 14⁽²⁾ - w KPP brak jest bezpośredniego zapisu o równości w godności, pośrednio można ją wywieść z art. 1⁽³⁾; zaś o równości w prawach świadczy art. 21⁽⁴⁾ za sprawą pkt 2 	<ul style="list-style-type: none"> - w AKPC równość w prawach daje się wywieść z art. 1 głoszącego obowiązek poszanowania praw każdej istoty ludzkiej (w tym artykule zawarty jest również zakaz dyskryminacji negatywnej); zaś zapis o równości w godności (jako nienaruszalnym atrybucie człowieka) można wywieść z art. 5 pkt 2⁽⁵⁾ 	<ul style="list-style-type: none"> - w AKPCL występuje zarówno zapis o równości w prawach (art. 2) (podobnie jak we wcześniejszych przypadkach jest to zakaz dyskryminacji negatywnej), jak i w godności (art. 5)⁽⁶⁾

⁽¹⁾EKPC, art. 13: „Każda osoba, której prawa i wolności zawarte w niniejszej Konwencji zostały naruszone, ma prawo do skutecznego odwołania się do właściwego organu państwowego, niezależnie od tego, czy naruszenie takie zostało dokonane przez osoby działające w związku z wykonywaniem funkcji urzędowych”.

⁽²⁾EKPC, art. 14: „Korzystanie z praw i wolności wymienionych w niniejszej Konwencji powinno być zapewnione bez dyskryminacji wynikającej z takich powodów, jak płeć, rasa, kolor skóry, język, religia, przekonania polityczne i inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie, bądź z jakichkolwiek innych przyczyn”. Artykuł ten dotyczy tzw. zakazu dyskryminacji negatywnej.

⁽³⁾KPP, art. 1: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Należy ją szanować i chronić”.

⁽⁴⁾KPP, art. 21: „Zakaz dyskryminacji: 1. Dyskryminacja jest zabroniona, w szczególności z powodów płci, rasy, koloru skóry, pochodzenia etnicznego lub społecznego, cech genetycznych, języka, religii lub światopoglądu, poglądów politycznych lub innych, przynależności do mniejszości narodowej, majątku, urodzenia, niepełnosprawności, wieku lub orientacji seksualnej. 2. W granicach stosowania Traktatu ustanawiającego wspólnotę i Traktatu o Unii Europejskiej, bez naruszania poszczególnych postanowień traktatów, jest zabroniona dyskryminacja z powodów dotyczących obywatelstwa”. Sam pkt 1 artykułu 21 nie mówi nic

o równości w podstawowych prawach. Dopiero pkt 2 artykułu 21, jak uważają S. Hambura i M. Muszyński, odsyła nas do artykułu 14 EKPC, czyli do gwarancji równości w podstawowych prawach (por. S. Hambura, M. Muszyński, *Karta praw podstawowych...*, op.cit., s. 113).

⁽⁵⁾AKPC, art. 5, pkt 2: „Nikt nie będzie poddany torturom albo okrutnemu, nieludzkiemu lub poniżającemu traktowaniu lub karaniu. Wszystkie osoby pozbawione wolności będą traktowane z poszanowaniem przyrodzonej godności osoby ludzkiej”.

⁽⁶⁾AKPCL, art. 5: „Każda osoba będzie miała prawo do poszanowania godności przyrodzonej istocie ludzkiej oraz do uznania jej statusu prawnego. Wszelkie formy eksploatacji i poniżenia człowieka, a zwłaszcza niewolnictwo, handel niewolnikami, tortury, okrutne, nieludzkie lub poniżające traktowanie, będą zakazane”.

Źródło: opracowanie własne.

Jak wynika z powyższej tabeli, sens artykułu pierwszego PDPCz najbardziej odzwierciedla system afrykański, w którym eksponuje się równość w godności i w prawach podstawowych. W europejskim systemie ochrony praw człowieka sprawa „godności” pojawia się dopiero w przyjętej niedawno KPP. W związku z powyższym stwierdzić można, iż europejski systemem ochrony praw człowieka w kwestii godności pozostaje w tyle za systemami światowymi. Ponadto w przeciwieństwie do pozostałych dwóch regionalnych systemów, nie sposób na jego gruncie stwierdzić, kiedy następuje wykroczenie przeciw godności. Zadowala się on enigmatycznym stwierdzeniem o nienaruszalności godności człowieka, nakazie jej poszanowania i ochrony, ale już nie precyzuje, przed czym godność miałyby być chroniona. Ze wszystkich międzynarodowych dokumentów prawnych systemów regionalnych ochrony praw człowieka to AKPCL najbardziej stara się dookreślić godność (podobnie czyni to AKPC w artykule piątym w punkcie drugim, ale mniej precyzyjnie), stosując tzw. metodę negatywną, czyli wskazanie: kiedy z całą pewnością nie mamy do czynienia z poszanowaniem godności. Zgodnie z AKPCL nie szanuje się przyrodzonej godności istoty ludzkiej, gdy:

- 1) nie uznaje się statusu prawnego osoby;
- 2) dochodzi do eksploatacji i poniżania człowieka, czego najjaszkrawszymi przejawami są:
 - niewolnictwo,
 - handel niewolnikami,
 - tortury,
 - okrutne, nieludzkie bądź poniżające traktowanie.

Artykuł drugi PDPCz, dotyczący zakazu dyskryminacji negatywnej, został uwzględniony przez wszystkie trzy regionalne systemy ochrony praw człowieka, które w praktyce poprzez formułę tegoż zakazu głoszą zasadę równości w prawach podstawowych. Kolejne

prawo podstawowe zawarte w PDPCz to prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa osobistego (art. 3). Stosunek do tego prawa w omawianych dokumentach jest niejednorodny. Wszystkie trzy dokumenty mają dwie wspólne cechy: a) nie próbuje się w nich „zapewnić” życia (w sensie zapewnienia wszelkich możliwych środków, by móc kontynuować życie aż do „naturalnej śmierci”), lecz nakazuje się jedynie szacunek do życia każdej osoby; b) przyjmują one zgodnie twierdzenie, iż nikt nie może być arbitralnie pozbawiony życia. Ponadto EKPC i AKPC wskazują na ustawę jako bezpośredni instrument ochrony tego prawa, czego nie czyni AKPCL. Najbardziej rozbudowaną formułę prawa do życia zawiera AKPC (patrz AKPC, s. 66). Jako jedyny z omawianych dokumentów wprowadza ochronę życia od momentu poczęcia, choć dopuszcza wyjątki w tej kwestii ze względu na przyjęcie sformułowania: „...Prawo to (prawo do poszanowania życia – przyp. autora) będzie chronione ustawą i, w zasadzie (podkr. autora) od momentu poczęcia”. Jak zauważa A. Redelbach:

„Pogląd na początek i koniec życia ludzkiego determinuje ujęcie samej istoty człowieka i człowieczeństwa. Jeżeli początek życia sytuuje się w akcie narodzin, to takie ujęcie koncentruje się na pierwiastku materialnym i społecznym; z kolei umiejscowienie początku życia w akcie prokreacji preferuje element duchowy i jego psychiczne odzwierciedlenie. Pełny szacunek właściwy człowiekowi uzyskuje komórka ludzka po zapłodnieniu”⁸⁸.

W kontekście powyższej wypowiedzi daje się zaobserwować następujący fakt: system globalny ochrony praw człowieka, w związku z zapisem w artykule pierwszym PDPCz, koncentruje się na stronie materialnej człowieka, podczas gdy regionalny, amerykański system ochrony praw człowieka większą uwagę przywiązuje do duchowego wymiaru bytności człowieka. Kwestia sformułowania i zapisu prawa do poszanowania życia od momentu poczęcia w AKPC jest konsekwencją artykułu pierwszego, punkt drugi, w którym stwierdzono: „Dla celów niniejszej Konwencji «osoba» oznacza każdą istotę ludzką (podkr. autora)”. Powyższe stwierdzenie niewątpliwie odnosi się także do PDPCz. Autorzy tej Deklaracji, chcąc obejść kwestię, „komu” tak naprawdę przysługują prawa człowieka, wprowadzili zapis mówiący zarówno o istocie ludzkiej, jednostce i osobie (patrz podrozdział 1.2: Człowiek jako jednostka czy jako osoba w „konstytucji praw człowieka”). EKPC różni się tym od pozostałych dwóch dokumentów, że przyjmuje stanowisko akceptujące horyzontalne (relacja jednostka – jednostka), a nie tylko wertykalne (relacja

⁸⁸ A. Redelbach, *Prawa naturalne...*, op.cit., s. 71.

jednostka – państwo) działanie prawa do życia (dopuszcza pozabawienie życia w obronie każdej osoby przed bezprawną przemocą)⁸⁹. AKPCL w kwestii prawa do życia jest najbardziej lakoniczna, ponadto od pozostałych dokumentów różni ją powiązanie z szacunkiem do życia integralności fizycznej i moralnej człowieka.

Artykuł czwarty PDPCz, dotyczący zakazu niewolnictwa, poddaństwa i handlu niewolnikami, jest obecny we wszystkich trzech systemach. Podobnie jak w przypadku prawa do życia, tak również zakaz niewolnictwa, poddaństwa i handlu niewolnikami posiada najbardziej rozbudowaną formę w AKPC; zaś w AKPCL najbardziej powierzchowną, ale wiążącą go z godnością. Należy jednak mocno zaakcentować, iż odnośnie do artykułu czwartego PDPCz panuje powszechna zgoda.

Powyższa analiza wskazuje wymownie na fakt następujący: pojęcie godności, traktowane przez „konstytucję praw człowieka” jako źródło praw człowieka, nie doczekało się precyzyjniejszego dookreślenia w dokumentach regionalnych. Ubolewać należy, że godność człowieka nie została objęta prawną ochroną w systemie europejskim. Sytuacja ta ulegnie zmianie, gdy zaczną obowiązywać Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy. Do tej chwili godność człowieka występuje jedynie w KPP, która sama w sobie nie jest aktem prawnie wiążącym. Zatem jednostka w systemie europejskim ochrony swej godności jest *de facto* pozbawiona.

W literaturze przedmiotu w oparciu o międzynarodowe prawo stosuje się podział metodyczny praw człowieka uwzględniający trzy kryteria⁹⁰:

- 1) według materii, której dotyczą i dóbr, które chronią:
 - prawa polityczne,
 - prawa osobiste,
 - prawa ekonomiczne,
 - prawa socjalne,
 - prawa kulturalne,
 - prawa solidarnościowe;
- 2) według charakteru podmiotów, którym przysługują:
 - prawa indywidualne,
 - prawa kolektywne,
 - prawa indywidualne i kolektywne zarazem;

⁸⁹ Por. E. Zielińska, *Prawo do życia, op.cit.*, s. 13.

⁹⁰ Por. A. Łopatka, *Prawo do życia w pokoju jako prawo człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 11-12, s. 122.

3) według stopnia ich doniosłości:

- odróżnienie podstawowych praw człowieka i innych praw człowieka.

Badaczom problematyki praw człowieka największy problem stwarza zastosowanie trzeciego kryterium, gdyż trudno jest wyrokować o tym, co stanowi o doniosłości danego prawa, o tym, że można je zakwalifikować jako „podstawowe” bądź „inne”. Zastosowanie pozostałych dwóch kryteriów dla utworzenia typologii praw człowieka również nie należy do łatwych, bo bardzo często prawa mają charakter mieszany. Próby skatalogowania praw człowieka, w celu pełnego ukazania praw występujących w Paktach, używając dwóch pierwszych kryteriów, podjął się m.in. M. Piechowiak⁹¹. I tak, według Piechowiaka do praw osobistych o charakterze indywidualnym należą:

- 1) prawo do życia;
- 2) prawo do integralności fizycznej, psychicznej i moralnej, zakaz tortur;
- 3) zakaz niewolnictwa;
- 4) prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego;
- 5) zakaz pozbawiania wolności za długi;
- 6) wolność poruszania się, w tym: zakaz arbitralnego wydalania obcokrajowców i bezpaństwowców;
- 7) prawa określające wymagania stawiane prawu pozytywnemu i wymiarowi sprawiedliwości:
 - a) prawo do sądu:
 - prawo do równości przed sądami i trybunałami,
 - prawo do publicznego i uczciwego rozpatrywania sprawy przez niezawisły i bezstronny sąd ustanowiony przez ustawę,
 - prawo do bycia uważanym za niewinnego aż do udowodnienia winy zgodnie z prawem;
 - b) zakaz retroaktywności w prawie karnym;
 - c) prawo do uznania podmiotowości prawnej;
 - d) równość wobec prawa i równość w prawie;
- 8) prawo do prywatności;
- 9) wolność posiadania poglądów i wolności wypowiedzi;
- 10) zakaz propagandy wojennej oraz zakaz popierania nienawiści narodowej, rasowej lub religijnej.

⁹¹ Zobacz: M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, op.cit., s. 73-75.

W grupie praw osobistych o charakterze kolektywnym (nie można z nich korzystać, nie znajdując się w grupie) M. Piechowiak wyróżnił:

- 1) prawo uzewnętrzniania religii lub przekonań;
- 2) prawa osób należących do mniejszości etnicznych, religijnych lub językowych do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wspólnie z innymi członkami danej grupy;
- 3) ochrona rodziny i jej członków:
 - a) prawo do zawierania związku małżeńskiego na podstawie dobrowolnie wyrażonej i pełnej zgody;
 - b) prawo rodziny do ochrony prawnej;
 - c) prawa dziecka:
 - prawo do szczególnych środków ochrony,
 - prawo do zarejestrowania zaraz po urodzeniu i do nazwiska,
 - prawo do obywatelstwa.

Grupa praw osobisto-politycznych o charakterze indywidualnym to:

- 1) wolność zgromadzeń;
- 2) prawo do uczestniczenia w życiu politycznym, obejmujące tzw. prawa obywatelskie:
 - prawo do uczestniczenia w kierowaniu sprawami publicznymi,
 - prawo do wybierania i bycia wybieranym do organów przedstawicielskich,
 - prawo do równego dostępu do służby cywilnej.

Tylko jedno prawo z grupy praw osobisto-politycznych zostało przez M. Piechowiaka zaszeregowane jako posiadające charakter kolektywny, a mianowicie prawo do zrzeszania się. Do praw gospodarczych o charakterze indywidualnym należy również prawo do pracy, którego forma jest bardzo rozbudowana. Z tego powodu prawo to wyróżnimy, podając je w całości:

- 1) prawo do pracy i utrzymania się z niej:
 - a) prawo do słusznych i korzystnych warunków pracy:
 - prawo do odpowiedniego wynagrodzenia,
 - prawo do równego wynagrodzenia za pracę równej wartości,
 - prawo do wynagrodzenia zapewniającego pracującemu i jego rodzinie godne warunki życia⁹²,

⁹² Należy zauważyć, iż charakter tego prawa nie jest do końca jasny: na ile to prawo jest indywidualne, a na ile kolektywne. Ma charakter indywidualno-

- prawo do bezpiecznych i higienicznych warunków pracy,
- prawo do równych możliwości awansu,
- prawo do wypoczynku.

Do praw gospodarczych o charakterze kolektywnym zalicza się:

- 1) prawo do tworzenia i przystępowania do związków zawodowych;
- 2) prawo związków zawodowych:
 - prawo związków zawodowych do tworzenia i do przystępowania do federacji i konfederacji krajowych oraz międzynarodowych organizacji związkowych,
 - prawo związków zawodowych do wolnej działalności;
- 3) prawo do strajku.

Grupa praw socjalnych o charakterze indywidualnym przedstawia się następująco:

- 1) prawo do zabezpieczenia socjalnego;
- 2) prawo do dostatecznego poziomu życia:
 - prawo do odpowiedniego wyżywienia, odzieży i mieszkania,
 - prawo do stałego polepszania warunków życia;
- 3) prawo do wolności od głodu;
- 4) prawo do korzystania z najwyżej osiągalnego poziomu stanu zdrowia fizycznego i psychicznego.

Do praw socjalnych o charakterze kolektywnym zalicza się prawo do:

- 1) ochrony rodziny i jej członków⁹³, w tym:
 - prawo do zawierania związku małżeńskiego na podstawie dobrowolnie wyrażonej zgody,
 - prawo rodziny do ochrony i pomocy,
 - prawo matek do szczególnej ochrony przed i po urodzeniu dziecka⁹⁴,
 - prawo dzieci i młodzieży do poszczególnych środków ochrony i pomocy.

-kolektywny, z akcentem na pierwszy człon, gdyż to jednak jednostka zarabia, a nie rodzina (która z tego prawa korzysta raczej w sposób pośredni).

⁹³ Należy zwrócić uwagę, że przedtem prawo to zostało zakwalifikowane przez M. Piechowiaka jak prawo osobiste, a teraz jest ujmowane jako socjalne. Dowodzi to stopnia trudności w uporządkowaniu dziedziny praw człowieka.

⁹⁴ Ten element prawa do ochrony rodziny spontanicznie a niesłusznie może zostać odebrany jako posiadający charakter indywidualny, ze względu na zapis o „prawie matek”. W istocie dotyczy on nie tyle praw samej matki, ale i praw dziecka, które są przez matkę jedynie reprezentowane.

Prawa kulturalne o charakterze indywidualnym:

- 1) prawa w zakresie kształcenia:
 - prawo do nauki, w tym m.in. prawo do obowiązkowego i nieodpłatnego kształcenia podstawowego,
 - wolność rodziców lub opiekunów do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniami,
 - wolność osób i instytucji w zakresie tworzenia zakładów oświatowych⁹⁵;
- 2) prawo do uczestnictwa w życiu kulturowym;
- 3) prawo do korzystania z osiągnięć postępu technicznego i jego zastosowań;
- 4) prawo do korzystania z ochrony interesów moralnych i majątkowych, wynikających z własnej twórczości naukowej, literackiej lub artystycznej;
- 5) wolność badań naukowych i działalności twórczej.

Do sklasyfikowania praw solidarnościowych stosuje się też typologię zaproponowaną przez Burnsa Westona, zamieszczoną w artykule zatytułowanym *Human Rights*⁹⁶; wyróżnił on dwie grupy tych praw:

- I. Prawa związane z globalną redystrybucją władzy:
 - 1) prawo do samostanowienia politycznego, ekonomicznego, społecznego i kulturalnego;
 - 2) prawo do rozwoju politycznego, ekonomicznego i społecznego;
 - 3) prawo do udziału we „wspólnym dziedzictwie ludzkości” i do korzystania z tego dziedzictwa.
- II. Prawa związane z ograniczonymi możliwościami poszczególnych państw:
 - 1) prawo do pokoju;
 - 2) prawo do zdrowego i zrównoważonego środowiska;
 - 3) prawo do pomocy humanitarnej w usuwaniu skutków klęsk.

Tak, w dużym skrócie, wygląda współczesny język praw człowieka stosowany w prawie międzynarodowym. Przypomnijmy i podkreślmy, że współczesna koncepcja praw człowieka wywodzi się w głównej mierze z oświeceniowej idei prawa naturalnego – można się

⁹⁵ Ten element prawa ma charakter mieszany: indywidualno-kolektywny.

⁹⁶ B.H. Weston, *Human Rights*, „Human Rights Quarterly” 1984, nr 6, za: M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, op.cit., s. 75.

pokusić nawet o stwierdzenie, że we wszystkich współczesnych dokumentach, zarówno prawnych, jak i deklaracyjnych, regulujących zagadnienie praw człowieka odnajdujemy jej „ślady”. Jak zauważa R. Szawłowski, rozwój na odcinku międzynarodowym praw człowieka nastąpił po drugiej wojnie światowej w sposób kompleksowy i globalny, tj. z ambicją ujęcia całości praw człowieka (kompleksowa kodyfikacja) w mniejszym lub większym stopniu oraz w kierunku ich obowiązywania w miarę możliwości w skali światowej (ochrona uniwersalna)⁹⁷. Samo pojęcie uniwersalności praw człowieka opiera się na przekonaniu, że odzwierciedlają one ogólnie przyjęte normy zachowania i są akceptowane przez wszystkie podmioty pierwotne prawa międzynarodowego, co zostało uzewnętrznione w omawianych powyżej dokumentach.

Jak zauważył M. Freeman, badania akademickie nad prawami człowieka zostały zdominowane przez prawników, którzy stali się technicznymi ekspertami w zakresie praw człowieka, bowiem koncepcja praw człowieka w dużym stopniu została rozwinięta poprzez krajowe i międzynarodowe prawo⁹⁸.

⁹⁷ R. Szawłowski, *Prawa człowieka a Polska*, London 1982, s. 12.

⁹⁸ M. Freeman, *Prawa człowieka, op.cit.*, s. 13.

Rozdział 5

Historyczne ujęcie praw człowieka wobec pozytywizacji idei praw człowieka

5.1. Wprowadzenie

W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku Karol Vasak sformułował teorię trzech generacji praw człowieka¹. Uczynił to w oparciu o nieformalną „konstytucję praw człowieka”. To właśnie teoria K. Vasaka funkcjonuje jako obowiązujące całościowe ujęcie praw człowieka². Przyjrzyjmy się tejże teorii oraz treściom niektórych praw człowieka poszczególnych generacji.

¹ Por. R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, Warszawa 2000, *op.cit.*; por. M. Nowak, *Trzy generacje praw człowieka, ich znaczenie w świetle przesłanek ideowych i historycznych oraz w świetle ich genezy*, w: *Prawa człowieka – geneza, koncepcje, ochrona*, red. B. Banaszak, Wrocław 1993, s. 106.

² Zainteresowanych odsyłam do mojej własnej próby historiozoficznego ujęcia praw człowieka. Korzystając z filozoficznej refleksji, prezentuję ideę praw człowieka jako swoistą sferę etyczności. Rozpatruję ideę praw człowieka nie w kontekście prawa czy historycznego rozwoju praw człowieka, lecz w kontekście wartości. Wyróżniam tam cztery etapy osiągnięcia Etyczności: (1) prawa człowieka jako droga od sfery swobody do sfery uprawnień; (2) prawa społeczne jako droga od sfery uprawnień do sfery praw; (3) prawa obywatelskie i prawa polityczne jako droga od sfery praw do sfery powinności; (4) zbiorowe prawa człowieka jako droga od sfery powinności do sfery obowiązków. Na poszczególnych szczeblach rozwoju tworzy się poprzez uspołecznienie określony system wartości: człowieczeństwo, cywilność, braterska obywatelskość, tożsamość regionalna, autentyczne zrozumienie innego, sprawiedliwość globalna (zobacz: K. Przybyszewski, *Próba historiozoficznego ujęcia praw człowieka*, w: *Wokół współczesnych problemów ochrony praw człowieka*, red. W. Waclawczyk, Warszawa 2009, s. 9-24).

5.2. Pierwsza generacja praw człowieka

W ramach tej teorii pierwszą generację praw człowieka traktuje się jako wynik filozoficznych i historycznych przekształceń rewolucji burżuazyjnych mających miejsce pod koniec XVIII i w XIX wieku. Katalog praw człowieka zawartych w prawach człowieka pierwszej generacji opiera się na tzw. egzystencjalnych prawach człowieka, tj. prawie do życia, prawie do wolności i prawie do własności. Owe egzystencjalne prawa człowieka zwykle się traktować jako prawa fundamentalne. Dla ich ochrony sformułowano dwie grupy praw. Pierwsza to prawa obywatelskie – do nich zalicza się m.in. zakaz dyskryminacji, zakaz tortur, prawo do prywatności, prawo do swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania w granicach każdego państwa, prawo azylu, prawo do posiadania obywatelstwa, prawo do zawierania małżeństwa i zakładania rodziny, prawo do posiadania (indywidualnie bądź wspólnie z innymi) własności oraz prawo do wolności myśli, sumienia, wyznania. Druga to prawa polityczne, do których zalicza się m.in. prawo do wolności opinii i swobody jej wyrażania (w tym poszukiwania, otrzymywania i rozpowszechniania informacji i poglądów wszelkimi dostępnymi środkami, bez względu na granice), prawo do spokojnego zgromadzania się i stowarzyszania, prawo do uczestnictwa w życiu publicznym kraju – bezpośrednio lub poprzez wybranych w wolnych wyborach przedstawicieli³.

Zarówno prawa obywatelskie, jak i polityczne ufundowane są na podstawowej wartości: na wolności. Aktualnie prawa pierwszej generacji nazywane są również klasycznymi (tradycyjnymi) prawami człowieka, czy też prawami człowieka *sensu stricto*, bądź też „wolnościami negatywnymi” (sfera wolna od ingerencji państwa).

5.2.1. Prawo do życia

Pierwsze pytanie, jakie się pojawia, gdy słyszymy sformułowanie „prawo do życia”, brzmi następująco: jak można komukolwiek zagwarantować prawo do życia, skoro jesteśmy śmiertelni. Oczywiście, że prawo do życia nie oznacza gwarancji życia wiecznego. Problem

³ R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, Warszawa 2000, *op.cit.*, s. 41.

związany z prawem do życia wiąże się z jego rozumieniem: czy należy rozumieć je bardzo wąsko jako *right to life* (prawo do życia *sensu stricto*), obejmujące prawo jednostki do egzystencji biologicznej, czy też jako *right to living* (prawo do życia *sensu largo*). Ale i *right to living* może być rozumiane na dwa sposoby: (1) obejmujące prawo do przetrwania (negatywne ujęcie *right to living*) lub (2) przyjmujące, że jednostka ma określone potrzeby wyższe, które należy zaspokajać, aby jej człowieczeństwo mogło się spełnić (pozytywne ujęcie *right to living*)⁴. Według prawnika Eleonory Zielińskiej istotę prawa do życia zawartą w art. 6 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (*Każda osoba ludzka ma przyrodzone prawo do życia. Prawo to będzie chronione ustawą. Nikt nie może być arbitralnie pozbawiony życia*) należy wiązać z poddaniem ochronie biologicznej egzystencji człowieka, co oznacza, że ochrona prawa do życia powinna być rozumiana przede wszystkim jako zakaz zabójstwa, dzieciobójstwa (tj. pozbawiania życia), a nie na przykład prawo do życia w taki czy inny sposób⁵.

Według dzisiejszego standardu ochrony praw człowieka obowiązek ochrony prawa do życia nie powinien być interpretowany jako obowiązek ochrony przed zagrożeniem życia, lecz jedynie ochrony przed umyślnym jego pozbawieniem⁶. Umyślne pozbawienie życia może wynikać z działalności jednostki (np. samobójstwo), z działalności innych osób bądź grup osób (np. zabójstwa), z postawy państwa⁷. Przyjmuje się, iż umyślne pozbawienie życia ze strony państwa narusza prawa człowieka. Jednakże prawo do życia nie ma charakteru absolutnego, bo jak ukazuje przykład EKPC, dopuszczalne są wyjątki, gdy jest ono zawieszane.

Spore zamieszanie budzi również interpretacja prawa do życia jako gwarancji zabezpieczenia przed nieumyślnym pozbawieniem życia ze strony państwa. Chodzi w tym wypadku o odpowiedź na pytanie: czy tak zwana bierna postawa państwa prowadząca do pozbawienia życia może zostać potraktowana jako naruszająca prawa człowieka. Czynna postawa państwa wiąże się ze stosowaniem kary śmierci, dlatego też – jak zauważa A. Łopatka – wszelkie dokumenty chroniące prawo do życia zmierzają do eliminacji kary śmierci

⁴ M. Błażewicz, *Prawo do życia*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, red. A. Florczak, B. Bolechowa, Toruń 2006, s. 40.

⁵ E. Zielińska, *Prawo do życia*, *op.cit.*, s. 14.

⁶ A. Szymaniak, *Prawo do życia*, w: *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, *op.cit.*, s. 167.

⁷ A. Łopatka, *Jednostka – jej prawa człowieka*, *op.cit.*, s. 43.

albo znaczącego jej ograniczenia⁸. Natomiast w wyniku biernej postawy państwa może być ono odpowiedzialne za zgony z powodu epidemii, braku lekarstw, niedostatku służby zdrowia czy głodu⁹. Jak widzimy, prawo do życia nawet w obrębie tzw. kultury zachodniej nie ma klarownego statusu. Ten stan rzeczy jest tym bardziej widoczny, gdy uzmysłowimy sobie, że prawo do życia koresponduje z takimi problemami, jak: aborcja, eutanazja, klonowanie, śmierć *sensu largo*¹⁰. Wszystkie te problemy muszą zawierać filozoficzne rozstrzygnięcia. Przykładowo: problem aborcji pociąga za sobą konieczność rozstrzygnięcia momentu początku życia ludzkiego. Pytanie, jakie się pojawia, to pytanie o kryterium, które należy zastosować przy tym rozstrzygnięciu; czy na przykład kryterium chwili poczęcia, tzw. zarodkowe (rozszerzane na dwa pierwsze tygodnie ciąży), czy może kryterium genetyczne (człowiekiem jest płód od 2. tygodnia życia) albo kryterium morfologiczne (około 16. tygodnia ciąży), czy jednak kryterium zdolności przeżycia poza ciałem matki (od około 22.-23. tygodnia ciąży), czy wreszcie kryterium chwili urodzenia¹¹. Większość aktów prawa międzynarodowego nie zajmuje w tej kwestii jakiegokolwiek stanowiska, pozostawiając ową kwestię regulacjom wewnętrznym państw (wyjątkiem, o którym była już mowa, jest AKPCz).

Dokumenty międzynarodowe w zakresie tak fundamentalnego prawa, jakim jest prawo do życia, nie traktują go jako wartości absolutnej. Nie wiadomo, od którego momentu powinno być chronione, nie wiadomo też, czy prawo do życia rzutuje na jakość życia i stopień jego ochrony. Dookreślenie tychże kwestii wymaga rozpatrywania tego prawa w powiązaniu z innymi prawami znajdującymi się w danym dokumencie, ale i ten zabieg nie zawsze wystarcza do zrozumienia istoty tego prawa, pozostawiając wiele kwestii swobodnej interpretacji.

5.2.2. Zakaz dyskryminacji jako prawo do wolności

W dokumentach prawnomiędzynarodowych podejmujących problematykę praw człowieka trudno znaleźć jedną i uniwersalną definicję

⁸ *Ibidem*, s. 37.

⁹ *Ibidem*, s. 43.

¹⁰ M. Błażewicz, *Prawo do życia, op.cit.*, s. 36.

¹¹ *Ibidem*, s. 50.

dyskryminacji¹². Są one dość często wieloznaczne, jak chociażby ta zawarta w Konwencji o zwalczaniu dyskryminacji w dziedzinie oświaty UNESCO w art. 1, który dyskryminację określa jako „stawianie jakiegokolwiek osoby lub grupy osób w sytuacji niedającej się pogodzić z godnością człowieka”¹³.

Zakaz dyskryminacji koresponduje z przyjmowanym w idei praw człowieka nakazem traktowania wszystkich równo pod względem praw przynależnych każdej jednostce. Jednakże zakaz dyskryminacji nie ma charakteru absolutnego, bowiem w pewnych wyjątkowych przypadkach dyskryminacja jest akceptowalna, i taką dyskryminację określamy mianem pozytywnej. W literaturze prawnej odróżnia się dyskryminację negatywną od dyskryminacji pozytywnej. Dyskryminacja negatywna to dyskryminacja dokonywana bez rzetelnego (bądź żadnego) uzasadnienia i wynikająca z uprzedzeń i stereotypów. Przykładowo, dyskryminacją negatywną byłaby odmowa ubiegania się o prawo jazdy dla kobiet z jednoczesną argumentacją, że powszechnie wiadomo, iż kobiety są gorszymi kierowcami. Natomiast dyskryminacja pozytywna nie wynika z uprzedzeń i stereotypów, opatrzona jest rzetelnym uzasadnieniem ze wskazaniem na wartość wyższą wobec konkretnego faktu dyskryminacji. Przykładem dyskryminacji pozytywnej może być odmowa ubiegania się o przyznanie prawa jazdy osobie niewidomej czy też będącej daltonistą¹⁴. Uzasadnienie jest oczywiste: realne zagrożenie życia dla pozostałych uczestników ruchu drogowego¹⁵. Dyskryminacją pozytywną określa się również pewne afirmatywne działania państwa w celu likwidowania strukturalnych form dyskryminacji, w których znalazły się osoby z powodu np. pochodzenia etnicznego, wyznawanej religii, niepełnosprawności czy też orientacji seksualnej. Dyskryminacją negatywną nie będzie zatem refundacja kosztów zatrudnienia osoby niepełnosprawnej przez państwo, ani też nie będzie nią pula gwarantowanych miejsc na uniwersytetach amerykańskich dla tzw. Afroamerykanów czy Latynosów. W obu przypadkach uzasadnieniem dla preferencji ze strony państwa dla tych grup społecznych jest zmniejszenie stratyfikacji społecznej, czyli wyrównanie szans.

¹² D. Sadowska, *Zakaz dyskryminacji*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, *op.cit.*, s. 11.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Zobacz: K. Przybyszewski, *Godność, prawa człowieka, dyskryminacja pozytywna*, *op.cit.*, s. 459-469.

¹⁵ Więcej na temat dyskryminacji pisze A. Seweryn-Izquierdo de Paul, *Prawa człowieka a dyskryminacja i protekcja* (rękopis dostępny w Bibliotece Jagiellońskiej).

W życiu codziennym ze względu na formę dyskryminacji możemy mieć do czynienia albo z dyskryminacją bezpośrednią albo z dyskryminacją pośrednią¹⁶. Dyskryminacją negatywną bezpośrednią, byłaby odmowa sprzedania biletu do kina osobom wyznania muzułmańskiego, czy też byłyby nią normy prawa uniemożliwiające podjęcie nauki przez blondynki. Dyskryminacją pozytywną bezpośrednią byłaby odmowa sprzedawania alkoholu osobom poniżej 18. roku życia bądź osobom nietrzeźwym. Dyskryminacja negatywna pośrednia miałaby miejsce wówczas, gdy pozornie neutralne postanowienie, kryterium lub praktyka stawia określone osoby w szczególnie niekorzystnej sytuacji w porównaniu z innymi, chyba że takie postanowienie, kryterium lub praktyka są usprawiedliwione słusznym celem, a środki do jego osiągnięcia są proporcjonalne i konieczne¹⁷. Przykładem dyskryminacji negatywnej pośredniej byłaby taka oto sytuacja: osoba odpowiadająca za rekrutację pracowników wysyła powiadomienie do zainteresowanych o terminie rozmowy kwalifikacyjnej za pomocą poczty zwykłej, zaś termin rozmowy kwalifikacyjnej zostaje ustalony tak, żeby osoby niepochodzące z danego województwa, otrzymawszy informację o terminie rozmowy kwalifikacyjnej, nie miały fizycznych szans, by się na niej pojawić. Z kolei za przykład dyskryminacji pozytywnej pośredniej posłużyć może opis takiej sytuacji: osoba rekrutująca, powiedzmy, na studia doktoranckie ustaliła i podała do powszechnej wiadomości, że dodatkowe dwa punkty w procesie rekrutacyjnym zostaną dopisane osobom, które są w stanie przedłożyć co najmniej trzy opublikowane artykuły naukowe. Gdyby w tej sytuacji zaistniały dodatkowe zmienne – np. rekrutujący, ustalając owo dodatkowe kryterium (opublikowanie trzech artykułów naukowych), czyni to w tym celu, by zwiększyć szansę przyjęcia na studia doktoranckie konkretnej osoby, Jana Kowalskiego (bowiem jako jedyna spełnia ona to kryterium), poprzez eliminację jego konkurentów, którzy mają opublikowaną mniejszą liczbę artykułów – to wówczas mielibyśmy do czynienia z dyskryminacją negatywną pośrednią.

Podsumowując, jedynie dyskryminacja negatywna prowadząca do nieracjonalnego i nieuzasadnionego różnicowania ludzi, ich praw i obowiązków ze względu na posiadane przez nich cechy wyróżniające znajduje się w kolizji z ideą praw człowieka. Tym samym zakaz dyskryminacji, podobnie jak prawo do życia, również nie nosi znamion prawa absolutnego.

¹⁶ *Ibidem*, s. 12.

¹⁷ *Ibidem*.

5.2.3. Prawo do własności

Prawo własności, które dla Johna Locke'a stanowiło oczywiste uprawnienie jednostki, w dokumentach międzynarodowych podejmujących problematykę praw człowieka, takie oczywiste już nie było. Spory odnosiły się przede wszystkim do pojęcia własności, treści i zakresu ochrony tego prawa, a także dopuszczalnych jego ograniczeń¹⁸. Kontrowersyjność tego prawa ma swe źródło w fakcie, że własność może być rozumiana bardzo szeroko.

Po pierwsze, może oznaczać stosunek społeczny, w którym osoba może „dysponować”, czyli władać jakimiś dobrem materialnym, czerpiąc z niego korzyści. I tutaj pojawia się ważny problem, czy w każdej sytuacji jednostka powinna mieć nieskrępowaną wolność dysponowania własnym mieniem według własnego uznania. Wyobraźmy sobie taką oto sytuację: jestem właścicielem pewnej działki, na której postanowiłem składować górę śmieci, które też są moją własnością. Jak się łatwo domyślić, moim sąsiadom moje zachowanie raczej się nie spodoba. Mogę nim wpływać na obniżenie wartości ich własności, sąsiadowi może być trudno sprzedać własną działkę za odpowiednią cenę, gdy potencjalni klienci zorientują się, że za płotem znajduje się składowisko śmieci wydzielające odór czyniący niemożliwym codzienne funkcjonowanie. Zapewne każdy z nas chciałby w takiej sytuacji mieć wsparcie państwa, które by na uciążliwym sąsiedzie wymusiło odpowiednie zachowania.

Po drugie, własność może być postrzegana jako sytuacja prawna, w której uprawnionemu przysługują dobra osobiste i prawa majątkowe¹⁹. Prawem majątkowym może być tzw. własność intelektualna²⁰. Problem własności intelektualnej we współczesnym, globalizującym się świecie jest niezwykle delikatnej natury. W niektórych sytuacjach trudno jest ocenić zasięg posiadanej własności. Przykładowo, ktoś może mieć świetny pomysł, oryginalne spojrzenie, a ktoś inny na podstawie tego oryginalnego spojrzenia stworzył wynalazek. Jak zatem uczciwie zbadać, ile własności ma pomysłodawca, a ile osoba umiejąca pomysł zrealizować.

Naszkicowane problemy związane z prawem własności niewątpliwie przyczyniły się do tego, że przy uchwalaniu EKPC pominięto

¹⁸ S. Jarosz-Żukowska, *Prawo do własności*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, *op.cit.*, s. 285.

¹⁹ Por. Z. Straus, *Prawo własności*, w : *Szkoła Praw Człowieka. Teksty wykładów*, Zeszyt 4, *op.cit.*, s. 106.

²⁰ *Ibidem*.

prawo do własności²¹, ale zostało ono pominięte także w PPOiP oraz w PPGSiK, czyli w dokumentach o charakterze uniwersalnym, wiążących prawnie. Nie potrafiąco uzgodnić, czy prawo do własności ma być zapisane w PPOiP, a zatem przynależć do praw pierwszej generacji, czy też ma zostać zapisane w PPGSiK i przynależć do praw drugiej generacji²². Problem uznania prawa do własności jako prawa człowieka pierwszej generacji, czyli prawa do własności jako wolności negatywnej, skutkuje tym, że państwo musiałoby gwarantować danej osobie stan posiadania bez pytania jej o podstawę prawną zawłaszczenia. Rodzi to jednak duże pole do nadużyć, dlatego też prawo do własności, podobnie jak prawo do życia i zakaz dyskryminacji, nie jest prawem absolutnym i dopuszcza ingerencję państwa w sferę własności prywatnej.

5.3. Druga generacja praw człowieka

Drugą generację praw człowieka K. Vasak wywodzi z konsekwencji rewolucji socjalnych i socjalistycznych u schyłku XIX i XX wieku. W ramach tej generacji wyróżnia się prawa socjalne, ekonomiczne i kulturalne jako wynik uznania równości społecznej za główną wartość. Ich celem jest zabezpieczenie materialne i socjalne, które umożliwiłoby korzystanie z praw i wolności przysługujących człowiekowi w pierwszej generacji. Wspomniane prawa formułują obowiązek prawny państwa wobec obywateli w konkretnej kwestii, jaką jest zapewnienie odpowiedniego poziomu egzystencji. Do praw ekonomicznych zalicza się m.in. prawo do pracy²³, prawo do odpowiednich warunków życia, wolność związkową i prawo do strajku. Z kolei do praw socjalnych należą: prawo do godziwej emerytury, prawo rodziny do ochrony i opieki, prawo do ochrony zdrowia, prawo do odpowiedniego poziomu życia. Druga generacja praw człowieka została sformułowana głównie pod wpływem i z inspiracji myśli socjalistycznej oraz chrześcijańskiej.

²¹ Ta kwestia była przedmiotem omówienia w podrozdziale 4.2.

²² Obecnie w kulturze zachodniej prawo do własności wpisuje się w pierwszą generację praw człowieka.

²³ Prawo to zyskało swą rangę prawa człowieka m.in. dzięki działalności Ligi Narodów na rzecz prawa pracy, czyli próby ustanowienia słusznych i ludzkich warunków pracy oraz utworzenia organizacji mającej stać na straży przestrzegania tych praw (w 1919 roku powstała Międzynarodowa Organizacja Pracy).

5.3.1. Prawa socjalne

Przeciwko włączaniu praw socjalnych do praw człowieka przytacza się argument, że te pierwsze są rezultatem społecznego kontraktu, że zostały wynegocjowane, a więc nie mogą przynależeć do naturalnych praw człowieka²⁴. Istotą praw socjalnych jest to, że są to prawa, które mają gwarantować określony poziom egzystencji człowieka, czyli ich zadaniem jest stworzenie takich warunków, by jednostka miała możliwość przeżycia w sposób godny. Dlatego też niektórzy te prawa określają mianem praw do przeżycia. Ich gwarantem nie uczyniono wspólnoty międzynarodowej (mówi się jedynie o współpracy międzynarodowej opartej na zasadzie dobrowolności), lecz państwo, które zostało zobligowane do ich wprowadzenia. Uczyniono tak dlatego, że nie dostrzegano realnych szans wprowadzenia wspólnego minimum socjalnego na całym globie. Oznacza to, że prawo do tych praw mają przede wszystkim obywatele albo osoby legalnie zamieszkujące w danym państwie. Koncepcja praw socjalnych koresponduje z ideą solidaryzmu społecznego, na mocy której na państwie spoczywa powinność redystrybucji dóbr majątkowych w taki sposób, by wyrównywać szanse i zabezpieczać potrzeby socjalne tych członków społeczeństwa, które z określonych przyczyn nie są w stanie samodzielnie zaspokoić swoich uzasadnionych potrzeb życiowych²⁵. Potrzeby życiowe na mocy art. 11 PPGSiK określone zostały jako prawo każdej osoby do dostatecznego poziomu życia dla niej samej i jej rodziny, w tym do dostatecznego wyżywienia, odzieży i mieszkania oraz do stałego polepszania warunków bytowych. Należy tu rozumieć, że prawa socjalne umożliwiają korzystanie z praw kulturalnych²⁶. Jeśli jednostka nie ma zagwarantowanego podstawowego minimum egzystencji, to trudno jej uczestniczyć w życiu kulturalnym społeczeństwa. Jeśli zagrożona jest jej podstawowa egzystencja, to nie należy się po niej spodziewać, że będzie korzystała z dóbr kultury, by się nimi delectować. Znaczna część tych dóbr może okazać się dla niej po prostu niedostępna.

Systemy praw socjalnych nie mają charakteru uniwersalnego i różnią się w poszczególnych krajach. Katalog, jak i treść praw socjalnych, w dużej mierze zależy od stopnia rozwoju ekonomicznego danego państwa.

²⁴ K. Zamorska, R. Szarfenberg, *Prawa socjalne*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, *op.cit.*, s. 356.

²⁵ Por. P. Cegielko, *Prawa i wolności ekonomiczne*, w: *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, *op.cit.*, s. 273.

²⁶ Por. K. Zamorska, R. Szarfenberg, *Prawa socjalne*, *op.cit.*, s. 343.

5.4. Trzecia generacja praw człowieka

Natomiast trzecią generację praw człowieka za sprawą teorii Karla Vasaka traktuje się jako skutek procesów dekolonizacyjnych i realizacji zasady samostanowienia narodów w tzw. Trzecim Świecie w drugiej połowie XX wieku²⁷. Prawa te nazywa się „prawami solidarnościowymi”. Można je postrzegać jako prawa ludów wobec wspólnoty międzynarodowej²⁸. W ramach trzeciej generacji praw człowieka znajdują się takie prawa, jak: prawo narodów do samostanowienia, prawo do rozwoju, prawo do pokoju, prawo do czystego środowiska naturalnego, prawo do wspólnego dziedzictwa ludzkości, prawo do pomocy humanitarnej.

5.4.1. Prawo do rozwoju²⁹

Interesującym prawem człowieka w ramach trzeciej generacji jest prawo do rozwoju, gdyż jest to prawo i obowiązek zarazem. Prawem jest dla państw biednych, a takimi są państwa powstałe na bazie byłych kolonii. Natomiast dla państw bogatych jest obowiązkiem³⁰, by podzieliły się swoim bogactwem, umożliwiając rozwój tych pierwszych. Współczesny świat umownie podzielił się na dwa odrębne światy: świat bogatej północy i świat biednego

²⁷ Zobacz: K. Przybyszewski, *Godność a suwerenność państwowa*, op.cit., s. 443-459.

²⁸ R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, Warszawa 2000, op.cit., s. 132.

²⁹ Szczegółową analizę kategorii „prawo do rozwoju” w różnych kontekstach filozoficznych, prawnych, ekologicznych przedstawia książka pod redakcją A. Papuzińskiego, *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005. Jak słusznie zauważa A. Papuziński: „Zasada zrównoważonego rozwoju pełni istotną funkcję teleologiczną we współczesnym społeczeństwie. Reguluje gospodarkę, kształtuje sferę socjalną, stoi na straży przyrody. Na politykę ochrony środowiska oddziałuje dwutorowo: przez przeobrażenia w tonie całości form aktywności żyjących obecnie pokoleń (przede wszystkim w sferze politycznej i ekonomicznej) oraz przez generowanie nowych teorii (głównie społeczeństwa i kultury) lub rozwijanie istniejących (np. sprawiedliwości dystrybtywnej i sprawiedliwości międzypokoleniowej)” (por. A. Papuziński, *Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki środowiska*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, op.cit., s. 37).

³⁰ Zwłaszcza dla tych państw, które posiadały kolonie, bowiem społeczność międzynarodowa uznała, że kolonializm był przestępstwem. Por. R. Szarfenberg, *Prawo do rozwoju*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, op.cit., s. 382.

południa. Przyjmuje się, że świat bogatej północy ma moralne zobowiązanie wobec świata biednego południa, gdyż obciąża się go za strukturalne przyczyny globalnych nierówności³¹. Świat biednego południa przekonuje, że formalna niezależność oraz prawna równość państw przedstawia niewielką wartość bez bardziej sprawiedliwej dystrybucji światowych zasobów ekonomicznych³². Na początku prawo to było traktowane jako prawo indywidualne, ale praktyka spowodowała, że zaczęto je postrzegać jako prawo zbiorowe, kolektywne³³. Pojawił się problem, „jak i czym pomagać” krajom rozwijającym się³⁴. Sprawą tą zajął się m.in. Bank Światowy (BŚ), który uznał, że największe znaczenie dla rozwoju mają duże inwestycje w kapitał fizyczny i infrastrukturę³⁵. Dostrzeżono jednak wadliwość tego rozwiązania, gdyż wiele krajów rozwijających się uzależniło się od pożyczek, co doprowadziło do kryzysu finansowego tychże krajów i w konsekwencji do poszerzenia ubóstwa. Ponadto BŚ pomagał krajom według ich dochodu narodowego (PKB), co znalazło wielu krytyków.

Pojawił się alternatywny paradygmat rozwoju, tzw. *human development* (zwany ludzkim bądź społecznym rozwojem), który odrzuca prymat rozwoju gospodarczego, a wskazuje na jakość życia, jakie musi prowadzić większość mieszkańców danego kraju. I tak powstał Index Human Development (HDI), tzw. wskaźnik rozwoju społecznego, który wprowadziła ONZ, by w imię praw człowieka dokonywać porównań międzynarodowych. Przy obliczaniu HDI uwzględnia się następujące dane: (1) oczekiwana długość życia przy narodzeniu, (2) ogólny wskaźnik skolaryzacji brutto dla wszystkich poziomów nauczania, (3) wskaźnik umiejętności czytania ze zrozumieniem i pisanania, (4) wskaźnik PKB *per capita* (wartość Produktu Krajowego Brutto danego państwa dzielimy przez liczbę jego mieszkańców) liczony w dolarach amerykańskich, (5) liczba łóżek szpitalnych na 1000 mieszkańców. Ten alternatywny paradygmat oceny rozwoju również ma swoich krytyków, którzy dopytują się o dobór kryteriów oceny. Jednakże istnieje konsensus co do tego, że HDI jest znacznie lepszy do diagnostyki rozwoju społeczeństw (państw) aniżeli PKB.

³¹ M. Freeman, *Prawa człowieka, op.cit.*, s. 177.

³² *Ibidem*, s. 181.

³³ *Ibidem*.

³⁴ R. Szarfenberg, *Prawo do rozwoju, op.cit.*, s. 382.

³⁵ *Ibidem*.

5.5. Krytyka teorii trzech generacji praw człowieka

W ramach teorii trzech generacji przyjmuje się, iż prawa pierwszej generacji są atrybutami osoby ludzkiej i ze swej istoty są opozycyjne wobec państwa – zakazują ingerencji państwowej. Prawa drugiej generacji, w odróżnieniu od pierwszej, są prawami – wierzytelnościami wobec państwa, wspólnoty narodowej i międzynarodowej; osoba zajmuje pozycję roszczeniową wobec państwa. Z kolei prawa trzeciej generacji, czyli prawa solidarności, to prawa zarazem opozycyjne (ze względu na suwerenność narodową, którą wiąże się z prawem do samostanowienia ludów) i roszczeniowe wobec państwa, które mogą być spełnione jedynie poprzez połączenie wysiłków jednostek, państw, osób prawa publicznego i prywatnego, wspólnoty międzynarodowej (roszczeniowe jest na przykład prawo do rozwoju czy też ochrony środowiska)³⁶. Cezary Mik wskazuje na istniejące wobec tej koncepcji trzy zarzuty³⁷: (1) termin „generacja” nie jest pojęciem szczęśliwym, ponieważ sugeruje następstwo, a nawet zastępowanie jednej generacji przez drugą, ustępowanie „starszych” wartości pod naporem nowych; (2) generacje praw mogą występować w różnej kolejności, niekoniecznie według schematu Vasaka, bo ów schemat opiera się na doświadczeniach państw zachodnich; (3) termin generacja może sugerować następowanie kolejnych generacji (np. czwartej) praw człowieka.

Wielu myślicieli, jak Marek Nowak czy Marek Piechowiak, krytykuje ujmowanie praw człowieka poprzez ich stopniowalność, sądząc, że winno się im przypisywać tę samą rangę i wartość, gdyż wzajemnie się uzupełniają i przenikają³⁸. Marek Piechowiak proponuje, by zamienić określenie „generacje” na „rodziny praw człowieka”, bowiem ujęcie generacyjne praw człowieka powoduje, że ludzie oraz państwa o poglądach liberalnych przyznają prymat pierwszej generacji, zaś ci o poglądach socjalistycznych drugiej generacji, a sympatycy trzeciego świata oraz ekolodzy – trzeciej generacji. W konsekwencji współczesny język praw człowieka w znacznym stopniu uformowany został przez politykę, która wymusiła mówienie o prawach człowieka jedynie w wymiarze wertykalnym

³⁶ C. Mik, *Zbiorowe prawa człowieka...*, *op.cit.*, s. 90.

³⁷ *Ibidem*, s. 90-91.

³⁸ Por. M. Nowak, *Trzy generacje praw człowieka...*, *op.cit.*, s. 105; a także M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, *op.cit.*

(relacja: jednostka – państwo), marginalizując bądź całkowicie usuwając z rozważań wymiar horyzontalny (relacja: jednostka – jednostka). Dzieje się tak dlatego, że język praw człowieka jest przede wszystkim formułowany i wyrażany przez prawo międzynarodowe, którego głównym podmiotem jest państwo. To oczywiście sprzyja prowadzeniu polityki interesu. Mówiąc językiem Habermasa, następuje kolonizacja *Lebensweltu* przez *System*.

Państwo (bądź też zaprzyjaźnione grupy państw) za pomocą idei praw człowieka zamierzają realizować swój partykularny interes. Stąd w głównej mierze bierze się argument relatywistów kulturowych przeciwko uniwersalnym prawom człowieka, oskarżanie ich zwolenników o cywilizacyjny imperializm i chęć westernizacji świata itp.³⁹ Niektórzy twierdzą, że w zasadzie uniwersalna koncepcja praw człowieka nie istnieje i że nie da się ustalić wspólnego doktrynalnego uzasadnienia dla takiej koncepcji. Wyrazicielem tego poglądu jest m.in. C. Mik, który uważa ujęcie praw człowieka w dokumentach międzynarodowych za wypadkową różnych systemów filozoficznych, gospodarczych, politycznych, kulturalnych. Tym samym prawo międzynarodowe praw człowieka stanowi – wedle niego – tylko zespół praktycznych uzgodnień, co jest równoznaczne z brakiem jednolitego pojęcia praw człowieka⁴⁰.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy przyznać, iż ewolucja praw człowieka, jak zauważa Roman Kuźniar, odbywa się w trzech wymiarach: idealizacji, pozytywizacji, realizacji⁴¹. Współcześnie w wymiarze idealizacji obserwuje się przechodzenie od praw indywidualnych i absolutnych (w czystej postaci, jak w „stanie natury”) do praw człowieka żyjącego w społeczeństwie, który obok praw ma również obowiązki. Same prawa ulegają relatywizacji w zależności od doktryny, czego świadectwem są omawiane w tym rozdziale regionalne dokumenty regulujące problematykę praw człowieka, czyli zawężające traktowanie człowieka, ale nie do granic państwowych, jak to miało miejsce w oświeceniu, lecz do w miarę homogenicznego kulturowego regionu. Postępująca pozytywizacja praw człowieka ujawnia, że następuje przechodzenie od negatywnego statusu jednostki wobec państwa (państwo wyłącznie powinno nie przeszkadzać jednostce w jej aktywności) do sytuacji, w której jednostka zdobywa wiele uprawnień i może domagać się

³⁹ C. Mik, *Zbiorowe prawa człowieka...*, *op.cit.*, s. 21.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 7.

⁴¹ R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, Warszawa 2000, *op.cit.*, s. 31.

od państwa świadczeń na jej rzecz – zwiększa się katalog praw i osób, którym one przysługują. Nikt już raczej nie stara się poszerzać praw człowieka związanych z tzw. pierwszą generacją, lecz rozwój (w sensie poszerzania katalogu praw) następuje w zakresie praw, które utożsamiane są z drugą i trzecią generacją (za przykład może służyć Zrewidowana Europejska Karta Socjalna). Natomiast ewolucja praw człowieka w wymiarze realizacji wiąże się ze sferą międzynarodową, gdzie następuje stopniowe uznawanie kompetencji prawa międzynarodowego dla ochrony praw jednostki i grup ludzkich (rezolucje ONZ legitymizujące tzw. interwencje humanitarne), a także powstają precedensy dla uznania podmiotowości prawnomiędzynarodowej jednostki, jak np. prawo petycji w traktatach mniejszościowych⁴².

⁴² *Ibidem.*

Część II

**IDEA PRAW CZŁOWIEKA
A ZRÓŻNICOWANY
ŚWIAT KULTUR**

Rozdział 6

Islam a prawa człowieka

6.1. Konflikt idei praw człowieka z islamem

Czy istnieje konflikt między wypracowanymi standardami praw człowieka a islamem? Wielu sądzi, że tak. Na poparcie tej racji przytacza się mnóstwo konkretnych przykładów łamania praw człowieka w państwach islamskich. Najpoważniejsze zarzuty wysunięte wobec islamu sprowadzają się do łamania czterech zasadniczych praw: równouprawnienia płci, wolności myśli, poglądów i religii, prawa do życia, zakazu tortur i niehumanitarnego traktowania.

Prawo islamskie przyznaje kobiecie szereg praw, ale przede wszystkim odzwierciedla nadrzędną pozycję mężczyzn wobec kobiet w prawach. Tym samym prawo islamskie stoi w sprzeczności z nowoczesną ideą równouprawnienia kobiet i mężczyzn – zauważa Heiner Bielefeldt w swej książce *Philosophie der Menschenrechte*¹. Te tradycyjne stosunki kobiet i mężczyzn wyznaczone są przez takie oto trzy fragmenty Koranu²:

„Jeśli (Prorok) da wam rozwód, to Bóg może mu dać lepsze żony od was; kobiety bowiem wyznające islam powinny być posłuszne, wierne, pobożne, pokorne, czy to będą wdowy czy mężatki” (LXVI, 5)

oraz

„Mężczyźni mają pierwszeństwo przed kobietami, ponieważ Bóg dał im wyższość nad nimi i wyposaża je przez mężczyznę. Żony powinny być posłuszne, zachować tajemnice swych mężów, gdyż pod ich straż niebo je oddało; mężowie obawiający się ich nieposłuszeństwa mogą je karać, zostawiać w osobnych łóżkach, a nawet bić je...” (IV, 34), a także „Przykaż niewiastom,

¹ Por. H. Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte*, Darmstadt 1998, s. 133.

² Wszystkie cytaty z Koranu są opisane w nawiasach w ten sposób, że liczba rzymska oznacza surę (rozdział), a liczba arabska werset.

aby spuszczały oczy, aby strzegły swej czystości i aby nie ujawniały swych wdzięków, pozostawiając odkryte tylko to, co konieczne. Niech przywdzieją zasłony nieprzejrzyste i nie pokazują swych twarzy innym mężczyznom, jak tylko swym mężom, własnym synom, synom swoich mężów, swoim braćmiom, bratankom, siostrzeńcom, wreszcie swoim służebnicom” (XXIV, 31).

Brak równouprawnienia płci w prawach ujawnia się w regulacjach obejmujących swym zakresem kodeksy prawa rodzinnego i cywilnego: szczególnie w takich sprawach, jak dziedziczenie oraz zawarcie związku małżeńskiego. Wprawdzie kobiety mogą dziedziczyć po krewnych, ale dwa razy mniej dóbr niż mężczyźni. Podstawą dziedziczenia kobiet jest zapis w Koranie następującej treści:

„Mężczyźni i niewiasty powinni mieć swój udział w bogactwach, które im zostawili rodzice lub krewni; udział ten powinien być (prawnie) ustalony, niezależnie od tego, czy spadek jest znaczny czy też małej wartości” (IV, 7)³.

Natomiast kilka wersów dalej występuje w tej księdze takie oto polecenie:

„Bóg wam zaleca, abyście dzieląc majątek między swe dzieci, synom dwa razy tyle dawali, co córkom...” (IV, 11)⁴.

Kobiety uzyskały prawo dziedziczenia w VII w. n.e., a więc – jak twierdzi badaczka islamu Anna Mrozek – na dobrych kilka wieków przed pojawieniem się podobnych przepisów w prawodawstwie państw europejskich⁵.

Również ograniczenia dotyczące zawarcia małżeństwa w państwach muzułmańskich jawnie stoją w sprzeczności z punktem pierwszym artykułu 16 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: *„(1) Pełnoletni mężczyźni i kobiety, bez jakichkolwiek ograniczeń ze względu na rasę, narodowość lub religię, mają prawo do zawierania związku małżeńskiego i zakładania rodziny”⁶.* W świecie islamskim muzułmanin może zawrzeć związek małżeński z nie-muzułmanką, o ile pochodzi ona z tzw. ludu wielkiej księgi – to określenie odnosi się do żydów i chrześcijan. Natomiast zawarcie związku małżeńskiego muzułmanki z nie-muzułmaninem jest zabronione. Natomiast ślub z ateistą lub osobą niewywodzącą się z ludu wielkiej księgi jest osobom płci obojga zakazane. Wytyczne dotyczące zawarcia związku małżeńskiego, właściwie związku

³ A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967, s. 89.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 88.

⁶ PDPCz, s. 22.

małżeńskiego o charakterze międzyreligijnym, dotyka także innego prawa, a mianowicie prawa do wolności wyznań. Prawo do wolności wyznań jest znamienne, gdyż prawo islamskie nie przewiduje możliwości wystąpienia z islamu. Za apostazję przewidziana jest kara śmierci. Chociaż, jak zauważa Heiner Bielefeldt, tradycyjna kara śmierci za apostazję współcześnie w państwach islamskich nie zdarza się, nie istnieje ona nawet w przepisach skodyfikowanych (wyjątki tokodeksy karne Sudanu i Mauretanii)⁷. Funkcjonuje ona jedynie w świętym prawie islamu. W Koranie przewiduje się również okrutne kary cielesne, jak np. chłostę czy amputację kończyn za kradzież. Kara chłosty w wysokości stu batów przewidziana była m.in. za cudzołóstwo zarówno dla kobiety, jak i mężczyzny. Jednak w praktyce życia codziennego muzułmanów wykształciła się postawa, że to wyłącznie mężczyzna mógł oskarżać o cudzołóstwo, kobieta mogła być tylko oskarżoną, nigdy oskarżycielką, chociaż Koran oskarżać jej nie zabraniał⁸. Druga z okrutnych kar, a mianowicie amputacja kończyn, przewidziana była za kradzież:

„Złodziejom i złodziejkom za dokonaną kradzież ucinajcie ręce. Jest to odstraszająca kara, jaką Bóg wyznaczył, który jest potężny i mądry” (V, 38).

Konflikt pomiędzy zachodnimi standardami praw człowieka a islamem dotyczy przede wszystkim tych właśnie kwestii. Podkreślenia jednak wymaga to, iż kwestie dotyczące prawa karnego (używając zachodniego języka prawnego), jak kara śmierci za apostazję, chłosta za cudzołóstwo czy amputacja kończyn za kradzież, mają faktyczne zastosowanie tylko w nielicznych państwach islamskich, np. w Iranie znane są przypadki kary śmierci za apostazję (pomimo iż kara ta nie funkcjonuje w prawie skodyfikowanym). Jednak w większości państw islamskich są one zamierzchłą przeszłością⁹. Prawdziwym problemem nie jest zatem prawo karne, lecz to, co określilibyśmy mianem prawa rodzinnego.

Bielefeldt dostrzega dość istotną kwestię. Skoro większość zapisów dotyczących prawa karnego jest traktowana przez państwa

⁷ H. Bielefeldt, *Philosophie...*, *op.cit.*, s. 132.

⁸ Niektórzy muzułmanie ciągle argumentują, iż zachodząca dyskryminacja płci w państwach arabskich jest wynikiem tradycji i prawa zwyczajowego, niemających związków z przesłaniem Koranu (por. A. Bieńczyk-Missala, *Międzynarodowa dyskusja na temat uniwersalizmu praw człowieka*, w: *Współczesne problemy praw człowieka i międzynarodowego prawa humanitarnego*, red. T. Jasudowicz, M. Balcerzak, J. Kapelańska-Pręgowska, Toruń 2009, s. 164).

⁹ Por. H. Bielefeldt, *Philosophie...*, *op.cit.*, s. 132-133.

islamskie jako przeżytek, to jawi się pytanie: jak muzułmanie godzą dwie sprzeczności – głoszą niezmiennosc świętego prawa islamskiego, a jednocześnie gotowi są do daleko sięgających reform, które dokonywane są na drodze zasadniczych wskazówek objaśniających sprawy religijne¹⁰. Wydaje się, że problem praw człowieka w islamie można badać z dwóch odmiennych płaszczyzn. Po pierwsze, stawiając pytanie, czy w krajach islamskich podejmowanie dyskusji odnoszących się do idei praw człowieka ma w ogóle jakikolwiek sens. Po drugie, można zapytać, czy to, co głosi się w krajach islamskich jako prawa człowieka, można nazwać w ogóle prawami człowieka¹¹. Drugie podejście do badania tej problematyki poprzedzone jest założeniem, że w ramach islamu można mówić o idei praw człowieka, a skoro tak, to należy zbadać jej specyfikę. Bielefeldt uważa, iż rozdzielenie tych dwóch kwestii jest istotne, by nie doszło do nieporozumień kulturowych. Jego zdaniem należy mówić o prawach człowieka, powołując się na islamską religię i islamskie prawa. Sądzi on, że ta druga płaszczyzna jest bardziej istotna i przez to bardziej interesująca. Rozpatrzenie praw człowieka w odwołaniu do istoty islamu jest zasadne, gdyż w ukształtowanych krajach islamskich założona jest religia jako coś pierwotnego, coś, co nadaje sens wszystkiemu, całej bytowości człowieka¹². Bielefeldt wychodzi z założenia, że w islamie istnieją prawa człowieka i że nie da się o nich mówić, abstrahując od niego. Jego argumentacja ma na celu wykazanie, że należy raczej w jakiś sposób sprowokować, wymusić dialog wewnątrz danej kultury aniżeli narzucać obce wzorce z zewnątrz. Spróbujmy zatem przyjrzeć się istocie tejże kultury.

6.2. Znaczenie szariatu

Islam jako nowa religia pojawił się w VII wieku wśród plemion Półwyspu Arabskiego za sprawą Mahometa. Mahomet, zdobywając wyznawców (zwanych muzułmanami) dla stworzonej przez siebie religii, został przez nich uznany za wysłannika Boga (Allaha) i Proroka. Tworząc islam, pragnął jedynie zastąpić stare, różnorodne

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 134.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 131.

¹² Por. *ibidem*.

i skłócone wierzenia i bóstwa pogańskich Arabów zasadami religii monoteistycznej, jedynej i wyłącznej, by ich tym sposobem zjednoczyć¹³. Formułując zasady nowej religii, nie zakładał jej uniwersalnego charakteru, a jedynie zwracał się do swych współziomków – Mekkańczyków. Uniformistyczne teorie islamu powstały z chwilą objęcia przez Mahometa faktycznej władzy politycznej na większej części obszaru Półwyspu Arabskiego¹⁴. Dopiero po jego śmierci wytworzyły się muzułmańskie organizacje polityczno-religijne, czyli państwa muzułmańskie, zwane kalifatami, których nazwa pochodzi od władcy – kalifa (następcy Proroka). Podstawą islamu, a zarazem kalifatu jest Koran – święta księga muzułmanów, zawierająca zbiór przepisów religijno-prawnych oraz nakazów moralnych objawionych przez Allaha Mohametowi. Za życia Mahometa Koran jako jednolity „tekst objawiony” nie istniał, gdyż niektóre objawienia Mahometa były spisywane, inne zaś nie. Nawet te, które były spisywane, były dyktowane przez Mahometa różnym pisarzom. W ten sposób powstało wiele źródeł i interpretacji „tekstu objawionego”, co mogło prowadzić do wypaczenia podstawowych zasad islamu. Mahomet, zdając sobie z tego sprawę, nie zdecydował się na stworzenie jednolitego tekstu słowa objawionego. Anna Mrozek dopatrzyła się trzech możliwych przyczyn, dla których Mahomet nie podjął próby ujednoczenia Koranu¹⁵: był zanadto zajęty sprawami związanymi z zarządzaniem, powiększającym się państwem, problemami, których dostarczało pod dostatkiem codzienne, burzliwe życie tej epoki; nie miał więc czasu na uporządkowanie Koranu, na pracę bądź co bądź wymagającą spokoju. Będąc świadom sprzeczności w treści „objawionej księgi”, obawiał się zebrać ją w jedną całość. Ostatecznie zamknięcie tekstu Koranu pozbawiłoby go potężnej broni, a mianowicie możliwości stworzenia w sytuacjach krytycznych odpowiedniego fragmentu „tekstu objawionego”, sankcjonującego jego posunięcia i decyzje.

Idea ujednoczenia Koranu powstała po śmierci Mahometa z obawy przed spadkiem jego autorytetu i znaczenia w życiu muzułmanów. Tekst Koranu w swej ujednoczonej postaci był pełen sprzeczności. Anna Mrozek zauważa, iż w jednej i tej samej surze, w dwóch wersetach pojawiają się dwa sprzeczne nakazy dotyczące innowierców:

¹³ A. Mrozek, *Koran...*, *op.cit.*, s. 17.

¹⁴ Por. *ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 52.

„Pokonujcie (waszych nieprzyjaciół) w wojnie podjętej za wiarę... lecz pierwsi jej nie zaczynajcie...” (II, 190),

po czym w wersie następnym czytamy:

„Zabijcie (nieprzyjaciół waszej wiary) wszędzie, gdzie ich napotkacie...” (II, 191)¹⁶.

Takich sprzeczności występuje w Koranie o wiele więcej i dotyczą one nie tylko innowierców, ale prawie każdej dziedziny, która jest w nim poruszana. Rozbieżności zawarte w Koranie wpływały na jego niejasność i wieloznaczność. Tak być nie mogło, skoro wyznawcy mieli się stosować do niego bezpośrednio. Dlatego też prawnicy muzułmańscy okresu klasycznego (przełomu VII i VIII wieku) musieli opracować specjalną zasadę rozróżnienia między wersetami „znoszącymi” – *nasich* a „znoszonymi” – *mansuch*¹⁷. Poszerzający się krąg wyznawców sprawił, że owa zasada stała się niewystarczająca. Dlatego też pojawiły się *hadisy*, czyli zbiory opowiadań, sprawozdań (zawierające słowa Proroka i jego towarzyszy, które przez wiele pokoleń przekazywane były jedynie w formie ustnej), oraz *sunny*, czyli opis zwyczajów i sposobów zachowania się i postępowania Proroka i jego towarzyszy. *Hadisy* i *sunny* miały wypracować tradycję, żeby uzupełnić i rozszerzyć zasady sformułowane w Koranie. Między innymi powołano się na surę VII wers 20: „*Śluchajcie Boga i jego wysłannika*”, by uprawomocnić tradycję powstałą na bazie *hadisów* i *sunn* jako prawo koraniczne¹⁸.

W Koranie aspekty religijny, prawny i polityczny są ściśle ze sobą powiązane. Wiara religijna ma uświęcać władzę polityczną, zaś władza polityczna ma wspierać religię¹⁹. Dlatego nie rozwinęła się w świecie islamskim idea praw człowieka na wzór zachodni. Dokładnie obrazuje to osoba kalifa, który posiada władzę absolutną. Łączy on w sobie władzę religijną z władzą polityczną. Pełni rolę zarządcy autorytatywnej interpretacji Koranu, której dokonuje Wielkie Zgromadzenie Ulemów, czyli najwybitniejszych teologów-prawników, bo oni jako jedyni są upoważnieni do głoszenia i tłumaczenia Koranu. Muzułmanie wierzyli, że jedynie w kalifacie możliwa jest realizacja głosu Boga i przez to jest on wartością samą w sobie, bo nie ma innego prawa niż boskie. Wystąpienie przeciwko kalifowi było

¹⁶ *Ibidem*, s. 76.

¹⁷ J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 142.

¹⁸ A. Mrozek, *Koran...*, *op.cit.*, s. 66.

¹⁹ B. Lewis, *Europa, islam i społeczeństwo obywatelskie*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, red. K. Michalski, Kraków 1994, s. 145.

dla nich tożsame z wystąpieniem przeciwko Bogu. Siłę swą kalif zawdzięczał ulemowskiej ortodoksji. Im więcej ortodoksyjnych muzułmanów, tym większy wzrost autorytetu wiary, a to oznaczało wzrost jego pozycji zarówno politycznej, jak i religijnej. W interesie kalifa leżało zatem popieranie ulemowskiej ortodoksji. Obie strony były od siebie zależne. Jak twierdzi A. Mrozek, ulemowie z biegiem czasu stali się jedynymi autorytetami w objaśnianiu „woli Bożej”. Zasięg ich władzy mógł być wprawdzie ograniczony przez kalifa – nadrzędny autorytet polityczny i religijny – ale i jemu potrzebni byli ulemowie do teoretycznego, tj. religijnego podbudowania własnych zarządzeń lub tylko kaprysów²⁰.

Wspólny interes ulemów i kalifa zaowocował wypracowaniem nienaruszalności pozycji kalifa. Ortodoksyjni ulemowie ukształtowali ją na podstawie stworzonej przez nich samych tradycji. Na przykład jeden z *hadisów* głosi:

„Przestrzegajcie postuszeństwa w stosunku do waszych zwierzchników i nie stawiajcie oporu, bowiem tych, którzy są im postuszni, Bóg nazywa posłusznymi, a powstanie przeciwko nim jest powstaniem przeciwko Bogu”²¹.

Ponadto stworzyli oni szariat, czyli swoisty kodeks praw, zwany dalej świętym prawem, by zabezpieczyć się przed niekontrolowanym rozwojem prawa, czyli niekontrolowaną interpretacją Koranu i związanej z nim tradycji²².

Tymczasem, według Norani Othman, Koran zobowiązuje muzułmanów do stawiania oporu uciskowi, a więc islam przyjmuje koncepcję osoby jako posiadacza praw człowieka²³. Zdaniem Michaela Freemana rozumowanie N. Othman obarczone jest pewnym

²⁰ A. Mrozek, *Koran...*, *op.cit.*, s. 107-108.

²¹ Tradycja at-Tirmiziego, cyt. za: *ibidem*.

²² Szariat to zbiór świętych praw islamu, obejmujących wszystkie stworzenia. U jego podstaw znajduje się sześć ksiąg, z których korzystają prawnicy do egzekwowania muzułmańskiego prawa: Koran – najświętsza księga muzułmanów, Hadis – tradycyjne przekazy o czynach i słowach proroka Mahometa, el Istachah – wspólne interesy, Ray – własny pogląd, el Quias's – rozumowanie przez analogię, oraz Ijtihad – zdolność i prawo do interpretacji (por. Fakher Ben-Hamida, *Moralność muzułmańska wobec medycyny i biotechnologii*, w: *Medycyna a prawa człowieka. Normy i zasady prawa międzynarodowego, etyki oraz moralności katolickiej, protestanckiej, żydowskiej, muzułmańskiej i buddyjskiej*, red. I. Kaczyńska, Warszawa 1996, s. 45).

²³ N. Othman, *Grounding human rights arguments In non-Western culture: Shari'a and the citizenship rights of women in a modern Islamic state*, w: *The East Asian Challenge for Human Rights*, red. J.A. Bauer, D.A. Bell, Cambridge 1999, s. 169-192, za: M. Freeman, *op.cit.*, s. 135.

błędem, bowiem istnieje luka między zobowiązaniami muzułmanów a prawami wszystkich ludzi, gdyż pogodzenie islamu i praw człowieka musiałoby zakładać uznanie jednakowej wartości muzułmanów i niemuzułmanów²⁴.

6.2.1. Problem racjonalizacji w kulturze islamskiej

Zadaniem szariatu jest niedopuszczenie, by prawo stało się domeną rozumu ludzkiego. Święte prawo zostało tak skonstruowane, by nie było różnicy pomiędzy normą religijną a normą prawną²⁵. W konsekwencji brak w nim rozróżnienia na dziedziny prawa, takie jak: prawo cywilne, administracyjne, handlowe i karne. Szariat zakłada, iż źródłem i metodą postępowania w dziedzinie prawodawstwa może być tylko Koran i jego interpretacja – *tafsir*, *hadisy* i *sunny*, ponadto *idżima* (pogląd ogólny zbiorowości, akceptacja gminy, co sprowadzało się do akceptacji ze strony teologów danej gminy), *kijas* (metoda analogii, którą można ująć tak: jeśli Koran nie rozpatruje aktualnego problemu czy wykroczenia, należy znaleźć choćby jego ślad)²⁶. Tak zbudowany szariat posiada niejako dwa kodeksy. Pierwszy to pełen kodeks religijny, niepozwalający na żadne innowacje. Drugi kodeks to kodeks dotyczący rzeczywistości społeczno-politycznej, w swej treści uzależniony w dużym stopniu od doraźnych potrzeb ulemów i kalifa. Niewątpliwie drugi kodeks został podporządkowany pierwszemu. A więc każda norma prawna regulująca życie ziemskie musiała mieć swój odpowiednik w normie religijnej, a nawet z niej wynikać, w konsekwencji czego – grzech jest przestępstwem, a przestępstwo jest grzechem. Dlatego w islamie nie można odróżnić *godności osobowej* od *godności osobistej*, jak uczynił to świat zachodni. W islamie *godność osobowa* jest tożsama z *godnością osobistą*. Kto popełnił przestępstwo – zgrzeszył, nie jest godzien być człowiekiem, gdyż każde przestępstwo będzie przestępstwem religijnym, wystąpieniem przeciw Bogu. W islamie godność człowieka pochodzi od Boga²⁷, godność człowieka może być godnością tylko wobec

²⁴ M. Freeman, *Prawa człowieka*, *op.cit.*, s. 135.

²⁵ Por. A. Mrozek, *Koran...*, *op.cit.*, s. 107.

²⁶ *Ibidem*, s. 99-100.

²⁷ Jak pisze Fakher Ben-Hamida, w islamie pojęcie osoby ludzkiej odnosi się do człowieka, zanim jeszcze się narodził. Z Koranu można bowiem wywieść, iż Bóg wdmuchnął *el rouh*, czyli duszę, w zarodek 3 miesiące i tydzień po zapłodnieniu, co pozwala wnioskować, że o zarodku jako osobie ludzkiej można mówić od

Boga. Dla świata islamskiego nie ma świata bez Boga, wszystko pochodzi od Boga i wszystko jest w Bogu. Nie było w kalifacie precyzyjnie określonej władzy państwowej, był tylko Bóg. Muzułmanie nie traktowali funkcji kalifa jako elementu czy też urzędu władzy państwowej. Postrzegany był on tylko jako reprezentant woli Boga. Jednakże władza absolutna kalifa sprawiała, że był on właściwie jedyną jednostką, która zdolna była do realizacji swej woli. Jak pisze Anna Mrozek: „...władca arabski nie musiał opowiadać się przed nikim ze swych czynów, praktycznie nie podlegał żadnym autorytetom, działał więc jako osoba, jednostka”²⁸. Tymczasem dominuje pogląd, że społeczeństwo muzułmańskie jest wspólnotowe, że jednostka roztopiona jest w grupach rodowych, terytorialnych, zawodowych do tego stopnia, iż niemożliwy jest w islamie rozwój osobowości. Jak twierdzi Joseph Chelhod: „... ani szejki, ani kalif nie stanowią już autorytetu absolutnego o pełnej niezależności; nie reprezentują oni autorytetu władzy osobowej, lecz rządzą w grupie, dla niej, a w ostatecznym sensie dla Boga”²⁹. Zdaniem A. Mrozek, pogląd ten jest niesłuszny, gdyż kalifowie gromadzili na swych dworach uczonych i filozofów, popierając rozwój nauk, który podważał w istocie zasady islamu. Fakt ten przemawia za niezależnością kalifów. Świadectwa w tej kwestii dostarcza m.in. przykład kalifa Al.-Maamuma, który w 827 roku zakwestionował absolutny autorytet Koranu przez wyniesienie zasad liberalnego ugrupowania mutalizytów. Mutalizyci głosili wolność woli człowieka wbrew Koranowi (wieszczącemu predestynację), ponadto uznawali Koran za dzieło Boga, co było wielkim odstępstwem od tradycyjnych zasad islamu, gdyż tradycja głosiła, że jest on równie odwieczny jak Bóg³⁰. Sytuacja ta jest kolejnym argumentem na rzecz tezy, że islam dopuszczał ograniczony rozwój indywidualności. Należy jednakże zauważyć, że większość kalifów i ulemów skutecznie wykorzystywała ortodoksję islamu do realizacji swych zamierzeń i celów (wiernie w tym wypadku naśladowując Mahometa), zaś większość społeczeństwa muzułmańskiego była przekonana o boskości kalifów i ulemów. Nie dziwi więc fakt, iż największą zbrodnią w islamie jest odstępstwo od wiary – *kufur*, a kolejne miejsca zajmują: morderstwo, sodomia, picie wina, kradzież,

pierwszego tygodnia czwartego miesiąca, tj. od setnego dnia ciąży (zobacz: F. Ben-Hamida, *Moralność muzułmańska...*, *op.cit.*, s. 45).

²⁸ A. Mrozek, *Koran...*, *op.cit.*, s. 130.

²⁹ J. Chelhod, *Chelhod introduction a la sociologie de l'Islam*, Paris 1958, s. 157, cyt. za: A. Mrozek, *Koran...*, *op.cit.*, s. 133.

³⁰ Por. A. Mrozek, *Koran...*, *op.cit.*, s. 132.

falszywe świadectwo, oszczerstwo, odmawianie jałmużny³¹. Brak świadomości u poddanych kalifa owej dychotomii zachodzącej na linii: władza – jednostka, przełożył się na brak tradycji oporu wobec nieprzyjaznej władzy państwowej. Przypomnijmy w tym miejscu, że to ona odegrała znaczącą rolę w ukształtowaniu się zachodniej koncepcji praw człowieka.

W tym właśnie tkwi, naszym zdaniem, jądro niemożności zaakceptowania przez świat islamski zachodniej koncepcji praw człowieka. Koncepcja ta zbudowana jest w wymiarze wertykalnego oddziaływania praw człowieka (relacja jednostka – państwo), zaś w istocie islamu nie jest zakorzeniona organizacja państwowa, lecz istnieje jedynie religijna wspólnota. Przypomnijmy, że kalif posiadał władzę absolutną nadaną decyzją bożą i w mniemaniu muzułmanów nie pełnił on funkcji urzędnika państwowego.

Przyjęcie przez muzułmanów takiej wizji świata, która jest im dyktowana przez ulemów, stanowi ideologię, starająca się wykluczyć i nie dopuścić do głosu innych koncepcji rzeczywistości. Taki stan rzeczy miał miejsce także w świecie zachodnim, szczególnie podczas tzw. wypraw krzyżowych. W obu przypadkach mamy do czynienia z konsekwencją borykania się z tym samym dylematem: rozum czy wiara, wiara czy rozum. W jednym i drugim świecie znalazły się osoby, które próbowały pogodzić rozum z wiarą i wiarę z rozumem, uczynić życie bardziej racjonalnym. W świecie zachodnim znaczącą rolę w racjonalizacji życia odegrała filozofia Św. Tomasza. Podobną próbę racjonalizacji życia podjęli filozofowie arabscy, tacy jak: Al-Farabi (zm. 950), Ibn Miskawajh (zm. 1070), Nasir ad-Din Tusi (zm. 1274) i wielu innych. Przykładowo: Al-Farabi głosił, iż człowiek może spełniać czynności godne pochwały i godne nagany, albowiem posiada w sobie siły zwierzęce i siły rozumne³². Te pierwsze skłaniają człowieka do zaspokojenia swych przyjemności zmysłowych, te drugie do zdobywania dóbr szlachetniejszych, takich jak nauka, poszukiwanie prawdy, uczciwość, sprawiedliwość, prawdomówność. Konkluzją rozważań Al-Farabiego było uznanie człowieczego rozumu za pierwiastek wyposażony w zdolność odróżniania dobra od zła. Z kolei u Ibn Miskawajha da się rozpoznać silny wpływ Sokratesa, zauważalny w twierdzeniu o wiedzy jako fundamencie dobrego postępowania³³. Ibn Miskawajh uznał człowieka za

³¹ J. Bielawski, *Islam...*, *op.cit.*, s. 218.

³² Por. *ibidem*, s. 219.

³³ Por. *ibidem*, s. 220.

istotę społeczną, która w pojedynkę nie jest zdolna do osiągnięcia pełni szczęścia. Stan ten da się urzeczywistnić jedynie w społeczeństwie świadczącym sobie wzajemną pomoc. Człowiek zaś powinien zostać wychowany tak, by swe czynności poddawał zawsze kontroli rozumu. Takie wychowanie zapewni mu dobrze zorganizowane państwo, w którym wszystkie władze i działania będą rozumnie rozdzielone pomiędzy ludzi dobrze do tego przygotowanych³⁴. Ten wątek myślenia pojawił się i u Nasira ad-Din Tusi głoszącego, iż celem życia ludzkiego jest osiągnięcie doskonałości, której wyznacznikiem jest podporządkowanie człowieczych niskich instynktów władzom wyższym, czyli poleganie na rozumie³⁵. Jednak, zdaniem Nasira ad-Din Tusi, pełną szczęśliwość człowiek może osiągnąć dopiero w życiu przyszłym, kiedy dusza, czyli właściwa istota człowieka, oddzieli się od ciała³⁶.

Zaprezentowane skrótowo poglądy trzech arabskich filozofów starających się zracjonalizować sens życia człowieka przeczy niemożności uznania przez świat islamski podstawowego rozróżnienia pomiędzy *godnością osobową* a *godnością osobistą*. Rodzi się zatem uzasadnione pytanie: dlaczego świat zachodni wprowadził to rozróżnienie w życie, a świat islamski nie. Przekonującego wyjaśnienia tej kwestii dostarcza myśl ks. Tomasza Halika:

„...wielka słabość teologii islamskiej polega być może na tym, że w swym głównym nurcie nie zna ona hermeneutyki, metody krytycznej i historycznej interpretacji świętych tekstów, która nowoczesnej teologii chrześcijańskiej umożliwiła w XX wieku nawiązanie partnerskiego dialogu ze współczesną filozofią i nauką”³⁷.

Jak zauważa Katarzyna Pachniak, muzułmanie nie zastanawiali się nad tym, czy państwo powinno być państwem Bożym, czy świeckim, gdyż dla nich była to sprawa zupełnie naturalna, podczas gdy chrześcijańscy teologowie średniowiecznej Europy, podzielając zdanie muzułmanów, rozważali ten problem wielokrotnie i dogłębnie³⁸.

W świetle tych faktów jest zrozumiała różnica relacji: jednostka a państwo, między koncepcją muzułmańską a chrześcijańską, a w konsekwencji między islamskim szariatem w jego tradycyjnym

³⁴ Por. *ibidem*.

³⁵ Por. *ibidem*, s. 221.

³⁶ Por. *ibidem*.

³⁷ Ks. T. Halik, *Rozmowa z muzułmanami*, „Gazeta Wyborcza”, 12-13 stycznia 2002.

³⁸ K. Pachniak, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Hāmida al-Gazālego*, Warszawa 2001, s. 82.

kształcie a zachodnią koncepcją praw człowieka³⁹. Znaczna część fundamentalistów islamskich stara się, by te różnice były postrzegane jako nierozwiązywalny konflikt wartości, który ciągle ma być obecny w świadomości islamskich wyznawców.

6.3. Problem fundamentalizmu islamskiego

Wyłania się problem, czy świat islamski może zrozumieć świat zachodni, a świat zachodni świat islamski. Od XIX wieku świat zachodni żywił taką nadzieję, pogłębiającą się z chwilą, gdy w świecie islamskim pojawiły się trendy modernizujące islam. Pojawiły się państwa narodowe na wzór europejski, ponadto powoli zaczęły się ujawniać ruchy sekularyzacyjne powstające pod wpływem nurtów socjalistycznych. Wydawało się, iż wszystko zmierza w kierunku pojednania: prawo islamskie ulegało europeizacji, kalifat w roku 1924 przestał istnieć.

Jednakże im bardziej zachód był ekspansywny i etnocentryczny w swym postępowaniu, tym bardziej rozwijał się w islamie nurt nawołujący do powrotu do źródeł tej religii. Krótko mówiąc, rodził się współczesny fundamentalizm islamski, wzywający do repolityzacji islamu, czyli powrotu do większej integracji państwa świeckiego z „boskim”. Dla tego nurtu charakterystyczna była również okcydentoza, czyli postawa opozycyjna wobec Zachodu, streszczająca się w słowach: *my mamy własne wartości, nie chcemy waszych*. Fundamentalisci głosili, że kultura islamska przewyższa Zachód, ponieważ Europa zbudowała swą świetność, czerpiąc z nauki arabskiej. Świat zachodni przyjmuje nieprawomocne i nieuzasadnione stanowisko jedyne, rzeczywistego reprezentanta wszelkich praw ludzkich. Wskazywano, iż w Europie np. ubezpieczenia społeczne pojawiły się w XIX wieku, podczas gdy w islamie już od VII wieku istniał mahometański podatek dla biednych. Tym samym fundamentalisci dowodzą, że islam jest nadrzędny wobec praw ludzkich, w tym sensie, że tylko religia islamska jest w stanie „odkryć” ludzkie prawa,

³⁹ Również w naszej kulturze kontestowane jest rozumienie praw człowieka jedynie w wymiarze wertykalnym (jednostka – władza); chociażby niemiecki filozof Otfried Höffe twierdzi, iż oprócz wymiaru wertykalnego prawa człowieka obejmują również wymiar horyzontalny (czyli relację człowiek – człowiek) (por. O. Höffe, *Etyka państwa i prawa, op.cit.*, s. 68).

a prawa człowieka nie są niezależne od religii. Według fundamentalistów świat jest podzielony na dwie części. Po pierwsze, świat islamu prawdziwego – ich świat oraz świat niewiedzy, świat niezający islamu, do którego zaliczani są również wyznawcy islamu niebędący fundamentalistami. Fundamentalisci islamscy uważają, że walczą za pomocą dżihadu ze światem niewiedzy, który w ich mniemaniu nie tyle pragnie odebrać im wiedzę, co ją zniszczyć.

Dżihad w rozumieniu islamskich fundamentalistów można zrozumieć na gruncie heglowskiego „pierwszego człowieka” i jego „walki o uznanie”⁴⁰. Świat zachodni zastanawia się nad sposobem rozumienia islamskich fundamentalistów, nad ich gotowością do samobójstwa w imię zasad islamu, w imię dżihadu, i dość łatwo odrzuca pogląd, iż akty terroru dokonane 11 września w USA były aktami moralnymi. A przecież akt terroru dokonany w USA przez fundamentalistów islamskich można rozpatrywać z nieco podobnego

⁴⁰ Zauważmy, że pierwszy człowiek u Hegla to jednostka pragnąca prestiżu, które to pragnienie wywodzi się z tej części duszy człowieka, którą Platon nazwał *thymos*. Przypomnijmy, że *thymos* przynależy istotom o wyższym stopniu rozwoju niż zwierzęta. Ta część duszy człowieka, nie będąc jeszcze rozumną, jest już jednak do pewnego stopnia kierowana przez rozum w celu uświadomienia sobie własnej woli, której uzyskanie będzie możliwe, gdy zdobędzie się uznanie innej jednostki do swych niematerialnych wartości. I dla tych wartości heglowski „pierwszy człowiek” jest w stanie oddać własne życie (najwyższą wartość materialną). Hegel opisuje tę sytuację w *Fenomenologii ducha*, konstruując metaforę „pana” i „niewolnika”. Człowiek nie może być wolny, gdy ma świadomość, że inny człowiek postrzega go jako przedmiot, a nie podmiot. „Pan” będzie walczył o swoją podmiotowość, czyli o uznanie swoich wartości przez innego, nawet kosztem własnego życia. Taka postawa według Hegla jest przejawem walki o wieczność, a nie jest nim „handel” wyznawanymi wartościami w celu zachowania doczesnego, prymitywnego (bo po wyrzeczeniu się wyznawanych wartości) życia. Można podać przykłady, gdzie tego typu postawy były obecne także w kulturze zachodniej zarówno w odniesieniu do innych kultur, jak i w ramach jej samej. W stosunku do innych kultur jako przykład mogą służyć wspomniane już przeze mnie średniowieczne wyprawy krzyżowe. Natomiast jeśli chodzi o sytuację w ramach kultury zachodniej, to za przykład może posłużyć polska droga walki o niepodległość, zarówno ta dalsza, jak i ta bliższa. Otóż, zdarzały się sytuacje, gdy Polacy decydowali się na misje samobójcze w imię Boga, Honoru i Ojczyzny (tego typu zdarzenia miały miejsce, gdy Polska znajdowała się pod zaborami Rosji, Prus i Austrii, czy też podczas okupacji hitlerowskiej). Polski przykład świadczy o tym, iż walka o wartości niematerialne nawet za cenę własnego życia nie jest domeną tylko jednostek z szeroko rozumianej kultury azjatyckiej, w tym i islamskiej, ale również zachodniej (chrześcijańskiej). W obrębie wspólnoty jednostki mające świadomość „Pana” (czyli takie, które poświęciły swe życie dla wartości wyznawanych przez siebie i uznawanych przez wspólnotę) były nierzadko postrzegane jako wielcy bohaterowie (Heglowscy kamerdynerzy historii).

punktu widzenia, jak prezentowany przez Francisca Fukuyamę w *Końcu historii*. Pytanie Fukuyamy:

„W jakim sensie człowiek, który gotów jest zabić lub zostać zabitym w walce o coś, co ma wartość wyłącznie symboliczną – w walce o prestiż czy uznanie – charakteryzuje się głębszym człowieczeństwem niż ktoś, kto bardziej rozsądnie uchyla się przed tego rodzaju wyzwaniem i chce rozstrzygnąć swe roszczenia drogą pokojowego arbitrażu lub w sądzie?”⁴¹

– nie jest bezzasadne. Jeśli spojrzymy na zamachowców islamskich jako na heglowskich „pierwszych ludzi”, to dokonany przez nich akt terroru można potraktować jako ich akt człowieczeństwa. Fundamentalisci islamscy postrzegają świat zachodu jako świat materializmu, świat, którego nie potrafią i nie chcą zaakceptować. Podobnie jak fundamentalisci islamscy, tak i heglowski „pierwszy człowiek” (w interpretacji F. Fukuyamy) żywi pragnienie uznania przez innych jego wolności i człowieczeństwa, czyli wybiera niematerialne, duchowe wartości, a nie materialne przyjemności⁴².

Świat fundamentalistów islamskich traktuje ekspansję wartości świata zachodniego, w tym głównie demokracji liberalnej i racjonalności ekonomicznej, jako próbę osiągnięcia hegemonii świata zachodniego. Ekspozowana tendencja do dominacji oznacza dla nich zmuszenie świata islamskiego do posłuszeństwa wobec „religii konsumenckiej”⁴³. Problem, jak się wydaje, tkwi w tym, że oba światy mają świadomość swojego jestestwa i poczucia wolności, zatem musi dojść pomiędzy nimi do starcia. Starcie to nie jest bojem pomiędzy niewolnikiem i panem, lecz, używając terminologii Hegla, pomiędzy panami. Zatem będzie to oznaczać walkę na śmierć i życie.

Nie można odmówić racji Bassamu Tibiemu, gdy twierdzi, iż to, co Huntington nazywa „zderzeniem cywilizacji” jest niczym innym jak walką z fundamentalizmem religijnym, czyli z upolitycznieniem religii. Postuluje on konieczność rozróżnienia pomiędzy religią a fundamentalizmem religijnym:

„konflikt między cywilizacjami przekształca się w walkę między różnymi odmianami fundamentalizmu religijnego, przy czym trzeba podkreślić, że nie chodzi o walkę religii”⁴⁴.

⁴¹ F. Fukuyama, *Koniec historii*, op.cit., s. 217.

⁴² Por. *ibidem*, s. 233.

⁴³ Szerzej kwestia „religii konsumenckiej” omawiana będzie w części III niniejszej rozprawy.

⁴⁴ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 16.

Fundamentalizm islamski jest tylko jedną z form fundamentalizmu religijnego, aczkolwiek dominującą. Tak naprawdę, zdaniem Tibiego, fundamentalizm religijny jest ideologią polityczną (a nie religią, ta jest wiarą i etyką), która skierowana jest głównie przeciwko sekularnemu państwu narodowemu⁴⁵. Fundamentalizm religijny nie chce oddzielenia sfery *sacrum* i *profanum*, które, zdaniem fundamentalistów religijnych, dokonało się jedynie na „Zachodzie”, a teraz z niego promieniuje na resztę świata. W związku z tym każdy „niezachodni fundamentalizm” jest również antyzachodni⁴⁶. Dlatego też fundamentalizm religijny usiłuje doprowadzić do konfrontacji z kulturą zachodnią, która skutecznie promuje sekularyzm. Przyczyny „kariery” muzułmańskiego fundamentalizmu religijnego Tibi upatruje w tym, iż islam w swej istocie boryka się z ogromnymi trudnościami w odróżnieniu polityki od religii. Co nie oznacza jednak, iż do tego nie jest zdolny⁴⁷. Tibi twierdzi, iż nie mamy do czynienia ze „zderzeniem cywilizacji”, ale że osiągają nas skutki zderzenia procesów globalizacyjnych z fundamentalizmem religijnym⁴⁸.

Dla uzasadnienia swych tez dotyczących wzajemnej współpracy kultury islamu i kultury zachodu Tibi odwołuje się do historycznej obserwacji. Twierdzi, że muzułmańskie dziedzictwo obejmuje nie tylko średniowieczną teologię, ale również tradycję racjonalnego

⁴⁵ *Ibidem*, s. 23.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 79.

⁴⁸ Por. *ibidem*, s. 47. W tym kanonie mieści się również rozpoznanie Habermasa: „Postawy zatwardziałe ortodoksyjne spotkać można na Zachodzie tak samo jak na Bliskim i Dalekim Wschodzie, wśród chrześcijan i Żydów tak samo jak wśród muzułmanów. Kto chce uniknąć wojny kultur, niechaj przypomni sobie wciąż otwartą dialektykę naszego, zachodniego procesu sekularyzacji. «Wojna z terroryzmem» nie jest wojną, a w terroryzmie wyraża się również fatalne i nie znajdujące dla siebie innych środków wyrazu zderzenie światów, które muszą wykształcić wspólny język poza niemą przemocą terrorystów i rakiet. W obliczu globalizacji, której podłożem jest światowy rynek, wielu z nas obiecywało sobie powrót polityki w innej postaci – nie w pierwotnej hobbesowskiej postaci globalnego państwa bezpieczeństwa, a więc wymiarach policji, tajnych służb i wojska, lecz jako rozciągającej się na cały świat cywilizującej władzy. W tej chwili nie pozostaje nam wiele więcej niż wąta nadzieja na chytrą rozum – i nieco samoopamiętania. Albowiem owa rysa językowego uposłedzenia przebiega także przez nasz własny dom. Będziemy mogli trafnie oceniać ryzyko tamtej, wykołonej sekularyzacji tylko pod warunkiem, że zdamy sobie sprawę, co znaczy sekularyzacja tutaj, w naszych dawno już zsekularyzowanych społeczeństwach”. Jest to fragment przemówienia zatytułowanego: *Wierzyć i wiedzieć*, jakie J. Habermas wygłosił 14 października 2001 roku w kościele św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej niemieckich księgarzy. Całość tego przemówienia została opublikowana przez miesięcznik „Znak”, nr 568, z września 2002 roku.

spojrzenia na świat, opartą na ludzkim rozumie. W dziełach wielkich filozofów islamskich, takich jak Al-Farabi, Ibn Ruszad (Awerroes) oraz Ibn Sina (Awicenna), wyraźnie można zaobserwować wpływy greckie⁴⁹. Jeśli islamska filozofia zdolna była do przyswojenia sobie myśli greckiej – dowodzi Tibi – to oznacza to, że może istnieć liberalny islam zdolny koegzystować z liberalnym światem Zachodu.

Większość państw świata islamskiego odcięła się od ataku terrorystycznego fundamentalistów islamskich. Próbuje przekonać tym samym świat zachodni, że to nie islam jest odpowiedzialny za masakrę w USA, a tylko pewna grupa fanatyków. Świat islamski w swej krytyce terroryzmu poszedł dalej. Coraz bardziej powszechne staje się w świecie islamu referowanie istotowych zasad tej religii w środkach masowego przekazu, by przekonać świat zachodni i samych siebie, że to, co się stało w USA, jest sprzeczne z założeniami ich wiary i religii. Wskazuje się, że dżihad wcale nie oznacza „świętej wojny” z innowiercami, o czym są przeświadczeni islamscy fundamentaliści, tylko głosi duchowe, emocjonalne i intelektualne zaangażowanie człowieka w świecie, głównie poprzez wewnętrzne samodoskonalenie się, by przeciwstawić się złu świata. Dla nich dżihad jest elementem aktywnej wiary, która nakazuje rodzenie dzieci, prawdomówność, poszukiwanie mądrości, podróże mające na celu szerzenie pokoju i wiedzy, czy też walkę z własnymi namiętnościami. Niefundamentalistyczny świat islamu mocno akcentuje, iż rozumienie dżihadu jako świętej wojny z innowiercami jest sprzeczne z zasadami islamu, bo islam dopuszcza wolność sumienia i poglądów, a muzułmanin jest wręcz zobowiązany do tolerancji, którą nakazuje mu Koran: „*Nie ma przymusu religii!*” (II, 256). Ponadto wybijają się poglądy, iż ów akt barbarzyństwa jest również aktem barbarzyństwa dokonany na islamie, ponieważ islam nakazuje patrzeć na całą ludzkość jak na jedną rodzinę, która wywodzi się od tego samego Boga. Dla potwierdzenia tego sądu przywołuje się dwa wersy z Koranu z sury drugiej: „*O wy, którzy uwierzyli! Trzymajcie się prosto przed Allahem, dając świadectwo sprawiedliwości, niech nienawiść do jakiegokolwiek ludu nie skłania was do grzechu, abyście nie popełnili niesprawiedliwości. Bądźcie sprawiedliwi! To jest najbliższe bogobojności*” (II, 8) oraz „*Ktokolwiek zabija człowieka – a nie byłaby to kara za morderstwo lub szerzenie zła na ziemi – to tak jakby zabił wszystkich ludzi*” (II, 32). Ten ostatni werset przytaczany przez stronę świata islamskiego można postrzegać jako hipokryzję, gdyż to właśnie na nim

⁴⁹ B. Tibi, *Fundamentalizm...*, op.cit., s. 45.

ufundowany jest dżihad w rozumieniu fundamentalistycznym. Jednak fakt przywoływania go przez świat islamski dla uznania zdarzenia w USA za akt zbrodni daje się odczytać w innej optyce jako coś przeciwnego: w mniemaniu islamistów świat zachodni nie szerzy zła na ziemi.

Taka postawa większości świata islamskiego dobrze rokuje przyszłe ułożenie wspólnych relacji i stosunków ze światem Zachodu. Większość świata islamskiego wzywa do wspólnego dialogu, podkreślając, iż konieczność porozumienia płynie z samej natury islamu:

„O Ludu Księgi! Dochodźcie do słowa jednakowego dla was i dla nas: abyśmy nie dodawali Jemu niczego za współtowarzyszy i aby jedni z nas nie brali sobie innych jako panów, poza Bogiem” (III, 64).

6.4. Powszechna Islamska Deklaracja Praw Człowieka

Istnieje pewna wspólna cecha łącząca chrześcijan i muzułmanów w kwestii praw człowieka. Chrześcijanie często, mówiąc o prawach człowieka, nawiązują do Biblii, gdy zaś muzułmanów pyta się o prawa człowieka, analogicznie szukają ich podstaw w Koranie. Problem pojawia się dopiero wówczas, gdy przy dedukcyjnym wywodzeniu praw człowieka z boskiego objawienia pojawiają się roszczenia co do wyłączności rozumienia praw człowieka.

Świat zachodni swe roszczenia do jedynego słusznego rozumienia praw człowieka formułuje za pomocą prawa międzynarodowego. Świat islamski wysuwa roszczenia analogiczne. Czyni to przy różnych nadarzających się okazjach, takich jak konferencje międzynarodowe czy wystąpienia przedstawicieli na forum ONZ, lub też w najrozmaitszych publikacjach. Pisze o tym w swej książce *Philosophie der Menschenrechte* Heiner Bielefeldt. Przywołuje on jednego z najbardziej wpływowych islamskich pisarzy, jedynego muzułmańskiego autora systematycznie piszącego o prawach człowieka – Abula A’la Mawdudi, który wielokrotnie wyprowadza z Koranu i podpira teologicznymi dowodami szereg pojedynczych praw, takich jak: prawo do życia, bezpieczeństwo, indywidualna wolność, sprawiedliwość i równość ludzi⁵⁰. Czyniąc to jednak, łączy korańskie

⁵⁰ Por. H. Bielefeldt, *Philosophie...*, *op.cit.*, s. 135.

uzasadnienie praw człowieka z przekonaniem, że islam ujmowany przez pryzmat swego doświadczenia historycznego może się szczyścić dorobkiem w dziedzinie praw człowieka. Głosi on pogląd, że Zachód przed siedemnastym stuleciem nie znał praw człowieka, podczas gdy w islamie istniały one od początku i były praktykowane. Bielefeldt wskazuje, że trend ten nie jest autorstwa wyłącznie Abula A'la Mawdudi, ale jest obecny również w wielu półurzędowych dokumentach islamskich konferencji i organizacji. Teza o tym, że prawa człowieka pojawiły się po raz pierwszy w islamie, została sformułowana w grudniu 1980 roku w Kuwejcie na zakończenie seminarium o prawach człowieka w islamie⁵¹. Jednak bardziej znamieną jest konferencja z 1981 roku, zorganizowana przez niepaństwowe islamskie organizacje (również w Kuwejcie) pod hasłem „Islam radzi Europie”, gdzie przedłożono propozycję „Powszechnej Islamskiej Deklaracji Praw Człowieka”⁵². Rozpoczyna się ona tymi oto słowami: „Przed czternastoma stuleciami islam ustanowił prawa człowieka daleko sięgające i głęboko ugruntowane jako ustawa, prawo (Gesetz)”⁵³. Deklaracja ta została nieco poprawiona oraz przyjęta przez większość ministrów spraw zagranicznych państw islamskich podczas konferencji zorganizowanej w sierpniu 1990 roku w Kairze. Miała stanowić alternatywę dla Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Powszechna Islamska Deklaracja Praw Człowieka wyróżnia się przede wszystkim tym, iż wszelkie pojedyncze prawa człowieka opatrzone zostały zastrzeżeniem, że muszą być zgodne z szariatem. Mówią o tym wyraźnie dwa ostatnie artykuły – art. 24: „wszystkie prawa i wolności, które w tej deklaracji się znajdują, muszą podlegać islamskiej Scharii” oraz art. 25: „islamska Scharia jest jedynym właściwym źródłem dla wykładni i objaśnienia każdego artykułu tej deklaracji”⁵⁴.

Problem równouprawnienia płci ma rozwiązywać artykuł szósty, który głosi: „a. Kobieta jest mężczyźnie w godności równa; ma prawa i obowiązki; jest zdolna do działań prawnych i jest finansowo niezależna; ma prawo do zachowania nazwiska i pochodzenia. b. Małżonek jest odpowiedzialny za utrzymanie i dobro rodziny”⁵⁵. Widać na przykładzie tego artykułu, że za pomocą tej Deklaracji próbuje się „przemycić” (temu służy podpunkt „b”) możliwość dyskryminacji kobiety, bo to nie

⁵¹ Por. *ibidem*.

⁵² Wszelkie cytaty z Islamskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka są podawane za: *ibidem*.

⁵³ Por. *ibidem*, s. 135.

⁵⁴ Por. *ibidem*, s. 136.

⁵⁵ Por. *ibidem*, s. 136-137.

ona jest odpowiedzialna za rodzinę tylko mężczyzna, a więc w momentach spornych to do niego będzie należało podjęcie ostatecznej decyzji.

W swej wymowie bardzo ciekawym artykułem tej deklaracji jest artykuł pierwszy: „*wszyscy ludzie posiadają godność bez względu na rasę, kolor skóry, płeć, poglądy polityczne, położenie socjalne, czy też inne powody...*”. Jednakże w dalszej części tego artykułu równość w tej godności jest uwarunkowana, a zarazem ograniczona, gdyż przyjmuje się, że: „*prawdziwa wiara jest poręką dla osiągnięcia takiej godności na ścieżce do ludzkiej doskonałości*”⁵⁶. Religijność tej deklaracji również mocno ujawnia się w artykule dziesiątym: „*Islam jest religią czystego jestestwa (Der Islam ist die Religion der reinen Wesenart). Zakazane jest w jakikolwiek sposób wykorzystanie nieuctwa lub ubóstwa człowieka do nawrócenia go na inną religię bądź na ateizm*”⁵⁷. Eliminuje się właściwie swobodę zmiany religii.

W konkluzji stwierdźmy, że islam nie odrzuca w sposób radykalny praw człowieka. Można nawet znaleźć pewne wspólne minimum praw człowieka w kulturze zachodu i islamu. Jednakże uzasadnienia tychże praw są zupełnie inne. By i w tej materii osiągnąć zgodę, po pierwsze: musiałyby się dokonać zmiany świadomościowe teologów – prawników islamskich mających wpływ na interpretację szariatu, po drugie: potrzebna byłaby w samej kulturze zachodniej zmiana nastawienia do możliwości wywodzenia z różnych źródeł praw człowieka. Szerszy i bogatszy dialog pomiędzy państwami islamskimi a państwami kultury zachodniej w dziedzinie praw człowieka będzie możliwy tylko wtedy, gdy państwa kultury zachodniej będą nie tyle akceptować, co tolerować wywodzenie źródeł praw człowieka z decyzji bożej. Nadzieja na pojawienie się tego dialogu została wzmocniona z chwilą otrzymania Pokojowej Nagrody Nobla przez irańską prawniczkę Shirin Ebadi⁵⁸ za krzewienie idei praw człowieka. Głosi ona potrzebę dialogu pomiędzy różnymi kulturami i religiami świata, opartego na wspólnych, łączących je wartościach.

⁵⁶ Por. *ibidem*.

⁵⁷ Por. *ibidem*, s. 137.

⁵⁸ Jako pierwsza kobieta w historii Iranu była sędzią. Gdy zakazano jej wykonywania zawodu, została adwokatem i broniła wielu działaczy opozycji. Aresztowana i skazana na trzy lata pozbawienia wolności – wykonanie wyroku zawieszono pod naciskiem opinii publicznej. Jest nieoficjalnym rzecznikiem praw kobiet w Iranie i założycielką Towarzystwa Obrony Praw Dzieci w tym kraju.

Rozdział 7

Konfucjanizm a idea praw człowieka

7.1. Filozofia Konfucjusza

Filozofia i etyka Konfucjusza nabiera nowego, doniosłego znaczenia w debacie o prawach człowieka, zwłaszcza w Chińskiej Republice Ludowej, o czym świadczy wypowiedź dyrektora Instytutu Etyki Uniwersytetu Baptistów w Hongkongu prof. Gerharda K. Beckera:

„Gdy «rewolucja kulturalna» w czasie kampanii w 1973 roku miała wymazać raz na zawsze konfucjanizm, to obecny rząd traktuje konfucjanizm jako sprzymierzeńca w swoich staraniach o stworzenie chińskiej tożsamości moralnej odpornej na zachodnie idee praw człowieka”¹.

W kontekście tej wypowiedzi warto przyjrzeć się najważniejszym elementom filozofii i etyki Konfucjusza.

Konfucjanizm jest to doktryna filozoficzno-polityczna powstała w Chinach, której prekursorem był Konfucjusz (*Khung-fu-cy*) żyjący u końca Epoki Wiosen i Jesieni (551 – 479 r. p.n.e.). Doktryna ta wyłożona jest w dwóch typach tekstów: kanonicznych i klasycznych, które nawzajem się uzupełniają². Opracowanie ksiąg kanonicznych przypisywane jest samemu Konfucjuszowi, zaś księgi klasyczne są autorstwa ucznia Konfucjusza Ceng Cy oraz wnuka Konfucjusza Tsy-sy i filozofa Meng-zi (Mencjusza).

Teksty kanoniczne składają się z pięciu ksiąg tzw. *Pięcioksięgu*: (1) *King* (*Księga Przemian*): teksty o charakterze wróżbiarsko-

¹ G.K. Becker, *Wypełnianie moralnej pustki. Konfucjanizm a kwestie etyczne modernizacji Chin*, w: *Chiny: przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978 – 2000*, red. K. Tomala, Warszawa 2001, s. 119.

² Por. J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Warszawa 1999, s. 168-169.

-metafizycznym; (2) *Szy-king* (Księga Poezji³): teksty dotyczące spraw kulturowych i dworskich; (3) *Szu-king* (Księga Historii): teksty zawierające oficjalne rozporządzenia, przemówienia, dekrety i urzędowe pouczenia; (4) *Li-ci* (Księga Rytuałów) – jest to w zasadzie traktat o obyczajach, zawierający nauki w zakresie społecznej obyczajowości i moralności; (5) *Czu'un-ts'iu* (Kronika Wiosen i Jesieni): teksty obejmujące krótkie kwartalne zapiski o wydarzeniach na dworze księcia Lu.

Teksty klasyczne to cztery księgi, tzw. *Czteroksiąg*: (1) *Lun-jü* (*Dialogi konfucjańskie*): teksty zawierające rozmowy Mistrza z uczniami (opracowane przez *Ceng Cy*); (2) *Ta-ciuo* (*Wielka Nauka*): traktat etyczny napisany przez wnuka Konfucjusza *Tsy-sy*; (3) *Czung-jung* (*Doktryna Środka*): tekst wskazujący drogę zrównoważonego, nieprzenikliwego dla burzliwych fluktuacji życia umysłu (również napisany przez *Tsy-sy*); (4) *Meng-zi* (*Księga Mencjusza*): są to zapiski filozoficzne *Mencjusza* (kontynuatora myśli Konfucjusza) o treści etycznej.

Należy podkreślić, iż Konfucjusz nie był żadnym przywódcą religijnym, był myślicielem świeckim. Konfucjanizm dopiero po śmierci Konfucjusza nabrał wymiaru religijnego. Jedną, ale niezwykle ważną przyczyną zmiany charakteru konfucjanizmu było silne akcentowanie po śmierci Mistrza kultu przodków, co sprzyjało kształtowaniu się duchowości religijnej⁴. Konfucjanizm w swej wczesnej fazie nie posiadał nawet podstawy metafizycznej. To, co określa się mianem konfucjańskiej metafizyki, nie było dziełem Konfucjusza, ale twórcy średniowiecznej szkoły *Czu Hi*, który wzbogacił konfucjanizm o główne filozoficzne idee taoizmu. Od tego momentu mówi się o neokonfucjanizmie. W *Dialogach konfucjańskich* można odnaleźć postulat rozdzielenia sfery *profanum* i *sacrum*, który został zaczerpnięty z taoizmu:

„Nie potrafisz jeszcze służyć ludziom, jakże możesz służyć duchom? Nie potrafisz jeszcze zrozumieć życia, a więc jak mógłbyś pojąć, co to jest śmierć (XI, 11)”⁵.

Owo radykalne oddzielenie tych dwóch sfer: ziemskiej i pozaziemskiej, przesądziło o tym, że chińska arystokracja o charakterze

³ Określana też mianem *Księgi pieśni*. Zobacz: W.T. Bary, *Konfucjanizm i społeczeństwo obywatelskie*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, op.cit., s. 183; a także: K. Gawlikowski, *Nowa batalia o Konfucjusza*, Warszawa 1976, s. 35.

⁴ K. Gawlikowski, *Nowa batalia...*, op.cit., s. 15.

⁵ Konfucjusz, *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Küntler, Z. Tumski, Warszawa 1976, s. 109.

naukowo-urzędniczym, a nie duchowym (nazywana również „Trzeźwymi Chińczykami”), oddana nauce Konfucjusza, uchodziła w nowożytnej, a zwłaszcza oświeceniowej Europie za prekursora modnej antyobjawieniowej religii rozumu⁶.

Centralnym składnikiem konfucjańskiej doktryny filozoficzno-politycznej jest idea pełnej harmonii zarówno w przyrodzie, jak i społeczeństwie. Harmonia związana jest z istotą osobową nazywaną *T'ien* (*Niebem*) oraz z zasadą bezosobową *Tao*⁷ (*Prawo – Droga*). *T'ien* symbolizuje w konfucjanizmie najwyższą duchową realność, która spleciona jest ostateczną zasadą świata *Tao*. Harmonia społeczna ujmowana jest zatem jako element naturalnego porządku wszechświata. Konfucjusz uważał siebie (i też tak był traktowany) za wyraziciela woli *Nieba*, którego harmonia zakłada naturalne wartościowanie: podporządkowanie naszych niższych, pramaterialnych czy ziemskich uwarunkowań – wyższym duchowym, niebiańskim dyspozycjom⁸. W *Doktrynie środka* czytamy:

*„Wola nieba (tianming) nazywa się naturą (xing), przejawy natury nazywają się drogą (dao), poznawanie drogi nazywa się wychowaniem. Drogi tej nie można opuścić nawet na moment, droga którą można opuścić nie jest drogą. Dlatego szlachetny człowiek (junzi) strzeże się i jest ostrożny w miejscach, gdzie niczego nie doświadcza, jak i w miejscach, gdzie nic nie słyszy. Mędrzec spogląda dalej. Mędrzec widzi również drobne znaki. Szlachetny człowiek jest zatem ostrożny, będąc samotnym. Kiedy nie zachodzą: szczęście, złość, smutek i zachwyty, wtedy nazywamy to środkiem (zhong) przejawów. Wówczas poznajemy środek (zhong) wszystkiego, co zachodzi. Środek (zhong) ten leży u podstaw nieba i jest wielkim nieporuszonym (wielką osią). Jego poznanie jest poznaniem podstaw nieba i właściwej drogi. Jeżeli postępujemy według środka (zhong), poznajemy miejsce w pełni świata, a wtedy mnogość rzeczy rozwija się”⁹ (*Doktryna środka* I, 1).*

Cytowany fragment *Doktryny środka* zawiera *implicite* założenie o konieczności istnienia „człowieka moralnego”. Jego egzystencja jest warunkiem koniecznym nie tylko zaistnienia harmonii, ładu w społeczeństwie, ale przede wszystkim harmonii, ładu światowego. Harmonia świata społecznego wyrażana jest przez „zasadę *szu* (humanitarnej wzajemności)”, która stanowi istotę moralności. Brzmi ona następująco:

⁶ J. Marzęcki, *Systemy...*, *op.cit.*, s. 160.

⁷ W literaturze przedmiotu można spotkać również określenie *Dao*.

⁸ *Ibidem*, s. 170.

⁹ Cyt. za T. Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 79.

„Nie czyni innym tego, czego sam nie chcesz, by tobie czyniono”¹⁰ (Dialogi konfucjańskie XV, 23).

Zauważmy, iż w tej zasadzie nie chodzi o realizację własnego interesu, ochrony własnego „Ja”, ale o altruistyczne wczuwanie się w mentalność i potrzeby bliźniego¹¹. Zasada *szu* jest zbieżna w swej wymowie z chrześcijańską myślą wyrażoną słowami „*Nie czyni bliźniemu tego, co Tobie niemiłe*”. Podobnie jak w chrześcijaństwie, tak i w konfucjanizmie rodzina ma odzwierciedlać uniwersalną harmonię.

7.1.1. Obowiązki i prawa w konfucjanizmie

Dla Konfucjusza „człowiek moralny” kieruje się w swym postępowaniu obowiązkiem:

„Istnieje pięć powinności powszechnie obligatoryjnych oraz trzy zasady moralne, dzięki którym wywiązujemy się z tych powinności. Są to obowiązki zachodzące między panującym a poddanym, ojcem a synem, mężem a żoną, starszym a młodszym bratem oraz przyjacielem a przyjacielem. Trzy zaś ogólnie uznane moralne zalety człowieka – to mądrość, współczucie i odwaga”¹² (Doktryna Środka VI).

Na podstawie tego fragmentu oraz zasady *szu* można wyprowadzić wertykalny i horyzontalny wymiar praw człowieka ujętych jako powinności. To twierdzenie ma sens następujący: skoro ktoś wobec kogoś jest zobowiązany, to znaczy tyle, iż ktoś ma do czegoś prawo. Jest to odwrócenie rozumowania zachodniego, gdyż nie ma mowy o naturalnych uprawnieniach, a mówi się o naturalnych powinnościach, z których rodzą się prawa. Musi istnieć podmiot zobowiązany, by móc wobec niego dochodzić swych praw. Ten sposób myślenia ma logiczny sens. Pozbawiony go jest sposób myślenia, w którym postuluje się, iż jednostka ma do czegoś prawo, ale nie wskazuje się podmiotu, od którego można się domagać poszanowania tegoż prawa. Używając języka prawniczego, powiedzielibyśmy wówczas, że takie prawo jest „martwe”. Opierając się na tym rozumowaniu, można powiedzieć, że w pewnym sensie sposób myślenia bazujący na „konfucjańskim podłożu” jest bardziej precyzyjny od strony formalnej niż ten wywodzący się ze świata zachodniego, który domagając się realizacji praw człowieka, bierze pod uwagę nie

¹⁰ Konfucjusz, *Dialogi konfucjańskie*, op.cit., s. 155.

¹¹ J. Marzęcki, *Systemy...*, op.cit., s. 160.

¹² Cyt. za: *ibidem*.

naturalne powinności człowieka, ale naturalne uprawnienia człowieka (tym samym nie wskazuje podmiotu zobowiązanego).

W konfucjanizmie podstawową powinnością jednostki jest dążenie do doskonalenia się, ale nie dla siebie samego, tylko dla wspólnoty, gdyż idea porządku moralnego Konfucjusza przybiera następującą postać:

„gdy moja własna osoba jest w porządku, to porządek panuje także w rodzinie, gdy w rodzinie jest porządek, panuje on także w państwie, gdy w państwie jest porządek, to porządek panuje także w świecie”¹³.

Przede wszystkim jednostka ma przysłużyć się do podwyższenia moralności społeczeństwa, która osiągana jest głównie przez *xiao* (nabożność synowską) i *di* (szacunek dla starszych):

„Nauka synowskiej nabożności jest przygotowaniem do służenia władcy kraju; nauka poszanowania starszych braci jest przygotowaniem do służenia wszystkim ludziom starszym; nauka rodzicielskiej życzliwości jest przygotowaniem do rządzenia ludem” (Wielka Nauka VII)¹⁴.

Naczelną wartością, na której ufundowana jest moralność społeczeństwa, a w konsekwencji świata, jest rodzina, stanowiąca pomost między jednostką a społeczeństwem. W ten sposób określona zostaje hierarchia społecznych obowiązków, na podstawie których uformowały się podstawowe struktury społeczeństwa chińskiego¹⁵.

Obowiązki w konfucjanizmie odnosiły się również do władców. Za sprawą filozofa Meng-tsy (Mencjusza) moralność społeczeństwa w dużym stopniu zależała od postawy samych władców. Mencjusz precyzował obowiązki władców wobec społeczeństwa (między innymi poddani nie mieli prawa głodować) – w razie ich niewypełnienia rządzący tracili legitymizację do sprawowania władzy. Ujawnia się tutaj element wertykalnego prawa człowieka. Podobne elementy prawa występują również w Deklaracji Niepodległości USA z 1776 roku oraz we francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku. Obie deklaracje uznają prawo do oporu przeciwko uciskowi. Współcześnie w obu Paktach ONZ-owskich prawo oporu przeciwko uciskowi przybrało formułę „prawa do samostanowienia ludów”. Jak zauważa Karin Tomala:

¹³ Por. K. Tomala, *Prawa człowieka w Chińskiej Republice Ludowej*, w: *Chiny: przemiany państwa i społeczeństwa...*, *op.cit.*, s. 149.

¹⁴ Cyt. za: J. Marzęcki, *Systemy...*, *op.cit.*, s. 171.

¹⁵ Xie Yong, *Renquan yu zhongyuo chongt*, w: *Renquan den pubianxing he rezhuxing (Powszechna ważność oraz osobliwości praw człowieka)*, red. L. Nanlai, Beijing 96, s. 67, za: K. Tomala, *Prawa...*, *op.cit.*, s. 149.

„konfucjanizm zawiera dwa zasadnicze pojęcia zachodniego rozumienia praw człowieka, nie będąc bezpośrednim odpowiednikiem okcydentalnej idei praw człowieka: ograniczenie władzy i ludzką godność”¹⁶.

By lepiej zrozumieć problematykę praw człowieka i jej specyfikę w konfucjanizmie, należy odpowiedzieć na pytanie, jaka różnica zachodzi w znaczeniu tych dwóch zagadnień: ograniczenia władzy i ludzkiej godności. Pytanie to jest szczególnej wagi, ponieważ ta różnica dzieli świat zachodni i konfucjanizm i utrudnia sformułowanie jednolitej idei praw człowieka.

W świecie zachodnim, gdy mowa jest o pojęciu „ograniczenia władzy”, to ma się na myśli głównie dwie rzeczy. Po pierwsze: stronę formalną, tzn. monteskiuszowski trójpodział władz, po drugie: nakreślenie granic ingerencji władzy w sfery życia jednostki. Natomiast w rozumieniu konfucjańskim pojęcie ograniczenia władzy wiąże się z „autorytetem moralnym”¹⁷, który ma stanowić cechę konstytutywną władcy. Władca w tym modelu był „królem-mędrce”, który dysponując odpowiednimi środkami, starał się utrzymać w państwie ład moralny, będący wyrazem „woli Nieba”¹⁸. Niektórzy uczeni, jak John C. H. Wu, model ten porównują do papieża i monarchy w jednej osobie¹⁹. Oznacza to, iż etyczny i sprawiedliwy władca uosabia społeczną odpowiedzialność za dobro ogółu, ograniczenie jego władzy wynika zatem z moralnej autonomii. Władza według Konfucjusza nie może być dziedziczna, o czym mówi fragment z *Księgi Rytuałów*:

„Obecnie, gdy zanikło wielkie tao (moralna zasada świata), na ziemi (wszystko) stało się osobistym (prywatnym), każdy zaczął uważać za rodziców tylko swoich rodziców, za synów – tylko swoich synów, drogocенności i siłę (pracę) zaczęto wykorzystywać tylko dla siebie. Pojawiły się zasady, zgodnie z którymi władza urzędników przekazywana jest dziedzicznie. Wzniesiono wały i (wykopano) rowy jako umocnienia (...). Dzięki mądrości i dzielności ludzie stawali się znanymi i zdobywali dla siebie przywileje. Dlatego złe zamiary były realizowane i zaczęły się zamieszki”²⁰.

¹⁶ K. Tomala, *Prawa...*, *op.cit.*

¹⁷ S. Zhang Huanwen, *Zhonghua chuantong wenhua yu renquan*, w: *Shijie renquan zongheng (O prawach człowieka w świecie)*, Beijing 1993, s. 205-207, za: K. Tomala, *Prawa...*, *op.cit.*, s. 148.

¹⁸ Por. K. Gawlikowski, *Budowa systemu prawnego w ChRL i przemiany typu państwa w okresie reform*, w: *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultury pozaeuropejskich*, red. K. Tomala, Warszawa 1998, s. 126.

¹⁹ Zobacz J.C.H. Wu, *Chinese Legal and Political Philosophy*, w: *The Chinese Mind, Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, red. Ch.A. Moore, University of Hawaii Press, Honolulu 1986, s. 224-225, za: K. Gawlikowski, *Budowa systemu...*, *op.cit.*

²⁰ Cyt. za: K. Gawlikowski, *Nowa batalia...*, *op.cit.*, s. 16.

Innymi słowy władca (cesarz) ma w konfucjanizmie władzę niepodzielną (nie ma trójpodziału władz), ale nie dożywotnią. Rządzeni nie tylko mają prawo, ale wręcz obowiązek stawiania oporu przeciwko bezprawiu i niewypełnianiu obowiązków przez władcę. Zatem tyran – w ujęciu konfucjańskim – nie może mieć moralnego mandatu do sprawowania władzy. W przypadku utraty autorytetu moralnego przez władcę rebelia jest nie tylko dopuszczalna, lecz jest wręcz pożądana. Zza zaprezentowanego obrazu autorytetu moralnego władcy wyłania się ustrój, który moglibyśmy nazwać „monarchią moralną”. Właśnie z tych powodów władza ludowa Chin w niedawnej przeszłości starała się „wyplenić” z serc i umysłów społeczeństwa chińskiego konfucjanizm.

7.1.2. Konfucjanizm a godność człowieka

Godność w świecie zachodnim traktowana jest przede wszystkim jako coś przyrodzonego i niezbywalnego, konstytuującego jednostkę jako człowieka (osobę). Natomiast w konfucjanizmie ludzka godność określana jest terminem *ren*, który może znaczyć również humanitaryzm, pietyzm²¹. Bardzo istotny dla zrozumienia sensu terminu *ren* jest sposób zapisania tego terminu w języku chińskim: *ren* zapisywane jest za pomocą znaku człowieka oraz znaku dwójki²². Zapis ten symbolizuje i podkreśla, iż godność w ujęciu konfucjańskim ma charakter relacyjny, a nie jest cechą konstytutywną indywiduum. Jest ona usytuowana „pomiędzy indywiduami”, jest podstawą ich wzajemnych odniesień względem siebie. Po prostu godność jest człowieczeństwem dzielonym z innym człowiekiem, które najpełniej wraza się we wzajemnych zobowiązaniach. *Ren* jako człowieczeństwo uspołecznione w najprostszej formie jest wyrazem miłości, gdyż Konfucjusz na pytanie, co to jest to *ren* odpowiedział: „Wystarczy miłować ludzi”²³ (*Dialogi konfucjańskie* XII, 22), wcześniej zaś czytamy:

„Kto nie ma ludzkiego do bliźnich stosunku (*ren*), ten długo w ubóstwie wytrzymać nie zdoła, ani w dostatku długo pozostawać nie może. Bowiem człowiek humanitarny (*ren*) w humanitarności spokój znajduje, a mędrzec z niej i korzyść czerpać potrafi” (*Dialogi konfucjańskie* IV, 2)²⁴.

²¹ K. Tomala, *Prawa...*, *op.cit.*

²² *Ibidem.*

²³ *Dialogi konfucjańskie*, *op.cit.*, s. 124.

²⁴ *Ibidem.*

Nie można jednak nie zauważyć, iż u Konfucjusza człowiek wprawdzie jest równy w swych predyspozycjach, ale nie jest równy w życiu społecznym, ze względu na rozumienie obowiązującego podziału ról. Powoduje to, że godność nie jest człowiekowi przyrodzona, lecz musi być rozwijana przez samodoskonalenie się jednostki²⁵.

W konfucjanizmie rodzinne zobowiązania są silniejsze od zobowiązań wobec władcy czy też struktur władzy, gdyż są bardziej naturalne. Dobrym tu przykładem jest Konfucjusza ocena pewnego księcia, który szczyił się tym, iż jego poddany zdobył się na wystąpienie w sądzie przeciwko swemu ojcu w sprawie o kradzież, przedkładając rzymskie cnoty Brutusa nad rodzinne powiązania:

„W mojej wiosce uczciwość odmienna jest od tej. Ojciec ostanta winę syna, a syn – ojca. Bowiem na tym właśnie polega uczciwość” (Dialogi konfucjańskie XII, 18)²⁶.

Zwróćmy uwagę na to, iż współcześnie w większości krajów zachodnich w prawie karnym respektuje się zasadę odmowy składania zeznań przez najbliższego członka rodziny oskarżonego, jeśli mogłyby one świadczyć na jego niekorzyść i przysłużyć się do jego skazania. Zasada ta utrzymała się we współczesnym prawodawstwie przede wszystkim dlatego, że głęboko jest w nas zakorzenione przekonanie, iż przejawia się w niej człowieczeństwo, zaś godność albo utożsamiana jest z człowieczeństwem, albo uznawana za jego atrybut. A zatem i w świecie zachodnim można odnaleźć postać godności wyrażanej w sposób relacyjny.

Różnice w rozumieniu godności wynikają przede wszystkim z umiejscowienia jednostki w świecie. Świat zachodni promuje tradycję liberalną, podkreślając autonomię jednostki, zaś chińska tradycja nawiązująca do konfucjanizmu osadza jednostkę w „społecznej koncepcji osoby”, akcentując jej odpowiedzialność i obowiązek (również względem samej siebie), a nie prawa²⁷. Współczesny chiński uczony Xia Yong w książce *Renquan gainian qiyuan* (*Geneza praw człowieka*) opublikowanej w 1992 roku stwierdza, iż w tradycyjnym społeczeństwie chińskim nie uznawano praw człowieka ze względu na fakt, że w Chinach – w przeciwieństwie do kultury zachodniej –

²⁵ Por. K. Tomala, *Ewolucja idei praw człowieka w kręgu chińskich elit politycznych*, w: *Uniwersalizm praw człowieka...*, *op.cit.*, s. 233.

²⁶ *Dialogi konfucjańskie*, *op.cit.*, s. 123.

²⁷ Ci Jiwi, *The Confucian Relational Concept of the Person and Its Modern Predicament*, „Kennedy Institute of Ethic Journal” 1999, t. 9, nr 4, s. 325-346, za: G.K. Becker, *Wypełnianie moralnej pustki...*, *op.cit.*, s. 120.

akcentowano bardziej obowiązki jednostki aniżeli jej prawa²⁸. Koncepcja „społecznej osoby” w konfucjanizmie zbliżona jest w zasadzie do chrześcijańskiej koncepcji osoby. Konfucjanizm zbudował koncepcję idealnej osoby, zwanej *junzi* („szlachetny człowiek”), którą, zdaniem Gerharda K. Beckera, najbardziej oddają następujące fragmenty *Dialogów konfucjańskich*²⁹: (1) „*Junzi kocha zgodę, lecz nie jest bezkrytyczny*” (*Dialogi konfucjańskie XIII, 23*); (2) „*Junzi zmierza ku prawości (yi) i nie zabiega o korzyści*” (*Dialogi konfucjańskie IV, 16*); (3) „*Junzi szanuje dziesięć zasad stosunków wzajemnych, które określają życie społeczne i okazują swą humanitarność służąc swoim rodzicom, lecz jego człowieczeństwo jest głębokie, a jego pietyzm rozciąga się na wszystkich ludzi*” (*Dialogi konfucjańskie XII, 22*); (4) „*Junzi odpłaca za nienawiść prawością (shi), a za dobro dobrem*” (*Dialogi konfucjańskie XIV, 36*); (5) „*Junzi kieruje się zasadą: «Trzeba wpierv chcieć zrozumieć samego siebie, a następnie zrozumieć innych ludzi. Kto bowiem zdola zbliżyć się do tego, by z samym sobą innych porównać, ten z pewnością rozlegle cnotę z humanitarności posiędzie»*” (*Dialogi konfucjańskie VI, 28*); (6) „*Junzi niezłomnie przestrzega złotej reguły: nie tylko nie czyniąc innym, czego nie chciałby, aby oni mu uczynili, ale stara się też, aby inni stali się lepsi i sam także dąży do doskonałości*” (*Dialogi konfucjańskie VI, 29*).

Jedynie *junzi*, który był człowiekiem szlachetnym, co było równoznaczne z wykształconym, mógł stać się *shi* (urzędnikiem), którego cechuje *zhi* (prawość) oraz *yi* (sprawiedliwość). Zdolność do bycia ludzkim (osiągnięcia *ren*) *junzi* kształtował za pomocą *li* (etykiety, czyli przestrzegania obyczajów) oraz *xue* (nauki, czyli umiejętności stosowania wiedzy)³⁰. *Junzi* jest tym, który łączy swą indywidualność ze społecznością, gdyż dysponuje umiejętnością stosowania *Wielkiej nauki*:

„Wielkiej nauki droga prowadzi ku oświeceniu. Oświecona cnota polega na serdeczności wobec ludzi przez powstrzymywanie się od pragnień i dóbr. Mądre powstrzymywanie się prowadzi do posiadania pewności. Pewność prowadzi do stanu spokoju. Spokój prowadzi do stanu pokoju. Pokój prowadzi do stanu skupienia. Skupienie prowadzi do pomyślności. Rzeczy mają korzenie i wierzchołki, sprawy mają koniec i początek. Znajomość tego, co wcześniej i co później, jest regułą bliską dao. Starożytni pragnęli oświecenia.

²⁸ R. Sławiński, *Rola jednostki w społeczeństwie konfucjańskim*, w: *Uniwersalizm praw człowieka...*, op.cit., s. 24.

²⁹ G.C. Becker, *Etyczne problemy modernizacji Chin*, w: *Rozwój społeczeństwa i państwa na przełomie XX i XXI wieku*, red. K. Tomala, K. Gawlikowski, Warszawa 2002, s. 84.

³⁰ Por. T. Czarnik, *Starożytna filozofia...*, op.cit., s. 70-71.

Oświecona cnota pragnie wielkości. Najwięksi najpierw rządzą własnym państwem. Pragnący rządzić własnym państwem najpierw osiągają pomyślność własnej rodziny. Pragnący dobra własnej rodziny najpierw naprawiają siebie samego. Pragnący naprawić siebie samego najpierw naprawiają własny umysł. Pragnący poprawić własny umysł najpierw kontrolują własne myśli. Pragnący kontrolować własne myśli najpierw rozszerzają własną wiedzę. Rozszerzona wiedza polega na rozpoznaniu rzeczy. Rozpoznanie rzeczy prowadzi do wiedzy najwyższej. Wiedza najwyższa prowadzi do myśli pewnej. Myśl pewna prowadzi do umysłu zreformowanego. Zreformowany umysł prowadzi do poprawienia nas samych. My poprawieni doprowadzamy do pomyślności rodziny. Pomyślność rodziny doprowadza do państwa praworządnego. Państwo praworządne doprowadza do nieba wprowadzającego równowagę. Począwszy od cesarza, a skończywszy w dół do zwykłych ludzi, wszyscy muszą brać pod uwagę dbałość o korzenie. Nie można niszczyć korzeni, lecz trzeba się troszczyć, aby rosące drzewo było dobrze kulturowane. Nie może być tak, aby to co ważne, było zaniebane, a równocześnie to, co mało ważne, aby było zadbane. To się nazywa poznaniem korzeni, to się nazywa najwyższym poznaniem”³¹ (Wielka Nauka).

Gdy bardziej dogłębnie sięgniemy do koncepcji *junzi*, możemy zgodzić się z Sumenerem B. Twissem, który stwierdza, iż tradycja konfucjańska jest w stanie co najmniej rozpoznać i ocenić zakres praw głoszonych obecnie przez trzy generacje praw człowieka, tj. praw i wolności obywatelskich oraz politycznych, społecznych i ekonomicznych praw do określonych podstawowych dóbr i usług, a także do rozwijania prawa do samorządności, samookreślenia i rozwoju³². Konfucjanizm toleruje indywidualizm, ale ukrywa tolerancję pod płaszczykiem zasady przytoczonej w punkcie piątym (*Dialogi konfucjańskie* VI, 28), gdzie rozwój indywidualizmu ma być nakierowany na dobro ogółu (punkt szósty). W księdze Mencjusza (*Meng-zi*) również odnajdujemy ślady wyrażania szacunku dla indywidualizmu:

„«Cesarstwo, księstwo, rodzina». Korzenie cesarstwa są w księstwie. Korzenie księstwa są w rodzinie. Korzenie rodziny są w osobie”³³ (*Meng-zi* 4A: 5).

W kontekście przytoczonych powyżej cytatów warta jest rozważenia wypowiedź profesora Harvardu pochodzenia chińskiego, Tu Weiminga:

³¹ Cyt. za: *ibidem*, s. 75-76.

³² S.B. Twiss, *Comparative Ethics and Intercultural Human-Rights Dialogues: A Programmatic Inquiry*, w: *Christian Ethics Problems and Prospects*, red. L.S. Cahill, J.F. Childress, The Pilgrim Press, Cleveland, s. 364, za: G.K. Becker, *Wypełnianie moralnej pustki...*, op.cit., s. 119.

³³ Cyt. za: A.I. Wójcik, *Wolność i władza. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002, s. 120.

„Paradoksalnie, konfucjański ideał jednostki (autentyczna osobowość, godność, mądrość) może być w pełni realizowana bardziej w społeczeństwie liberalnej demokracji niż w tradycyjnej dyktaturze imperialnej czy współczesnym reżimie autokratycznym”³⁴.

Konfucjańska teoria „mandatu nieba”, oparta na etyce odpowiedzialności elit, jest bardziej odpowiednia dla demokracji niż pochodząca z boskiego nadania władza królewska (która przez długie lata, aż do czasów oświecenia, również w świecie zachodnim stanowiła podstawę legitymizacyjną władzy)³⁵. Tu Weiming uważa, iż ideał „człowieka szlachetnego” jest możliwy do osiągnięcia, gdy etyka konfucjańska zostanie wzbogacona o oświeceniowe wartości (umowy społecznej, społeczeństwa obywatelskiego i sfery publicznej)³⁶. Natomiast błędem okresu oświecenia, zdaniem Tu Weiminga, był brak głębszych rozważań nad pojęciem wspólnoty. Wnikliwe spostrzeżenia tego badacza wskazują niewątpliwie na jedną z przyczyn niemożności ukształtowania się wspólnej koncepcji praw człowieka. Upatruje jej on w tym, iż w zasadniczym kanonie konfucjańskiej tradycji wyraźnie brakuje radykalnie transcendentnych idei, pozytywnego zła czy transcendentnej racjonalności³⁷.

7.2. Konfucjanizm a Chińska Republika Ludowa z perspektywy praw człowieka

Konfucjanizm zwalczany był w ChRL również z powodu obecnego w nim głębokiego sceptycyzmu wobec prawa stanowionego. ChRL bardziej sprzyjała kulturze prawnej wprowadzonej w latach 221 – 206 p.n.e. przez dynastię Tsyn, zwanej legizmem. Legizm w przeciwieństwie do kultury prawnej konfucjanizmu głosił, iż człowiek ze swej natury jest zły, i jako taki powinien podporządkować się drakońskiemu prawom³⁸. U legistów obowiązywała zasada równości wszystkich wobec prawa, którą osiągnano za pomocą surowych sankcji

³⁴ T. Weiming, *Rodzina, naród i świat: etyka globalna jako współczesne wyzwanie konfucjanizmu*, w: *Chiny: przemiany państwa i społeczeństwa...*, op.cit., s. 101.

³⁵ Por. *ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 98.

³⁸ Por. R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, Kraków 2003, s. 284.

karnych³⁹, podczas gdy konfucjańska kultura prawna po dzień dzisiejszy akcentuje przewagę wzorców osobowych (*renzhi*) – opartych na zespole norm zwanych *li* – nad normami prawa stanowionego⁴⁰. W ChRL za sprawą Mao Zedonga przez długi czas dominowała marksistowska teoria praw człowieka. Teoria ta miała za zadanie wykorzenie idei konfucjańskich ze społeczeństwa. Głoszono, iż jedynie państwo nadaje prawa i nie ma to nic wspólnego z Naturą; ważniejsza od jednostki jest społeczność; do najważniejszych praw zaliczono prawo do dobrobytu i katalog praw socjalnych. Mao Zedong twierdził, iż to państwo proklamuje prawa człowieka, zaś zachodnią koncepcję praw człowieka nazwał za Marksem „żrącą trucizną”⁴¹. Zdaniem Karin Tomali zmiana w pojmowaniu praw człowieka nastąpiła za sprawą dyrektora Instytutu Marksizmu-Leninizmu – Szu Shaozi, który w publikacji w „Renmin Ribao” z 15 sierpnia 1986 roku opowiedział się za „socjalizmem humanistycznym” i „uniwersalnością praw człowieka”, uznając Powszechną Deklarację Praw Człowieka za zdobycz światowej cywilizacji⁴². Szu Shaozi w swej publikacji przytoczył następujące prawa, które jego zdaniem winny znaleźć uznanie również w ChRL⁴³:

- a) z praw politycznych: prawo do życia, prawo do wolności, bezpieczeństwo osoby, zakaz tortur, przemocy lub okrucieństw oraz nieludzkiego czy poniżającego traktowania, prawo do ochrony prawnej, prawo do własności, wolności religii, swobody poglądów i wolności słowa, wolności zgromadzeń, prawa wyborcze;
- b) z praw socjalnych: prawo do pracy, prawo do opieki społecznej, prawo do edukacji, ochrony dla matki i dziecka, ochrony własności intelektualnej;
- c) z praw kolektywnych: prawo do samostanowienia, swoboda dysponowania bogactwami.

Szu Shaozi nie podjął próby analizy godności człowieka jako źródła wszelkich praw, a zatem odrzucił uznanie artykułu pierwszego PDPCz. Fakt ten miał również bardzo silny związek z funkcjonowaniem pojęcia praw człowieka w samym języku chińskim. Pojęcie to do Chin zostało importowane z Zachodu, jego przełożenie na

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 288.

⁴¹ M. Zedong, *Xuranji*, t. II (*Dzieła wybrane*), Beijing 1968, s. 331-332, za: K. Tomala, *Prawa...*, *op.cit.*, s. 151.

⁴² Por. K. Tomala, *Prawa...*, *op.cit.*, s. 153.

⁴³ *Ibidem*.

język chiński nastąpiło w 1864 roku. Pierwsze tłumaczenie terminu „prawa człowieka” przybrało formę zapisu *ren quanli* (ludzie a prawa). Zapis ów był jednakże dla samych Chińczyków niezrozumiały, gdyż w chińskim myśleniu człowiek jako osoba sam w sobie nie posiada praw. Stąd dokonane poprawki; w ich konsekwencji prawa człowieka oznaczane są terminem *renquan* (człowiek i władza). Jak twierdzi K. Tomala, nie chodziło o relatywizację praw człowieka, lecz o inną tożsamość, oczywistość, inną interpretację stosunku jednostki i państwa⁴⁴. W zasadzie można powiedzieć, iż w jednej kwestii występuje zgodność: prawa człowieka postrzegane były w Chinach Ludowych i na Zachodzie jako relacja między człowiekiem a władzą, zatem panuje zgoda co do wertykalnego wymiaru tychże praw. Różnica polega jednak na postrzeganiu samej tej relacji, a zwłaszcza jej źródła i podstawy. Obecnie w Chinach obowiązuje model heglowski stosunku: państwo – jednostka, tzn. państwo jest ważniejsze od jednostki, a nie jednostka od państwa. Dlatego też elicie politycznej wywodzącej się z Komunistycznej Partii Chin bardzo zależy na wykazaniu odrębnego rozumienia praw człowieka, by ustrzec się oskarżeń Zachodu o łamanie praw człowieka. W 1991 roku w Chinach ukazała się tzw. *Biała Księga o prawach człowieka w Chinach*, by odeprzeć zarzuty Zachodu o pogwałceniu praw człowieka w związku z wydarzeniami z roku 1989, mającymi miejsce na Placu Tiananmen. W księdze tej podkreślono, iż nie mogło dojść do pogwałcenia praw człowieka, gdyż był to zamach na rząd, a w więzieniach znaleźli się nie więźniowie polityczni, ale kontrrewolucjoniści. Argumentowano, iż nawet zachodnie koncepcje praw człowieka zezwalają na ograniczenie praw człowieka, a także na użycie siły, gdy zagrożone będzie bezpieczeństwo publiczne państwa, a w takiej sytuacji – zdaniem autorów *Białej Księgi* – znalazły się Chiny w roku 1989. Odpieranie zarzutów o pogwałcenie praw człowieka przez ChRL sprzyjało nakreśleniu rządowej koncepcji praw człowieka. W *Białej Księdze* czytamy: „Szerokie korzystanie z praw człowieka jest ideałem, na który ludzkość oczekuje (...). Gdy jednak weźmie się pod uwagę sytuację na świecie, dostrzeże się, że dzisiejszy wielki cel powszechnych praw człowieka jest jeszcze daleki od urzeczywistnienia”⁴⁵. K. Tomala, komentując powyższy fragment *Białej Księgi*, konstatuje, iż nie zakwestionowano uniwersalizmu praw człowieka jako

⁴⁴ *Ibidem*, s. 150.

⁴⁵ *Human Rights in China. Information Office of the State Council of the People's Republic of China*, Pekin 1991, s. 1, cyt. za: K. Tomala, *Prawa...*, *op.cit.*, s. 153.

powszechnego ideału, ale stwierdzono, że prawa człowieka mogą być tak uniwersalne, jak i swoiste⁴⁶. Swoistość tychże praw ma być budowana na następujących konfucjańskich wartościach⁴⁷: (1) ludzkość (*ren*): rozumiana jako chiński humanizm; (2) sprawiedliwość (*yi*): rozumiana jako chińska demokracja; (3) pietyzm (*xiao*): rozumiany jako szacunek dla rodziców i starszych, głęboki szacunek wobec przodków, a także politycznych wzorców chińskiej historii, szczególnie w czasach nowożytnych; (4) miara i środek (*zhong yong*): rozumiany jako prowadzenie skromnego życia bez stawiania nadmiernych żądań; (5) dobro i spokój (*zhongshu*): rozumiane jako nieokazywanie buntu i agresji; (6) oszczędność (*jian*): pojmowana jako nie manifestowanie się ze swą rozrzutnością; (7) pilność (*nuli*): pojmowana jako umiłowanie pracy.

Odpowiednio zinterpretowany i zastosowany powyższy katalog ludzkich cnót mógłby, zdaniem K. Tomali, uczynić zdrowym każde społeczeństwo, nie tylko chińskie⁴⁸. Zespół preferowanych wartości zachowuje ważność i ma doniosły sens, gdyż – jak zauważa Tu Weiming – etyka konfucjańska we współczesnym rozumieniu nie jest prostym odzwierciedleniem tradycyjnego nauczania Konfucjusza, jest ona raczej sposobem konceptualizacji życia, zwyczajem serca czy społecznej praktyki tych narodów, które były pod wpływem konfucjańskiej edukacji⁴⁹. Uzasadnione w świetle powyższej wypowiedzi jest zatem pytanie: w jakim kierunku pójdzie nowa interpretacja etyki konfucjańskiej, czy na wykazania wspólnotowych wartości rodzaju ludzkiego, czy też podkreślenia własnej odrębności, a może znalezienia tzw. „złotego środka”.

Należy podkreślić, iż filozofia Konfucjusza nie we wszystkich swych aspektach znalazła uznanie albo zrozumienie u Mencjusza (powszechnie uznanego „spadkobiercy” myśli konfucjańskiej). Mencjusz sformułował zasadę jawnie wypaczającą etykę konfucjańską, która na bardzo długie lata stała się podstawą feudalno-biurokratycznego państwa chińskiego. Mencjusz był rzecznikiem poglądu, że ci, którzy trudzą się fizycznie, są rządzeni przez innych i żywią ich; ci, którzy trudzą się umysłowo, rządzą innymi i są żywieni przez innych, mają otrzymywać dziedziczny tytuł i uposażenie⁵⁰.

⁴⁶ K. Tomala, *Prawa...*, *op.cit.*, s. 153.

⁴⁷ Por. K. Tomala, *Das chinesische Selbstverständnis und die Frage der Menschenrechte*, Warszawa 1993, s. 69.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ T. Weiming, *Rodzina, naród i świat...*, *op.cit.*, s. 94.

⁵⁰ Por. K. Gawlikowski, *Nowa batalia...*, *op.cit.*, s. 28.

Tym samym wystąpił przeciwko fundamentom etyki Konfucjusza, jakim była np. zasada braku dziedziczności urzędów. Pomimo znaczących różnic stanowisk, Mencjusz powszechnie uznawany jest za kontynuatora i propagatora myśli Konfucjusza. Przyczynę takiego stanu rzeczy należy upatrywać w tym, że w samej nauce Mencjusza znajduje się wiele sprzeczności. Jako przykład niech posłuży rozdział *Jing-xing* z książki *Meng-zi*, gdzie Mencjusz głosi:

„Lud jest w kraju najcenniejszy, na drugim miejscu znajduje się organizacja państwowa, a najmniejsze znaczenie ma władca (...). Jeżeli książę naraża na szwank interesy państwa, wtedy pozbawia się go tronu i ogłasza władcą innego”⁵¹.

W innym miejscu Mencjusz pisze:

„Gdy władca się myli, należy go pouczyć, a jeśli poucza się go wielokrotnie, a on nie myśli słuchać – należy go pozbawić tronu”⁵².

Chociażby na podstawie tak krótkich fragmentów przytoczonej nauki Mencjusza można wywnioskować, iż konfucjanizm jako całość jest niejednorodny i niejednoznaczny.

Tym samym budowanie „nowej tożsamości chińskiej”, która miałaby ukształtować nowy system prawny na podstawie całości konfucjanizmu, może być niepozbawione skrajności. Pytaniem otwartym pozostaje: jaką to „nową chińską tożsamość”, mającą stanowić opozycyjność wobec zachodniej kultury, może chcieć i móc zbudować ChRL na podłożu konfucjanizmu. Świat zachodni ma jednak przesłanki, by optymistycznie zapatrywać się na przeobrażenia zachodzące w Chinach. Zawierają je wypowiedzi wielu chińskich intelektualistów; warto przytoczyć dwie z nich. Chiński uczyony Xia Yong pisze:

„W ostatnich stu latach rozmaite czynniki powodujące, iż tradycyjne społeczeństwo chińskie nie głosiło praw człowieka, już uległy znacznej przemianie. Jedynie opieranie się na etyce, religii i walce o władzę nie może już prowadzić do rozwoju harmonii społecznej. Naród chiński wraz z innymi narodami świata głosi upowszechnianie praw człowieka”⁵³.

⁵¹ Cyt. za: *ibidem*, s. 28.

⁵² Cyt. za: *ibidem*.

⁵³ Xia Yong, *Renquan gainian qiyuan (Geneza praw człowieka)*, Beijing 1992, s. 180-181, cyt. za: R. Sławiński, *Rola jednostki...*, *op.cit.*, s. 31.

Z kolei Tu Weiming twierdzi:

„przekonanie, że lud jest stworzeniem racjonalnym, wyposażonym w niezbywalne prawa i motywowanym przez dążenie do maksymalizowania własnego zysku, jest przekonującą, jeśli nie ożywczą, ideologią w ChRL; zaś ekonomiczny rynek, ustrój demokratyczny, indywidualizm, postrzegane przez T. Parsonsa jako trzy nierozłączne wymiary postępu, zajmują również istotne miejsce w rozważaniach chińskich intelektualistów, tym samym oświeceniowa mentalność jest żywa i dobrze widoczna w kulturze Chin”⁵⁴.

⁵⁴ T. Weiming, *Rodzina, naród i świat...*, op.cit., s. 94.

Rozdział 8

Hinduizm a idea praw człowieka

8.1. Istota hinduizmu

Hinduizm jest religią bardzo zróżnicowaną. Jego miejscem są Indie. Mało kto wie, iż hinduizm w samych Indiach nie istnieje jako nazwa religii. W kraju tym nie nazywa się religii, istnieje wyłącznie *sanatana dharma*, czyli odwieczne prawo. Hinduizm jest traktowany jako religia tylko poza Indiami. Wyznający hinduizm mogą wierzyć zarówno w Boga jako bezosobowy absolut, jak i w Boga osobowego, a nawet mogą wyznawać wiarę w wielu bogów i bóstwa. Stanowi to problem dla teoretyków i wyznawców hinduizmu, bowiem nie ma zgody w kwestii, czy hinduizm można traktować jako jedną religię, czy też jako zespół religii. Stąd też istotną trudnością jest wskazanie konkretnego proroka, czy też założyciela hinduizmu. Początki powstania tej religii upatruje się w wedyzmie. Podstawą wedyzmu są księgi zwane *Wedami* (dosłownie: wiedza), które zostały objawione starożytnemu ludowi Ariów między XII a VIII w. p.n.e. Z ludem Ariów wiąże się politeistyczny charakter hinduizmu jako religii. Ariowie, wędrując, natrafiali na inne religie i przejmowali od nich bóstwa, adoptując je do swych wierzeń¹.

Cechą wspólną wszystkich odłamów hinduizmu jest wiara w nadprzyrodzone pochodzenie *Wed*. Wyróżnia się trzy etapy rozwoju hinduizmu: (1) wedyzm (do około pięćsetnego roku przed Chrystusem); (2) braminizm, w którym główną rolę odgrywali kapłani bramini; (3) hinduizm², którego początek datowany jest na II w. p.n.e.

¹ Por. M. Malherbe, *Religie ludzkości*, Kraków 1995, s. 194; a także A. Tokarczyk, *Hinduizm*, Warszawa 1986, s. 35.

² Obecnie nazwy "braminizm" i "hinduizm" uchodzą za synonimy i są używane zamiennie.

Etapy rozwoju hinduizmu wiążą się z formowaniem się świętych tekstów, które podzielono zasadniczo na dwie grupy: teksty objawione, zwane *śruti* (dosłownie: „to, co słycać”), oraz teksty zapamiętane, zwane *smriti* (dosłownie: „to, co jest pamiętane przez ludzi”)³.

Podstawą *śruti* są *Wedy*, które dzielą się na „wczesne *Wedy*” oraz „późniejsze *Wedy*”. Do wczesnych zaliczamy cztery księgi: *Rygwedy* – są to hymny religijne, m.in. opisujące stworzenie świata⁴; *Samawedy* – teksty będące zapisem pieśni liturgicznych; *Jadźurwedy* – teksty przedstawiające modlitwy i formuły liturgiczne; *Atharwedy* – teksty zawierające magiczne formuły i zaklęcia. Okres „wczesnych *Wed*” zwany jest wedyzmem i trwał do V w. p.n.e. W najstarszej księdze „wczesnych *Wed*” *Rygwedzie* badacze hinduizmu doszukują się istnienia około trzydziestu trzech bogów⁵. Do „późnych *Wed*” zalicza się: *Brahmany* (teksty dotyczące natury *brahmana* (boskiej zasady) i rytuałów ofiarnych); *Aranjaki* (komentarze do *brahmanów*); *Upaniszady* (nauki przekazywane uczniowi przez nauczyciela, dotyczące podstawowych pojęć).

Upaniszady rozpoczynają okres przejściowy między wedyzmem a hinduizmem, zwany braminizmem, gdyż formułują nowe pojęcia, takie jak: *brahman* (dusza wszechświata, Byt Najwyższy) oraz *atman* (dusza jednostkowa), *samsara* (wędrówka dusz, czyli reinkarnacja), czy też *karma* (nieuchronne prawo przyczynowości)⁶. W ten sposób następuje jakościowe zróżnicowanie braminizmu wobec wedyzmu, gdyż z politeizmu przechodzi powoli w monizm. Jak zauważa Stanisław Schayer:

„*Upaniszady uczą jedności, identyczności i uniwersalności życia: kury, tygrysy, komary i motyle jako indywidua nie są oczywiście identyczne z moim «ja», ale w nich wszystkich i we mnie jest to samo niepodzielne życie, ten sam ponadosobowy psycho-witalny element*”⁷.

Hinduizm wiąże się bezpośrednio z ukształtowaniem się *smriti* (tekstów zapamiętanych). Teksty zapamiętane różnią się co do treści i co do przeznaczenia, gdyż powstały w różnych epokach. W ramach *smriti* wyróżnia się *Epopeje*, *Sutry*, *Purany*, *Wedangi*. *Epopeje*

³ M. Keene, *Religie świata*, Warszawa 2003, s. 20.

⁴ *Rygweda* uchodzi za najdawniejszą księgę *Wed*; powstała ok. 1500 – 1250 r. p.n.e.

⁵ Najważniejszym bogiem we „wczesnych *Wedach*” był Indra, będący władcą nieba.

⁶ Por. J. Bohdanowicz, *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*, Gdańsk 1999, s. 76.

⁷ S. Schayer, *Braminizm*, w: *Religie Wschodu*, red. W. Jabłoński, Warszawa 1938, s. 139.

relacjonują życie wielkich boskich bojowników oraz wcielenia bogów. Do najśłynniejszych *Epopiei* należą *Mahabharata* i *Ramajana*. Przyjmuje się, iż zostały one napisane przez postacie historyczne uznawane za świętych, jak Wjasa, Walmiki, Manu. *Sutry* normują zachowania w zakresie religijnym, moralnym i prawnym – zalicza się do nich *Brahmasutrę*. *Purany* przedstawiają aspekt mitologiczny, który swój wyraz znalazł w następujących księgach: *Markandeja Purana*, *Śiwa Purana*, *Bhagawata Purana*, *Garuda Purana*. *Wedangi* są to teksty pomocnicze do *Wed*, służące przede wszystkim wyjaśnianiu astrologii czy też gramatyki sanskrytu.

8.2. Kastowość według braminów a kastowość według Mahatmy Gandhiego

Okres braminizmu⁸ utrwała w zasadzie struktury i wartości, które stoją w sprzeczności ze współczesną ideą praw człowieka. Przede wszystkim umacnia system kastowy społeczeństwa, który ściśle wiąże się z *karmą*. *Karma* to wynik dokonanych uczynków za życia, którego końcowy bilans w zależności od tego, czy jest pozytywny, czy też negatywny, determinuje, w jaki sposób dokona się *samsara* (reinkarnacja). To znaczy *karma* jest nieuchronnym prawem przyczynowości odrodzenia się w danej kaście. Sam system kastowy przez braminów wywodzony jest z księgi 10 *Rygwedy*:

„Kiedy podzielili Pierwszego Człowieka, na ile części go podzielili? Co powstało z jego ust? Co powstało z jego ramion? Usta jego stały się braminem. Ramiona zostały uczynione kszatriją. Uda jego wajsją, ze stóp narodził się śudra”⁹.

Kasty powstały z ciała *puruszy* (pierwszego człowieka), który sam siebie złożył w ofierze. Wyróżnia się cztery kasty¹⁰: (1) braminów (brahmana) powstała z ust *puruszy*, tworzą ją kapłanie i nauczyciele religii; (2) kszatrijowie (kszatrija) powstała z ramion *puruszy*, tworzą ją wojownicy i władcy; (3) wajsjowie (wajsja) powstała z nóg *puruszy*, tworzą ją rolnicy i handlarze; (4) śudrowie (śudra) powstała ze stóp *puruszy*, jest to kasta pozbawiona wszelkich przywilejów,

⁸ Przyjmuje się, iż okres braminizmu trwał od VI w. p.n.e. do II w. n.e.

⁹ Cyt. za: M. Keene, *Religie świata, op.cit.*, s. 13.

¹⁰ *Ibidem*, s. 12.

tworzą ją służący wykonujący pracę dla wszystkich pozostałych kast.

Członkowie trzech pierwszych kast określani są jako „podwójnie narodzeni”. Pojęcie to wiąże się bezpośrednio z ceremonią inicjacji w dorosłość dwunastoletnich dzieci jako pełnoprawnych członków kasty, z której wywodzą się rodzice, i w tym sensie są one „podwójnie narodzone”. Najniższą warstwę społeczną w hinduizmie tworzą *pariasi* (niedotykalni). Są oni poniekąd „wykluczeni” ze wspólnotowego życia, gdyż znaleźli się poza kastami z powodu *karmany*. Przyczyną tego stanu rzeczy jest sprzeniewierzenie się *pariasów* w poprzednim życiu swoim obowiązkom bądź ich niedostateczne wypełnianie. W *karmie* zapisuje się nie tylko czyn dokonany, ale również wolę, gotowość dokonania danego czynu. *Karma* danej osoby decyduje, w jakiej kaście owa osoba się znajdzie. Awans społeczny na drabinie kastowości nie jest możliwy za życia, dokonuje się wyłącznie za pomocą *samsary*, czyli w nowym życiu po reinkarnacji, w momencie doskonałego wypełnienia obowiązków (*dharmy*) wobec swojej kasty i tym samym wobec siebie samego.

Reinkarnacja w hinduizmie symbolizuje fakt dzielenia przez ludzi losu natury, tzn. giniecia i rodzenia się na nowo, tak jak np. rośliny w okresie przejściowym z zimy do wiosny. W pełni wolni i niezależni od natury staną się, gdy wyzwolą się od przymusu narodzin, czyli z cyklu życia i śmierci. Wolność w *Upaniszadach* to uwolnienie się od niedoskonałej rzeczywistości, wyzbycie się indywidualności, co oznaczać ma zjednoczenie się jednostki z nieskończoną pełnią absolutu¹¹:

„Jak rzeka bieży, aż w głębinie straciwszy kształt i nazwę ginie, tak zbywszy kształtu i imienia człowiek mądry w bóstwo zmienia się” (*Upaniszada Mundak 3,2,8*)¹².

Zatem wolność w świetle *Upaniszad* jest równa zbawieniu (*moksza*). *Moksza* oznacza *de facto* uwolnienie się od niewiedzy, które człowiek może osiągnąć wyłącznie samodzielnie. Dokonuje się w momencie, gdy człowiek ma poczucie bycia jedynie częścią całości i świadomość tego faktu zaspokoi jego pragnienia. Kult osiągnięcia *mokszy* staje się filozofią czy wręcz religią indywidualistyczną. Chodzi bowiem o to, by dusza jednostkowa *atman* zjednoczyła się z duszą wszechświata *brahmanem*. Jednakże ten indywidualizm odnosi się wyłącznie do hindusów, gdyż zawarty w *Upaniszadach* uniwersalizm

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cyt. za: S. Schayer, *Braminizm...*, *op.cit.*, s. 140.

zbawienia przybiera postać następującą: zbawieni mogą być wyłącznie hindusi, ale dzięki *karmie* i *samsarze* wszyscy ludzie mogą stać się hindusami.

Od czasu pojawienia się *Upaniszad*, *Wedy* nie posiadają dzisiaj większego praktycznego znaczenia, są jedynie punktem odniesienia scalającym poszczególne wierzenia w *sanatana dharmę*, czyli dostarczają metafizycznej legitymizacji hinduizmowi, i na tym ich rola się kończy. *Upaniszady* stanowią jedynie punkt odniesienia dla heurystyki *smriti*. Praktyczne znaczenie mają obecnie teksty zapamiętane, gdyż to one kultywują tradycję, poczynając od wyobrażeń metafizycznych, a skończywszy na sposobie dokonywania obrzędów. Zwłaszcza epepeje *Mahabharata* i *Ramajana*¹³ wykryształizowały to, co określamy dzisiaj mianem filozofii, etyki oraz kultury prawnej hinduizmu. Obie epepeje opowiadają o Bogu zwanym *Wiszną*, który obecnie należy do bogów najbardziej czczonych przez hinduistów, będąc jedynie wcieleniem jednego z wielu bogów.

Trzon dogmatyki religijnej współczesnego hinduizmu, zdaniem Michela Malherbe, jest zbliżony do chrześcijańskiej dogmatyki dotyczącej św. Trójcy¹⁴. Bóg Ojciec w hinduizmie to *Brahma*, który wciela się w dwóch bogów – *Sziwy* i *Wisznu*, by być bliżej śmiertelników. Razem tworzą jedność, zwaną *Trimurti*. Do momentu wcielenia *Brahma* jest bezosobowy, jako jedyny z bogów nie jest wcieleniem innego boga, a więc nigdy się nie inkarnował, a zatem jest pierwszą zasadą wszystkiego. Innymi słowy jest to najwyższy byt o charakterze absolutnym¹⁵. Hindusi poświęcają mu jednak mało uwagi, natomiast skupiają się na jego wcieleniach. *Sziwa* to bóg dynamiczny, odpowiedzialny za tworzenie i niszczenie. *Wisznu* to bóg statyczny, dobroczynny, na którym spoczywa ciężar utrzymania porządku świata. Jest on odpowiednikiem chrześcijańskiego Jezusa: gdy zmuszą go do tego okoliczności, zstępuje na ziemię, by strzec przede wszystkim porządku moralnego. Każde wcielenie *Wisznu* odbywa się pod inną postacią. Wcielenia *Wisznu* zwane są *awatarami* (dosłownie: zejście w dół). Najśłynniejsze wcielenia *Wisznu* to: *Rama*, *Kriszna*, *Budda*. Obecnie oczekuje się wcielenia *Wiszny* w postać *Kalkina*, który ma być odpowiedzialny za przywrócenie sprawiedliwości.

¹³ Powstawanie *Ramajany* ocenia się na czterysta lat, aż do drugiego wieku po Chrystusie. Z kolei powstanie *Mahabharaty* trwało osiemset lat, aż do czwartego wieku po Chrystusie.

¹⁴ Por. M. Malherbe, *Religie ludzkości, op.cit.*, s. 196.

¹⁵ *Ibidem*, s. 194.

Jak widać z powyższej analizy, hinduizm jest swoistym konglomeratem religijnym. Stoї on na stanowisku, że człowiek – zależnie od swoich zdolności i skłonności – może pojmować i wyobrażać sobie prawdę o Bogu i człowieku w najrozmaitszy sposób. Prawda absolutna jest niemożliwa do osiągnięcia przez śmiertelnika, dlatego też w hinduizmie nie kładzie się nacisku na dogmaty religijne, ale na sposób życia. Na pierwszy rzut oka można powiedzieć, iż w zasadzie hinduizm toleruje wszelkie formy duchowych poszukiwań, nie potępiając żadnej herezji, podczas gdy w rzeczywistości chodzi o scalenie wszystkich religii w obrębie hinduizmu poprzez zrelatywizowanie ich odrębności¹⁶. Szczęólnego znaczenia w tym ujęciu nabiera koncepcja systemu kastowego, który ma stanowić gwarancję sprawnego i pokojowego funkcjonowania owej „jedności różnorodności” religii w hinduizmie. W zasadzie etyki hinduizmu nie można rozpatrywać w oderwaniu od koncepcji systemu kastowego, który wyznacza sposób życia. Wspomniane połączenie różnych wierzeń zaowocowało pojawieniem się kast, które umożliwiają współegzystowanie wierzeń. Hinduska dogmatyka zakłada, że nie powinno być zawiści i pogardy pomiędzy kastami¹⁷. Według niej system kastowy to pełna akceptacja własnego statusu, gdyż jak to obrazowo opisuje S. Schayer, kasta traktowana jest jak gatunek zoologiczny, gdzie tygrys nie będzie pragnął prowadzić żywota słonia, a słoń tygrysa, bo każdy z nich ma swój obyczaj¹⁸. W systemie kastowym zakłada się po prostu afirmację przeznaczenia.

Hinduista ma w życiu cztery cele: rozkosz zmysłową (*kama*), zdobywanie dóbr ziemskich (*artha*), wypełnianie obowiązków obywatelskich i religijnych (*dharma*) i osiągnięcie wyzwolenia (*moksza*). Każdy z tych po sobie kolejno nakreślonych celów jest lepszy od poprzedniego, to znaczy, że wyzwolenie jest najwyższym celem, do którego każdy powinien dążyć¹⁹. Dla systemu prawnego najistotniejsza jest *dharma*, która bywa również określana mianem prawa hinduskiego,

¹⁶ *Ibidem*, s. 196-207.

¹⁷ W praktyce wygląda to inaczej. Można powiedzieć, iż teoria przegrała z czynnikiem ludzkim, ponieważ przedstawiciele kasty braminów dążyli do dominacji i propagowali dyskryminację kastową wbrew zaleceniom własnej religii. W konsekwencji postępowanie braminów doprowadziło do buntu kszatrijów przeciwko ich omnipotencji, co zaowocowało pojawieniem się dżinizmu, którego twórcą był Mahviara, oraz buddyzmu (założycielem był Siddhartha). Mahavira i Siddhartha wywodzili się z kasty kszatrijów.

¹⁸ S. Schayer, *Braminizm, op.cit.*, s. 179.

¹⁹ H. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 196.

ale sens tego pojęcia jest szerszy od samego prawa²⁰. Zawiera ona w sobie ideę porządku i ładu będącego pierwotną jednością, która odnosi się jednakowo do każdej rzeczywistości, do natury, społeczeństwa czy jednostki, wznosząc się ponad poziom ludzkości. Roman Tokarczyk hinduską *dharmę* porównuje do idei prawa natury²¹. Natomiast Purusottama Bilimoria o hinduskiej *dharmie* pisze tak:

„takie pojmowanie dharmy bliższe jest Hegłowskiemu Sittlichkeit (porządek etyczny rodziny, społeczeństwa i państwa) niż prawu moralnemu Kanta”²².

Twórcy klasycznego prawa hinduskiego (bramini), chcąc to pojęcie uczynić bardziej zrozumiałym, ograniczyli je wyłącznie do systemu społecznych i moralnych zasad, zależnych od kasty, do której się przynależą.

Michel Malherbe twierdzi, iż utarło się przekonanie, że system kastowy jest nierozdzielnie związany z hinduizmem. Zauważmy, że nie jest to prawdą, gdyż liczne wywodzące się z hinduizmu ruchy religijne (np. buddyzm, dżinizm) odrzucają pojęcie kastowości²³. Malherbe natomiast przekonująco ukazuje, że bramini z przełomu IX i X wieku p.n.e. są odpowiedzialni za wyeliminowanie aspektu religijnego z koncepcji kastowości społeczeństwa i zastąpienie go rodowym. W aspekcie religijnym kasty zwane były *warnami* (dosł.: „barwa”), gdyż każda kasta miała przypisaną barwę, i tak: kaście braminów przypisano białą, ksatrijom – czerwoną, wajsjom – żółtą, śudrom – czarną (miało to jedynie charakter symboliczny, bez rasi-stowskiego podłoża)²⁴. Przynależność do *warn* nie była uzależniona od urodzenia się w danej kaście, ale od umiejętności i predyspozycji, a także cech charakteru danego człowieka. W tym duchu argumentował hinduski reformator Mahatma Gandhi. Twierdził on, iż *warna*: (1) jest inna niż dzielący ludzi system kast, (2) jest dobrym schematem dla wytaczania granic pracy, (3) jest prawem natury ludzkiej, a więc *dharmą*²⁵. Gandhi miał powiedzieć:

„Prawdziwa niepodległość musi wyrażać się w sferze politycznej, społecznej i ekonomicznej; nie jest to możliwe bez zaniku kastowości, niedotykalności i innych tego rodzaju zabobonów (...). Ustrój kastowy taki, jakim go

²⁰ R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne, op.cit.*, s. 258.

²¹ *Ibidem*, s. 256.

²² P. Bilimoria, *Etyka indyjska*, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 2002, s. 76.

²³ M. Malherbe, *Religie ludzkości, op.cit.*, s. 196.

²⁴ *Ibidem*, s. 198.

²⁵ Por. P. Bilimoria, *Etyka indyjska, op.cit.*, s. 84.

znany, jest anachronizmem, musi zniknąć, jeśli i hinduizm, i Indie mają żyć i rozwijać się”²⁶,

a także:

„Według mnie nie ma czegoś takiego jak odziedziczona lub otrzymana wyższość (...). Wierzę po prostu, że wszyscy ludzie rodzą się równi”²⁷.

Jednakże od momentu, gdy swą pozycję umocnili bramini, kasto-wość utraciła swój aspekt religijny, określany mianem *warn*, a zyskała aspekt rodowy, określany mianem *dźati* (dosł. urodzenie)²⁸. Kastowość nabrała cech dziedziczności, co, jak pisze R. Lingat, mija się z tekstami klasycznymi:

„Ogólnie rzecz biorąc, system kastowy wyłaniający się z przepisów zawartych w *dharmasutrach*²⁹ nie jest ani tak zamknięty, ani tak sztywno uregulowany jak we współczesnych Indiach. Zasada dziedziczności wcale nie stanowi tu ostatecznego kryterium”³⁰.

W hinduizmie głęboko wierzy się, że lepiej jest marnie wykonywać swoje obowiązki niż doskonale obowiązki kogoś innego: „Lepszy jest własny obowiązek spełniany bez powodzenia od dobrze spełnionego cudzego obowiązku”³¹. Służy to przede wszystkim uniknięciu sytuacji, w której zaistniałaby potrzeba bądź konieczność przenikania się kast ze względu na zdolności członka kasty niższej do realizowania powinności kasty wyższej. Obowiązki człowieka zostały więc ukonstytuowane w dziedziczności. Takie ujęcie obowiązków wypromowane przez braminów powoduje, iż to co jest *dharmą* dla śudry, jest *adharma* – przeciwieństwem *dharmy* – dla wajsja, a to, co jest *dharmą* dla wajsja, jest *adharma* dla kasztrija, zaś to co jest *dharmą* dla kszatrija, jest *adharma* dla bramina. Jak zauważa M. Malherbe, taki system rodzi paradoksy; przykładowo, bramini nie mogli jeść pożywienia przygotowanego przez niższe kasty, a więc musieli pojawić się kucharze bramini, stąd zaczęły się mnożyć podkasty. Zatem nie powinno

²⁶ Cyt. za: Associated Press of India Message, 16.4.1945, za: J. Justyński, *Państwo i prawo w ideologii M. K. Gandhiego*, Toruń 1975, s. 27.

²⁷ Cyt. za: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, t. 1-52, Ahmedabad 1958-1973, t. 35, s. 1, za: J. Justyński, *Państwo i prawo...*, op.cit., s. 26.

²⁸ M. Malherbe, *Religie świata*, op.cit., s. 198.

²⁹ Są to dzieła zawierające normy *dharmy*, określają one właściwe postępowanie ludzi wobec bogów, królów, kapłanów, przodków, krewnych, sąsiadów, drzew i roślin. Por. R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, op.cit., s. 257.

³⁰ R. Lingwat, *The Classical Law of India*, Berkeley 1973, s. 44, cyt. za: D. Kumar, *Przeciw piętnu niedotykalności. O zmieniającej się roli państwa w Indiach*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie...*, op.cit., s. 163.

³¹ *Bhagawadgita, czyli pieśń Pana*, tłum. J. Schase, Wrocław 1988, s. 35.

dziwić spostrzeżenie Beni Prasada dotyczące tak uformowanego porządku:

„...obowiązek społeczny jest obowiązkiem jednostki; dobro społeczne jest jego dobrem; cnota społeczna jest jego cnotą. Cele jednostkowe i społeczne zlewają się w jedno. Taka idea życia zakłada zaprzeczenie praw naturalnych w kształcie znanym w nowożytnej Europie. Jednostka zanurzona jest w społeczeństwie i nie ma przeciwko niemu żadnych praw. Wszystkie prerogatywy człowieka są związane z wypełnianiem społecznych funkcji. Podczas realizowania ich jednostka cieszy się ochroną rządu i społeczeństwa. Ale jej prawa to głównie prawa społeczne. Idea przeciwstawienia jednostki państwu nawet nie mogła narodzić się w hinduskich umysłach”³².

Tradycyjne, a zarazem idealne państwo hinduskie miało kontrolować i regulować wszelkie zachowania ludzkie, praktycznie nie pozostawiając miejsca dla indywidualizmu czy wolności jednostki. Jednakże nie wszyscy badacze hinduizmu zgadzają się z tym sądem. Zdaniem Krzysztofa Dębnickiego w oparciu o *Mahabharatę* można wywieść prawo do buntu wobec władcy, gdy ten zapomina o *dharma*. W eposie wspomina się o tym jedynie mimochodem³³, podkreślona jest raczej władcza wspaniałomyślność i obowiązek posłuszeństwa ze strony poddanych. Poza tym prawo do protestu nie opiera się na wyraźnie wyartykułowanej zasadzie praw ludzkich³⁴.

Oceniając najogólniej dokonania braminów, można powiedzieć, że doprowadzili oni do tego, iż transcendentálny indywidualizm wyrażony w *warnach* (moja osobista *dharma*) został pokonany i zdominowany przez kolektywizm świeckiej sfery egzystencji, wyrażony w *dźati* (*dharma* mojego rodu). System kastowy oparty na aspekcie rodowym bramini próbowali uprawomocnić w sferze religijnej za pomocą *samsary*, czyli reinkarnacji. Głosili, że jeśli Bóg uzna, iż zasługujesz na szansę otrzymania *mokszy*, to musisz narodzić się w kaście braminów, i że innej drogi do zbawienia nie ma. Jednakże sama koncepcja *samsary*, jak zauważa S. Schayer, mająca legitymizować kastowy porządek bramiński, stwarza trzy nierozwiązywalne jak dotychczas problemy, które ten porządek czynią wątpliwym: (1) braminizm domaga się, by czcić swych przodków poprzez kultu-

³² B. Prasad, *Theory of Government in Ancient India*, Allahabad 1958, s. 8, cyt. za: K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc. W systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2000, s. 56.

³³ Dopiero z późniejszych tekstów wynika, iż święta jest bardziej instytucja monarsza niż osoba samego monarchy.

³⁴ K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc...*, *op.cit.*, s. 65.

wowanie obrządku składania im ofiar, ale jak składać ofiary dziadom, gdy dziad odrodził się w innej obcej rodzinie; (2) jak można sankcjonować system kastowy o aspekcie rodowym społeczeństwa hinduskiego, skoro nie można mówić o rodzinie jako idealnej, nadzmysłowej, nie tylko cielesnej więzi pokrewieństwa, kiedy w „moim synu” wciela się nie „moje ja”, nie część wspólnego ducha rodowego, ale jakaś tam nie wiadomo skąd przybłąkana, siłą *karmy* w łono matki zagnana dusza; (3) braminizm promuje patriarchat, ale męska dominacja w strukturze rodziny hinduskiej za sprawą *samsary* jest podważana, skoro w tej koncepcji właśnie rola ojca w akcie zapłodnienia jest drugorzędna, kiedy dusza tylko „wchodzi w łono matki” przy okazji związku kobiety z mężczyzną, ale w żadnym razie nie jest przez ojca spłodzona ani stworzona³⁵.

Wątpliwa i mało przekonująca legitymizacja systemu kastowego była ważnym powodem wytoczonej przez Gandhiego walki z rasową i religijną dyskryminacją. Gandhi szczególnie domagał się przyznania praw „nietykalnym”, których nazywał *Hari jana* („dziećmi boga”). Jego walka znacząco przyczyniła się do powstania w 1955 roku ustawy przeciwko rasowej i religijnej dyskryminacji, na mocy której „nietykalnym” przyznano limity dostępności do urzędów państwowych³⁶. Od tego czasu system kast w Indiach ciągle jest podważany zarówno przez teorię, jak i praktykę. W praktyce mamy do czynienia z przypadkami ukrywania przez przedstawicieli wyższych kast swego pochodzenia, by uzyskać przywileje „nietykalnych”³⁷.

8.3. Gandyzm a prawa człowieka

Gandhi wypracował własną filozofię, zwaną dzisiaj gandyzmem, w której starał się pogodzić tradycyjne hinduskie pojęcia i zasady z wyzwaniem ówczesnego nowoczesnego świata, innymi słowy – próbował uniezależnić filozofię hinduizmu od dominującej bramińskiej recepcji hinduizmu. Fundament gandyzmu zbudowany jest wokół pojęcia *ahimsy* (oznaczającego nie-przemoc), które wywodzone jest przez Gandhiego z *Mahabharaty*:

³⁵ S. Schayer, *Braminizm, op.cit.*, s. 143.

³⁶ M. Malherbe, *Religie ludzkości, op.cit.*, s. 199.

³⁷ *Ibidem*.

„Człowiek nie powinien popełniać hinsy myślami, słowami lub czynami; nie powinien jeść też mięsa. Powiadają, iż uczeni mężowie stwierdzili, że umysł, mowa i czyny są źródłami hinsy, sprzyja jej też spożywanie mięsa. Wynika z tego zatem, iż nie tylko fizycznego aspektu hinsy, jaki ma miejsce przy zarzynaniu zwierząt, ale i bardziej subtelnych aspektów, takich jak chęć odwetu, złość i przemoc słowną w postaci okrutnej mowy, powinno się unikać praktykując ahinsę”³⁸.

Gandhi uważał, iż *dharma* jest pojęciem na tyle enigmatycznym, że nie tylko nie oddaje sedna myśli hinduistycznej, ale wręcz prowadzi do jej spaczenia. Dlatego, jego zdaniem, lepiej będzie, gdy nastąpi ukierunkowanie życia na realizowanie zasady *ahinsy*, rozumianej jako niestosowanie przemocy, która będzie prowadziła do wypełniania *dharmy*. Zasada *ahinsy* w ujęciu Gandhiego swą legitymizację czerpała z jedności wielkiej rodziny ludzkiej, bowiem, jak głosił: wszystkie religie są równe w prawdzie, a wszyscy ludzie są równi w swoim człowieczeństwie, dlatego też nie należy stosować przemocy³⁹. Według K. Dębnickiego odrzucenie przemocy było związane nie tylko z etyczno-religijnym aspektem życia, ale również dotyczyło sfery jursprudencji, gdyż opierając się na *ahinsie*, krytykowano karę śmierci, powołując się na następujący fragment *Mahabharaty*:

„Jeżeli uznamy, iż zabicie kogokolwiek może być *dharma*, to wtedy *dharma* stanie się *adharmą*, i odwrotnie. Skazywanie na śmierć nie jest *dharma*”⁴⁰.

Myśl Gandhiego w tej materii można ująć następująco: przemoc przeciwko jednemu jest przemocą przeciwko wszystkim, a przemoc przeciwko wszystkim jest przemocą przeciwko mnie samemu.

Porządek społeczny w myśl teorii Gandhiego nie może zostać osiągnięty bez wolności jednostki. Pisze o tym wyraźnie:

„Tylko wolność indywidualna może spowodować dobrowolne oddanie się jednostki służbie dla dobra społeczeństwa. Jeśli zostanie ona jej pozbawiona, staje się automatem i ginie. Żadne społeczeństwo nie może zostać zbudowane na ruinach wolności jednostki. Jest to sprzeczne z prawdziwą naturą człowieka”⁴¹.

W sprawie budowy ustroju politycznego państwa Gandhi opowiada się za demokracją większości ograniczoną prawami mniejszości:

³⁸ Cyt. za: P.D. Vora, *Evolution of Morals in the Epics (Mahabharata and Purans)*, Bombay 1958, s. 222, za: K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc...*, *op.cit.*, s. 25.

³⁹ Zobacz S. Tokarski, *Gandyzm a prawa człowieka*, w: *Uniwersalizm praw człowieka...*, *op.cit.*, s. 49.

⁴⁰ K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc...*, *op.cit.*, s. 27.

⁴¹ *Harijan*, 1.2. 1942, cyt. za: J. Justyński, *Państwo i prawo...*, *op.cit.*, s. 42.

„Demokracja nie jest stanem, gdzie ludzie działają niczym owce. W demokracji wolność jednostki do wyrażania opinii i podejmowania działań jest wyraźnie zagwarantowana. Wierzę więc, że mniejszość ma doskonałe prawo do działania odmiennego od większości”⁴².

Można śmiało powiedzieć, iż gandyzm odzwierciedla w dużym stopniu liberalną koncepcję akcentującą wolność jednostki, a zarazem traktującą państwo jako zło konieczne:

„Państwo – powiada Gandhi – reprezentuje gwałt w skoncentrowanej i zorganizowanej postaci. U poszczególnych jednostek mamy duszę, państwo zaś to bezduszna machina, która jest nieodłączna od gwałtu, z którym związana jest swoją istotą”⁴³.

Tak twierdząc, Gandhi podkreślał, iż ludzie mają w sobie wartości, którymi nie dysponuje państwo i które należy respektować⁴⁴. Uznawał on zatem istnienie wartości, którą współcześnie nazywamy godnością jednostki. W tradycji hinduskiej można wskazać na składniki podbudowujące myśl Gandhiego o godności jednostki, rozumianej nie jako godność osobista, ale godność osobowa – wystarczy w tej kwestii przywołać wielomówiące pojęcie *atmana*. Jak pisze Eugeniusz Słuszkiewicz, hindusi tak ujmują *atmana*:

„Dusza jednostkowa jest wieczna, a „osoba” („Purusza”) mieszkająca w ciele jako świadek, nosiciel i użytkownik, nie jako sprawca czy autor uczynków, jest samym Panem, najwyższym Atmanem”⁴⁵.

W gandyzmie *atman* występuje jako „iskra prawdy” ukryta w sumieniu każdego człowieka, a nie w jego intelekcie, bo człowiek wedle Gandhiego, w swej najgłębszej istocie jest taki sam w każdej cywilizacji⁴⁶. Ta „iskra prawdy” w człowieku jest tożsama z prawdą kosmiczną, dlatego też Gandhi wyprowadza w dłuższej perspektywie koncepcję społeczeństwa bezpaństwowego, w którym życie społeczne stanie się tak doskonałe, że będzie toczyło się automatycznie i żadna reprezentacja nie będzie konieczna⁴⁷.

⁴² *The Collected Works of Mahatama Gandhi*, t. 22, s. 485; za: J. Justyński, *Państwo i prawo...*, *op.cit.*, s. 43.

⁴³ *Interview with Prof. Nirmal Kumar Bose*, „Modern Review”, październik 1935, cyt. za: J. Justyński, *Państwo i prawo...*, *op.cit.*, s. 57.

⁴⁴ J. Justyński, *Państwo i prawo...*, *op.cit.*, s. 60.

⁴⁵ E. Słuszkiewicz, *Państwo i społeczeństwo w dawnych Indiach*, Warszawa 1949, s. 341.

⁴⁶ Por. S. Tokarski, *Gandyzm a prawa człowieka*, *op.cit.*, s. 53.

⁴⁷ J. Justyński, *Państwo i prawo...*, *op.cit.*, s. 39.

Dla realizacji tego celu, który byłby ustanowieniem powszechnego szczęścia, zdaniem Gandhiego, konieczne jest powstanie federacji narodów, która musiałaby dysponować następującymi cechami⁴⁸: (1) jednostki i narody tworzące Federację powinny legitymować się postawą „przeważająco wolną od przemocy”; (2) wszystkie narody świata powinny być w pełni niezależne, imperializm i kolonializm muszą zostać konsekwentnie wyeliminowane; (3) wszystkie podziały na wielkie czy małe narody i państwa powinny być wyeliminowane i najmniejszy naród powinien cieszyć się takim znaczeniem jak największy, wszystkie narody powinny być reprezentowane w Federacji; (4) fundamentem działania Federacji powinno być powszechne rozbrojenie – aby tego dokonać, któryś z narodów powinien podjąć inicjatywę i dać światu przykład; (5) Federacja powinna być dobrowolnym związkiem państw opartym na założeniu, że każdy jej członek wykazuje gotowość poświęcenia się dla ogółu; (6) wszelkie konflikty między narodami powinny być usuwane na drodze pokojowej za pomocą metod wypracowanych w ramach kampanii *satjagrahy* (walki bez przemocy), zwłaszcza zaś negocjacji, mediacji i arbitrażu; (7) możliwe jest powołanie nielicznych oddziałów międzynarodowej policji po to, by w okresie przejściowym (do momentu, gdy zaniechanie gwałtu stanie się powszechną zasadą) utrzymać porządek; (8) konieczne jest podjęcie działalności na rzecz kulturalnego i ekonomicznego rozwoju wszystkich ludów zacofanych, gdyż rzeczywiste bezpieczeństwo i pokój mogą być zagwarantowane dopiero wówczas, gdy wyeliminowane zostaną rażące dysproporcje w rozwoju poszczególnych regionów świata.

Podsumowując filozofię gandyzmu, należy zgodzić się ze Stanisławem Tokarskim, gdy pisze:

„Postanie gandyjskie zrodziło się w wyniku zderzenia dwóch wielkich cywilizacji Wschodu i Zachodu, sytuując się wokół problematyki zagrożonego w owej konfrontacji człowieczeństwa. Mahatma Gandhi należy w ten sposób do grona prekursorów praw człowieka na gruncie współczesnej filozoficznej myśli pozaeuropejskiej i jest bodajże najważniejszą osobowością, jeśli chodzi o międzynarodowy wydzźwięk tej myśli”⁴⁹.

Z kolei badacz społeczeństwa indyjskiego Krzysztof Dębnicki odnotowuje:

„...nie ulega wątpliwości, że w Indiach bardzo powoli zachodzi wiele procesów podobnych do tych, które w początku europejskiego renesansu rozpoczęły

⁴⁸ *Ibidem*, s. 125.

⁴⁹ S. Tokarski, *Gandyzm...*, *op.cit.*, s. 48.

przekształcanie «społeczeństwa wspólnotowego» we «wspólnotę jednostek» (...); możliwy staje się indywidualny awans społeczny, podniesienie się prestiżu i znaczenia pojedynczej osoby jeszcze za jej życia”⁵⁰.

Niewątpliwie odpowiednia recepcja filozofii Gandhiego może zaowocować rozwojem idei praw człowieka w świecie hinduistycznym i poza nim⁵¹.

⁵⁰ K. Dębicki, *Konflikt i przemoc...*, *op.cit.*, s. 50.

⁵¹ Podkreślenia wymaga to, iż pośrednio Gandhi miał swój udział w zwyciężeniu rasizmu w USA. Laureat pokojowej Nagrody Nobla, pastor protestancki Martin Luther King, zastosował w praktyce koncepcję *satjagrahy*, czyli walki bez przemocy, przy próbach wprowadzenia reform społeczno-politycznych, które eliminowałyby przejawy rasizmu.

Rozdział 9

Problem idei praw człowieka w kulturach i religiach Afryki

9.1. Wpływ religii uniwersalistycznych na animizm

W pierwszej części książki została omówiona specyfika Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów¹. Niniejszy podrozdział ma pomóc w zrozumieniu, dlaczego wyżej wymieniony dokument silnie podkreśla znaczenie wspólnoty i tym samym, oprócz praw człowieka, wskazuje również na jego obowiązki. Uchwycenie „duchowości” Afryki jest niezwykle trudne, gdyż wiele przemawia za twierdzeniem, iż co do różnorodności wierzeń, tradycji etc. kontynent ten nie ma sobie równych. Afryka pozostaje konglomeratem państw o różnej przeszłości historycznej, różnych dominujących religiach i różnym poziomie rozwoju gospodarczego. Niewątpliwie utrudnia to dokonanie rzetelnej analizy naukowej.

Na kontynencie tym obserwuje się silne wpływy zarówno kultury zachodniej, jak i islamskiej. Na styku tych kultur dochodzi do najostrejszego starcia „przeszłości” i „przyszłości”, co komplikuje „teraźniejszość”. Dokonuje się próba zachowania tradycyjnej tożsamości plemion afrykańskich, a także próbuje się stworzyć nową afrykańską tożsamość, która według Huntingtona konstruuje się wokół Republiki Południowej Afryki². Wobec tych faktów, nie powinno dziwić, że kontynent afrykański cechuje niezwykle dynamika zmian politycznych.

Ogólnie rzecz ujmując, można powiedzieć, iż obecnie w Afryce dominują dwie zasadnicze religie o charakterze uniwersalistycznym:

¹ Patrz Część I, rozdział 4.6: *Prawa człowieka w Organizacji Jedności Afrykańskiej/Unii Afrykańskiej*.

² S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2001, s. 53.

chrześcijaństwo i islam. Nie zachowują one jednak na tym kontynencie swej „czystej postaci”, dlatego też powszechnie przyjęło się określać islam w Afryce – „czarnym islamem”³. „Chrześcijaństwu” w Afryce udało się uniknąć owego przymiotnika („czarny”), ale bez wątpienia na tym terenie różni się ono zasadniczo od swej europejskiej postaci⁴. Jak twierdzi Jan Vansina:

„schizmy uderzały zarówno w afrykańskie chrześcijaństwo, jak i nowe bractwa muzulmańskie, a potrzeba lokalnej autonomii jest podstawą zrozumienia szybkiego tempa rozwoju ruchów religijnych w tropikalnej Afryce”⁵.

Przyczyny takiego stanu należy upatrywać w ciągle „żywych” religiach plemiennych. To one w dużej mierze są odpowiedzialne za specyfikę Afryki i trudności aplikacji zachodnich recept na życie, w tym demokracji i praw człowieka. Część religii plemiennych przyswoiła sobie – modyfikując do własnych wierzeń – religijne koncepcje islamu i chrześcijaństwa. Ten fakt nie powinien jednakże zamazywać rzeczywistego obrazu Afryki, na terytorium której znaczna część religii plemiennych występuje w czystej postaci. Liczba wyznawców religii plemiennych w świecie, w tym w Afryce, jest niezwykle wielka⁶. Ze względu na pewne cechy wspólne religii plemiennych traktuje się je jako jedną „rodzinę” określaną mianem animizmu⁷.

Pojęcie animizmu ukuł Edward Burnett Taylor w pracy *Cywilizacja pierwotna*, wpisując ten termin w swoją teorię ewolucyjnego rozwoju religii jako początek i pierwsze jej stadium⁸. Tradycyjne religie

³ Zobacz A. Mrozek-Dumanowska, *Spoleczne funkcje czarnego islamu*, w: *Religie w procesie przemian w Afryce*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 11.

⁴ W Afryce mówi się o sektach chrześcijańskich, gdyż w wielu miejscach nastąpiło oderwanie się od Kościołów europejskich. Por. P. Curtin, *Afrykański opór i likwidacja europejskiego panowania w Afryce*, w: *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, red. P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, Gdańsk 2003, s. 698.

⁵ J. Vansina, *Zderzenie dwóch kultur: świadomość afrykańska w dobie kolonializmu*, w: *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, op.cit., s. 643.

⁶ Jak podaje M. Malherbe, w religie plemienne w czystej postaci bez „domieszki” innej religii wierzy na całym globie 100 mln osób, z czego 80% w Afryce, 18% w Azji, a reszta w Ameryce Łacińskiej i Oceanii. Zobacz: J. Malherbe, *Religie ludzkości*, op.cit., s. 23.

⁷ Por. E.B. Taylor, *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa 1986.

⁸ W świetle najnowszych badań naukowych odrzuca się teorię E.B. Taylora, twierdząc, iż animizm nie był początkową fazą rozwoju religii, a ludy pierwotne, mimo że nie znały pojęć „dusza” i „duch”, miały religie. Zobacz R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, op.cit., s. 303.

o charakterze animistycznym nigdy nie wymarły w Afryce, są tam ciągle obecne. Jak już zaznaczaliśmy, nawet rozpowszechnianie się chrześcijaństwa i islamu, a także ukształtowanie się państw narodowych w konsekwencji upadku kolonializmu w Afryce, nie zdołało wykorzenić animizmu ze świadomości znacznej części rdzennych mieszkańców Afryki⁹. Islamizacja zachodniej Afryki miała czysto zewnętrzną formę. Jak twierdzi Muhammad Watt, w tym czasie „ogólna koncepcja roli władcy pozostaje animistyczna, mimo formalnego przyjęcia islamu”¹⁰. Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego przyjmowano w ogóle zewnętrzne formy islamu, należy zgodzić się z tezą Anny Mrozek-Dumanowskiej, iż wiąże się to z kryzysem strukturalnym tradycyjnych społeczeństw afrykańskich¹¹. Wiele plemion afrykańskich, posiadających silne poczucie związku w oparciu o wspólnotę kulturalną, ale nieposiadających scentralizowanej władzy politycznej, w obliczu zagrożenia tej wspólnoty przyjmowało zasady islamu dla ugruntowania swej pozycji¹². Proces ten osiągnął apogeum w okresie kolonializmu, ponieważ europejskie wpływy w Afryce dążyły do osiągnięcia pełnej asymilacji z kulturą chrześcijańską, co przez wiele plemion postrzegane było jako zagrożenie własnej egzystencji. To tłumaczy prężny rozwój islamu w Afryce i uzyskiwanie przez niego przewagi nad chrześcijaństwem. Jak pisał w 1949 roku John Spencer Trimingham:

„Zachwianie poczucia bezpieczeństwa Afrykańczyków wskutek podważania strukturalnych form jedności etnicznej powoduje sięganie do islamu jako czynnika podbudowującego spójnię etniczną. W obrębie tego samego systemu, jakim jest islam, poza elementami podstawowymi każda grupa nowych wyznawców przyswaja sobie te elementy, które najbardziej harmonizują z ich obyczajami i własnym sposobem życia. Obyczaje pogańskie nabierają sankcji islamistycznych”¹³.

Widać to najwyraźniej na przykładzie Somalii zaliczanej dzisiaj do kraju islamistycznego, gdzie praktykuje się wyrzeźwienie kobiet¹⁴

⁹ Dalej będę używał określenia „rdzenni Afrykańczycy” w znaczeniu „wyznawcy religii animistycznych”.

¹⁰ M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, London 1961, s. 130, cyt. za: A. Mrozek-Dumanowska, *Spoteczne funkcje czarnego islamu*, op.cit., s. 19.

¹¹ Por. A. Mrozek-Dumanowska, *Spoteczne funkcje czarnego islamu*, op.cit., s. 21.

¹² *Ibidem*, s. 22.

¹³ J.S. Trimingham, *The Islam in the Sudan*, Oxford – London – New York – Toronto 1949, s. 107, cyt. za: A. Mrozek-Dumanowska, *Spoteczne funkcje czarnego islamu*, op.cit., s. 28.

¹⁴ Polega ono na wycięciu łechtaczki, małych warg sromowych i większości dużych warg sromowych, pozostała skóra jest zaszywana bardzo ciasno. Zabieg

(w zasadzie należy rzezać dzieci, gdyż rytuał ten dotyczy w dużej mierze dziewczynek pomiędzy 5. a 10. rokiem życia¹⁵). W zaprzestaniu tej praktyki nie pomógł również prawny zakaz wykonywania tego obrządku, wprowadzony w Somalii w roku 1947. Szacuje się, iż współcześnie 98% somalijskich kobiet przechodzi ten zabieg¹⁶. Ufundowany jest on na wierze, iż lechtaczka jest trująca i przynosi nieszczęście dziecku, które jej dotknie; bądź też wierzy się, że obrzezanie zwiększa płodność i przynosi wiele mocy uzdrowicielskich¹⁷. Obrzędy związane z kultywowaniem religii animistycznych stanowią poważny problem w dziedzinie przestrzegania szeroko pojętych praw człowieka. Stąd warto bliższej ukazać istotę religii animistycznych, by zrozumieć problemy wynikające z trudności przeszczerpienia zachodniej koncepcji praw człowieka i demokracji, rozumianych jako konsekwencja zdolności oddzielenia sfery *sacrum* i *profanum*.

9.2. Tradycyjna sprawiedliwość afrykańska jako wyraz kolektywnych praw człowieka

Wieloletni badacz zjawisk religijnych w Afryce, Stanisław Piłaszewicz, w pracy *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, wyróżnia sześć zasadniczych właściwości oddających typowo afrykańską koncepcję *sacrum*. Pozwala ona na uzewnętrznienie swoistych poglądów na naturę człowieka, społeczeństwa i całego wszechświata rdzennych Afrykańczyków. Koncepcja afrykańskiego *sacrum*, zaproponowana przez S. Piłaszewicza, tworzy w miarę zwarty system, który pozwala zrozumieć, na czym polega dla rdzennego Afrykańczyka sens życia i jakie jest jego znaczenie¹⁸. Bliższy wgląd we wspomnianą koncepcję ujawnia, iż jedynie dwie jej właściwości: (1) brak idei ekumenicznych i jednocześnie działalności

ten przeprowadzany jest najczęściej w wiosce przez starsze kobiety w bardzo niehigienicznych warunkach, co często prowadzi do powikłań i infekcji.

¹⁵ A. Sołoduha, *Somalia*, w: *Afrykański wygnaniec. Tożsamość a prawa człowieka*, red. J. Mantel-Niećko, Warszawa 1999, s. 215.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 216.

¹⁸ Zobacz S. Piłaszewicz, *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Warszawa 1992, s. 12-19.

misyjnej, (2) specyficznie rozumiany komunalny charakter wyznawanej religii, mają wpływ na pojmowanie praw jednostki¹⁹.

¹⁹ Cztery pozostałe właściwości koncepcji afrykańskiego *sacrum* to: (1) Teoria rzeczywistości, w której świat niewidzialny stanowi taką samą część rzeczywistości jak ten postrzegany, do tego stopnia, iż nadprzyrodzone siły, które towarzyszyły Afrykanom w codziennym życiu, same były częścią świata stworzonego i jako takie podlegały zarówno dobremu, jak i złemu wpływom, a nawet miały własne sprawy, interesy czy nawet osobowości. Oznacza to, że to, co duchowe, jest tak samo rzeczywiste jak byty materialne, przy czym te ostatnie są drugorzędne wobec tych pierwszych. Skutkuje to przyjęciem koncepcji człowieka, w którym pierwiastki duchowe dominują nad jego cielesną powłoką, co pozwala wierzyć Afrykańczykom, iż społeczność tworzą nie tylko żywi, ale również żywi-zmarli. (2) Politeizm. Może być rozumiany tylko i wyłącznie w sensie potocznym, jako wiara w więcej niż jednego boga, bo w definicyjnym ujęciu politeizm głosi, iż bóstwa w panteonie są od siebie niezależne i jedno z nich może być uznawane za naczelne, ale w żadnym wypadku za stwórcę innych bóstw. Tymczasem w tradycyjnych religiach afrykańskich pojawia się koncepcja Boga Najwyższego jako Stwórcy innych bóstw, człowieka i wszechświata. Traktuje się go przede wszystkim jako istotę duchową, rzadko bywa wyobrażany na podobieństwo jakiegoś bytu materialnego, za jego atrybuty uchodzą potęgę, sprawiedliwość, dobroć, wszechwiedza i wieczność. Jest odpowiedzialny za nagradzanie bądź karanie swych wiernych. Koncepcja Boga Najwyższego była właściwa głównie wszystkim wierzeniom zachodnioafrykańskim przed okresem kolonialnym; tak to opisuje P. Curtin: „wszystkie wierzenia zachodnioafrykańskie przed okresem kolonialnym były monoteistyczne w tym sensie, że uznawały stworzenie świata przez jednego boga; od chrześcijaństwa i islamu różniło ich nieuznawanie dalszego wpływu Stwórcy na świat, ani jego zaangażowania w moralnej walce Dobra przeciwko Złu; bóg po prostu ustawił scenę, a potem zajął pozycję obojętnego boga” (por. P. Curtin, *Afryka na północ od strefy leśnej w początkach ekspansji islamu*, w: *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, op.cit., s. 120). Wierzono, iż Bogu Najwyższemu podlegają mniejsze bóstwa i inne byty nadnaturalne. Ponadto to, co łączy wyznawców religii animistycznych, to fakt, że prawie wszystkiemu przypisują oni duszę, począwszy od roślin, poprzez zwierzęta i ludzi, a skończywszy na zjawiskach przyrodniczych, takich jak np. wschód czy zachód słońca. Jak pisze A. Le Roy: „człowiek nadając życie wszystkim ciałom, jak sam jest ożywiony, udzielił żyjącego ducha każdemu z nich; był to okres animizmu” (por. A. Le Roy, *Religie ludów pierwotnych*, Warszawa 1912, s. 43). (3) Religie animistyczne nie mają oblicza uniwersalistycznego – są etnocentryczne i rzadko oddziałują poza granicami własnej grupy etnicznej. Wiele grup etnicznych uznaje Boga za swego prarodziciela. Przykładowo u Zulusów z RPA był to Unkulunkulu, a u Szyluków z południowego Sudanu – Njikang (por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, op.cit., s. 13). (4) Religie animistyczne nie są religiami objawionymi, nie posiadają świętych ksiąg, a „intelektualnie” nie są dokładnie określone doktryną. Charakterystyczną cechą tych religii jest sposób wykonywania kultu religijnego, mającego na celu wspólne przebywanie i obcowanie z bogami. W głównej mierze sprowadza się on do wprowadzania się w „stany hipnotyczne”. Wyróżnia się dwie metody takiego religijnego kultu (obrzędy w rodzaju wywoływania deszczu czy oddalenia epidemii zawierają zarówno elementy religijne, jak i magiczne). Pierwszy zwany jest „szamańskim”, gdyż to szaman idzie szukać bogów tam, gdzie oni przebywają,

Charakterystyczny dla religii animistycznych jest fakt, że nie głoszą idei ekumenicznych. Ich wyznawcy nie prowadzą działalności misyjnej, nie próbują siłą argumentacji rozpowszechniać swych wierzeń u innych ludzi, chociażby u sąsiedniej grupy etnicznej. Jednakże, jak twierdzi S. Piłaszewicz, nie jest to równoznaczne z tym, iż religie te wykluczają się i że idee religijne nie mogą się przenikać²⁰. Cechuje je bowiem duża tolerancja religijna, dzięki której idee religijne przenikają spontanicznie do innej grupy etnicznej. Z kolei brak działalności misyjnej wynika głównie z faktu, iż wyznawcy danej religii plemiennych nie mogą udostępniać swych tajemnic osobom obcym czy profanom. Spontaniczność przenikania się religii plemiennych dokonuje się w sposób naturalny: wskutek migracji, małżeństw międzyetnicznych, kontaktów podczas wojen czy współpracy handlowej. Właściwość ta (brak idei ekumenicznych i jednocześnie działalności misyjnej) są konsekwencją wspólnotowego (komunalnego) charakteru afrykańskich religii plemiennych: są one bardziej sprawą plemienia, klanu czy rodziny niż indywidualnego człowieka²¹. Plemię traktowane jest jako rodzina i z tego względu ma ono w Afryce cały czas większe znaczenie aniżeli państwo. Ten stan rzeczy jest uwarunkowany dominującym w tym kręgu kulturowym przekonaniem, iż to rodzina zapoczątkowała kulturę, a ta nadała jej niepodważalny status wartości. Sprawiedliwość lansowana przez państwo ma dla rdzennych Afrykańczyków drugorzędne znaczenie, bowiem wielu z nich żywi silną wiarę w reinkarnację jako formę realizowania się pośmiertnej sprawiedliwości. W tym sensie religie afrykańskie są bardzo podobne do hinduizmu z okresu braminizmu.

Obie te właściwości (brak idei ekumenicznych i jednocześnie działalności misyjnej oraz tak specyficznie rozumiany komunalny charakter wyznawanej religii) miały znaczący wpływ na ukształtowanie się wzajemnej relacji jednostki i wspólnoty (w tym relacji jednostki i władzy tej wspólnoty), co unaocznia sposób pojmowania sprawiedliwości w tradycyjnych społecznościach afrykańskich. Piśze o tym Jim Consedine:

wprowadzając się w stan katalepsji. Drugi polega na tym, iż śmiertelnicy sami odwołują się do bogów za pośrednictwem czarownika, który wzywa boga, a on objawia się w jednej z obecnych osób, która natychmiast wpada w trans. To powoduje, iż w Afryce trudno jest oddzielić magię od religii.

²⁰ *Ibidem*, s. 14.

²¹ *Ibidem*.

„Niekiedy cała władza znajdowała się w rękach wodza, czasem powierzano ją radzie starzyzny plemiennej, a kiedy indziej należała do całej społeczności. Bez względu na formę, przywrócenie harmonii w rodzinach i plemionach było zawsze celem ostatecznym, podczas gdy ukaranie winowajcy miało znaczenie drugorzędne. (...) Przestrzeganie prawa koncentrowało się raczej na obronie niewinnych i przywróceniu równowagi niż na karaniu winnych. Tradycyjnym elementem społeczeństwa afrykańskiego była grupa, nie jednostka. W razie popełnienia przestępstwa ważniejsze było zadośćuczynienie dla rodziny ofiary niż ukaranie sprawcy lub oskarżonego. (...) Procesy sądowe były sprawą całej wspólnoty; głównym ich celem było pojednanie zwaśnionych stron i przywrócenie harmonijnych relacji wewnątrz wspólnoty”²².

Tradycyjne systemy prawne Afryki, twierdzi Basil Davidson, dążyły do zawstydzenia przestępcy, a następnie przyjęcia go znów do wspólnoty, gdy ta zademonstrowała już swoje obrzydzenie i wstręt²³. A zatem, jak zauważa wspomniany autor, tradycyjne sądy afrykańskie z reguły unikały, jeśli to tylko było możliwe, wyłączenia sprawcy przestępstwa ze wspólnoty lub jego marginalizacji w grupie jemu podobnych lub społecznie odrzuconych²⁴. Można zatem powiedzieć, że w tradycyjnych społecznościach afrykańskich występuje godnościowe podejście władz plemiennych do podejrzanego czy też sprawcy przestępstwa. Jednakże to „godnościowe podejście” do tej grupy osób nie ma charakteru indywidualnego, tylko społeczny, gdyż sam proces sądowy zmierzał do przywrócenia równowagi we wspólnocie przez powrót do stanu pierwotnego, pojednanie i rekompensatę²⁵, a nie do samego faktu ukarania jednostki. Albie Sachs w pracy *Justice in South Africa* w następujący sposób opisuje istotę wymiaru sprawiedliwości w tradycyjnym społeczeństwie afrykańskim:

„Co się tyczy wymiaru sprawiedliwości, to w tradycyjnym społeczeństwie afrykańskim każdy człowiek był adwokatem, zarówno własnym, jak i swojego sąsiada, ponieważ sprawa sądowa angażowała całą wspólnotę i wszyscy mężczyźni z danego terenu mogli brać udział w debacie sądowej. Kobiety zwykle uczestniczyły w procesach najwyżej w charakterze świadków, ale między mężczyznami nie było wyraźnego podziału funkcji. Koncepcja profesjonalnych sędziów, postępujących według sformalizowanych reguł jako części wyspecjalizowanej i bezstronnej administracji, była obca prawoznawstwu

²² J. Consedine, *Sprawiedliwość naprawcza. Przywrócenie ładu społecznego*, Warszawa 2004, s. 193.

²³ B. Dawidson, *The Africans*, Longmans Green and Co, London and Harlow 1969, cyt. za: J. Consedine, *Sprawiedliwość naprawcza...*, *op.cit.*, s. 194.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ M. Brogen, C. Shearing, *Policing for a New South Africa*, Routledge, London 1993, cyt. za: J. Consedine, *Sprawiedliwość naprawcza...*, *op.cit.*, s. 194.

afrykańskiemu, podobnie jak pomysł zatrudnienia kogoś ze względu na jego talent do argumentowania i bronięcia sprawy. Kiedy pozasądowe próby rozwiązania konfliktu kończyły się niczym, argumenty mogły zostać poddane osądowi wodza, którego słowo było prawem. Ale wódz zwykle był rzecznikiem swoich doradców, którzy starali się utrzymać i wzmocnić ustanowione normy plemienia. W tym kontekście wódz był oceniany nie na podstawie strachu, jaki wzbudzał, ani wspaniałomyślności, jaką mógł okazać, ale na podstawie swej umiejętności wyrażania sensu sprawiedliwości stosunkowo jednorodnej wspólnoty (podkr. autora), co wymagało od niego stosowania powszechnie akceptowanych reguł i precedensów do poszczególnych spraw w odpowiedni sposób. Jego autorytet nie wywodził się z kontroli nad siłami zbrojnymi czy miejsca wśród wykształconej biurokracji, lecz z jego pozycji lidera i reprezentanta wspólnoty²⁶.

Afrykańska tradycyjna sprawiedliwość jest wyrazem kolektywnych praw człowieka w tym sensie, że koncentruje się na przywróceniu jedności wspólnoty i zadośćuczynienia pokrzywdzonym. Nie koncentruje się przy tym wyłącznie na odwecie i karze, co, jak twierdzi znawca przedmiotu J. Consedine, jest dziedzictwem rzymsko-holendersko-angielskiego systemu prawa²⁷.

9.3. Wpływ kolonializmu na tradycyjne afrykańskie społeczności

Ghański badacz wierzeń afrykańskich Kofi Asare Opoku wyraził słuszny pogląd, że w tradycyjnej Afryce religia jest życiem, a życie religią²⁸. Kolonializm próbował to zmienić, wprowadzając m.in. europejską organizację polityczną, czy to według wzorów kapitalistycznych, czy też socjalistycznych²⁹. Przyczynił się do uformowania afrykańskich państw narodowych. Wszelako koncepcja narodu afrykańskiego nie stanowi odbicia koncepcji narodu w rozumieniu europejskim, powstałego wokół wspólnie wyznawanych wartości. Jak słusznie zauważa Philip Curtin:

²⁶ A. Sachs, *Justice in South Africa*, Chatto Heinemann for Sussex University Press, London 1973, cyt. za: J. Consedine, *Sprawiedliwość naprawcza...*, *op.cit.*, s. 193.

²⁷ J. Consedine, *Sprawiedliwość naprawcza...*, *op.cit.*, s. 202.

²⁸ K. Asare Opoku, w: *West African Traditional Religion*, Jurong 1978, s. 1, cyt. za: S. Piłaszewicz, *Religie Afryki...*, *op.cit.*, s. 9.

²⁹ M. Szupejko, *Prawa człowieka w kontekście konfliktów etnicznych w Afryce*, w: *Uniwersalizm praw człowieka...*, *op.cit.*, s. 211.

„Wykształcona na zachodnich wzorcach afrykańska elita, która zapoczątkowała głoszenie ideologii narodowej (żądanie lepszego traktowania ludności afrykańskiej przez kolonizatorów – przyp. autora), utożsamiała się ze wspólnym doświadczeniem wszystkich Afrykanów (głównie upodleniem i „zabranie” godności afrykańskiej ludności przez kolonizatorów poprzez propagowanie i uprawianie niewolnictwa – przyp. autora), a nie określonej grupy etnicznej”³⁰.

Zatem afrykańskie państwa narodowe nie uformowały się w oparciu o „pozytywne wartości”, ale w oparciu o negatywne odczucia. Jednakże te negatywne odczucia wynikały z wartości wyznawanych przez „świat zachodni”, takich jak np. godność człowieka. Kolonializm wraz z rozpoczęciem rozpowszechniania się zasad religii monoteistycznych (chrześcijaństwo, islam) można potraktować jako jeden ze znaczących momentów przyśpieszenia procesów globalizacyjnych. Trafnie ten proces ujmuje A. Mrozek-Dumanowska:

„Przyjmowaniu zasad religii monoteistycznych (chrześcijaństwo, islam) sprzyjał nie tylko fakt, że były to religie uniwersalistyczne o znacznie szerszym zasięgu niż wierzenia tradycyjne, ale także fakt, że zasięg i tempo przeobrażeń społecznych nie stwarzały szansy wykształcenia systemów wartości, które byłyby w stanie zastąpić wierzenia tradycyjne”³¹.

Ta sytuacja tłumaczy wojny domowe w Afryce, gdyż w istocie są to wojny plemienne (np. wojna pomiędzy Hutu i Tutsi), bo w państwach afrykańskich nie wykształciło się powszechne poczucie narodowości jako wspólnoty wartości. W tym kontekście rodzi się pytanie o sens i znaczenie prawa ludów do samostanowienia, którego uznania i poszanowania domagają się przez społeczność międzynarodową państwa afrykańskie. Czy domagając się prawa do samostanowienia ludów, plemiona afrykańskie chcą się jedynie uchronić przed interwencją z „zewnątrz”, gdy dojdzie do walki pomiędzy plemionami, by móc dokonywać swobodnej eksterminacji, czy też rzeczywiście chcą skorzystać z tego prawa w rozumieniu przypisywanym temu prawu przez prawo międzynarodowe, czyli wziąć swój los we własne ręce i być za niego odpowiedzialnym oraz pokojowo współżyć ze sobą?

Za pierwszym wariantem przemawia konflikt rozgrywający się pomiędzy Hutu i Tutsi w Ruandzie, a także fakt, że konwencja

³⁰ Por. P. Curtin, *Afrykański opór i likwidacja europejskiego panowania w Afryce*, *op.cit.*, s. 698.

³¹ A. Mrozek-Dumanowska, *Przedmowa*, w: *Religie w procesie przemian w Afryce*, *op.cit.*, s. 6.

o zakazie ludobójstwa nie została ratyfikowana przez znaczną część państw afrykańskich: Angolę, Botswanę, Kamerun, Republikę Afryki Środkowej, Czad, Kongo, Gwineę, Gwineę Równikową, Gwineę-Bissau, Erytreę, Kenię, Madagaskar, Malawi, Mauretanię, Niger, Nigerię, Sierra Leone, Somalię, Sudan, Zambię. Za drugim wariantem przemawia przekształcenie się OJA w Unię Afrykańską. O ile OJA powstała w konsekwencji negatywnych aspektów kolonializmu, o tyle Unia Afrykańska budowana jest na podstawie wartości pozytywnych, podkreślających wspólnotowość ludów afrykańskich (niemałą rolę odgrywa w tym procesie świadomość idei praw człowieka).

Uzasadnienie dla nieprzezwyciężania praw człowieka zawartych w AKPCL trudno znaleźć w konstytucjach większości państw afrykańskich³². Te akty normatywne w swym brzmieniu i strukturze wzorowane były na standardach zachodnich. Nie kwestionuje się w nich tego, że wszyscy ludzie są równi i powinni posiadać takie same prawa bez względu na kolor skóry, rasę, etniczność, płeć, religię, światopogląd, miejsce urodzenia czy status majątkowy. Należy podkreślić, iż większość konstytucji państw afrykańskich jest stosunkowo świeżej daty, np. konstytucja Etiopii pochodzi z 1994 r., Kamerunu z 1996 r., Sudanu z 1999 r.³³ Obecnie obserwowana w państwach afrykańskich tendencja do uzupełniania i poprawiania swych aktów prawnych o dziedzinę praw człowieka (zwłaszcza o zakaz dyskryminacji negatywnej) daje nadzieję na ustabilizowanie się sytuacji na tym kontynencie³⁴.

Praktycznie prawo zwyczajowe i religijne, a nie prawo stanowione, jest odpowiedzialne za liczne przypadki jawnego łamania w państwach afrykańskich praw człowieka, nawet tych zawartych

³² Warto zapoznać się z książką Grażyny Michałowskiej *Problemy ochrony praw człowieka w Afryce*, Warszawa 2008; przedstawia ona rzetelną analizę socjologiczno-politologiczną tytułowej kwestii.

³³ Więcej danych na ten temat znajduje się w zbiorowej pracy: *Stosunki międzynarodowe w Afryce*, J.J. Milewski, W. Lizak (red.), Warszawa 2002.

³⁴ Na przykład w Etiopii kodeks cywilny z 1960 roku nakazywał traktować kobiety jak osoby niedojrzałe lub upośledzone umysłowo, w 2000 roku przyjęto nowy kodeks rodzinny, który zrównuje wiek kobiet i mężczyzn uprawniający do małżeństwa, wyraźnie stawia cywilne prawo stanowione nad prawo zwyczajowe i religijne, m.in. pozwalając na wspólny zarząd dorobkiem małżeńskim w wypadku rozwodu lub separacji, co nie jest do pomyślenia na mocy tamtejszego prawa religijnego. W Ghanie w 1998 roku parlament zmienił kodeks karny, pochodzący z 1960 roku, wprowadzając ograniczoną gwarancję praw kobiet i dzieci, m.in. po to, by zlikwidować seksualne wykorzystywanie dzieci.

w AKPCL³⁵. Nie można również odmówić racji Jim Consedine, gdy twierdzi, że wykonywanie kary uwłaczające godności ludzkiej na przykład przez chłostę czy też różnego rodzaju egzekucje przez ponad 400 lat było plamą na honorze całej cywilizacji, a nie tylko Afryki³⁶.

³⁵ W Sudanie porywanie kobiet i zamienianie ich w niewolnice stanowi część tradycyjnego prawa wojennego. Kobiety wedle tego prawa mogą stanowić łup wojenny, co oznacza, że traktowane są przedmiotowo, a nie podmiotowo.

³⁶ Por. J. Consedine, *Sprawiedliwość naprawcza...*, *op.cit.*, s. 202.

Rozdział 10

Idea praw człowieka a relatywizm kulturowy

10.1. Relatywizm kulturowy a relatywizm etyczny

Relatywizm kulturowy zakłada, że kultury są nieporównywalne oraz że nie można, i nawet nie powinno się, ich zestawiać czy nawet porównywać w celu ich wartościowania. Wskazuje się, że są one obiektywne w tym sensie, że obyczaje i zwyczaje danej kultury w odniesieniu do innej kultury nie są ani gorsze, ani lepsze, po prostu są, i jako takie należy je badać, a nie dokonywać ocen z perspektywy własnego systemu wartości¹. W tym duchu wypowiada się Samuel Huntington w książce *Zderzenie cywilizacji*. Podziela on pogląd, że wiara w uniwersalność kultury Zachodu musi prowadzić do cywilizacyjnej wojny, gdyż wiara ta ma charakter imperialistyczny. Pisze o tym tak:

„W sensie normatywnym wiara w uniwersalność Zachodu zakłada, iż cały świat powinien przyjąć zachodnie wartości, instytucje i zwyczaje, bo są one wyrazem najwyższych, najbardziej oświeconych, liberalnych, racjonalnych, nowoczesnych i najbardziej cywilizacyjnych osiągnięć kultury (...). Zachodni uniwersalizm jest niebezpieczny dla świata, może bowiem doprowadzić do wielkiej międzykulturowej wojny między państwami – ośrodkami cywilizacji”².

Jego zdaniem przekonanie o uniwersalności zachodniej kultury ma trzy zasadnicze wady: jest fałszywe, niemoralne i niebezpieczne³.

Relatywizm kulturowy jako metodologia badawcza stara się doprowadzić do wykluczenia postaw etnocentrycznych, czyli takich

¹ Por. A.L. Kröeber, *Istota kultury*, Warszawa 1989, s. 331.

² S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, op.cit., s. 477-478.

³ *Ibidem*, s. 477.

postaw, które badają daną kulturę w przekonaniu o wyższości własnej kultury zarówno pod kątem rozwoju duchowego, moralnego, społecznego, jak i prawnego.

Zgodnie z przyjętą metodą badawczą, zakładającą równość i niesprowadzalność kultur do siebie, kultura ma być badana jedynie w kontekście własnej struktury i własnych wartości. Jest to zatem stanowisko odrzucające myśl o istnieniu obiektywnych, ostatecznych oraz fundamentalnych twierdzeń o świecie, które mają charakter powszechnie obowiązujący⁴. W zgodzie z relatywizmem kulturowym nie można przyjąć, iż istnieje uniwersalna moralność, gdyż dobro i zło uchodzą za wartości względne i są aprobowane jako powszechne jedynie w kręgu danej kultury. Konsekwentnie zatem przyjęcie stanowiska relatywizmu kulturowego determinuje przyjęcie stanowiska relatywizmu etycznego. Zakłada ono, że ludzie różnych kultur uznają zespół nie tych samych, lecz różnych norm moralnych⁵. Zaprezentowany powyżej punkt widzenia jest w naszej ocenie kontrowersyjny. Śmiemy twierdzić, że przyjęcie pewnych założeń relatywizmu kulturowego nie oznacza konieczności przyjęcia relatywizmu etycznego. Za arbitralną tezę o konieczności odrzucenia uniwersalnych wartości, a tym samym uniwersalnej moralności, nie przemawiają wystarczająco przekonująco ani osiągnięcia nauki, ani argumenty czysto rozumowe, nie jest też ona zgodna z aprobowanym przez ludzi kanonem wartości. W świetle powyższego stwierdzenia warto przywołać piękną argumentację na rzecz istnienia uniwersalnych wartości, którą podał chiński myśliciel Mencjusz:

„Gdy mówię, że każdy człowiek ma taki umysł, że nie może znieść cierpienia innych, to to, co mam na myśli, mogę zilustrować tak: Gdy ktoś nagle spostrzeże dziecko wpadające do studni, to każdy w tej sytuacji odczuwa trwożę i niepokój. I nie dlatego, że liczy na przyjaźń rodziców dziecka, nie po to, by szukać nagrody u sąsiadów i przyjaciół, i nie z powodu tego, że nie lubi, by miano o nim złe mniemanie. W każdym z tych przypadków widzimy, że człowiek bez współczucia nie jest człowiekiem. Człowiek bez wstydu i dezaprobaty nie jest człowiekiem. Człowiek bez umiejętności rozróżniania dobra i zła nie jest człowiekiem. Człowiek bez poczucia godności i szacunku nie jest człowiekiem. Współczucie jest początkiem humanitarności (ren), poczucie wstydu i dezaprobaty jest początkiem sprawiedliwości (yi), poczucie

⁴ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii antycznej*, Wrocław 1997, s. 52.

⁵ I. Lazari-Pawłowska, *O rodzajach relatywizmu etycznego*, „Studia Filozoficzne” 1965, nr 4-5.

*godności i szacunku jest początkiem obyczaju (li), a umiejętność rozróżniania dobra od zła jest początkiem mądrości (zhi). Człowiek ma te Cztery Początki, tak jak posiada cztery kończyny. Mieć je i mówić, że nie można ich rozwijać, to niszczyć siebie samego (...)*⁶.

Przykład przywołany przez Mencjusza oddaje nasze wspólnie podzielane przekonanie, że dziecko nie powinno być pozbawione opieki dorosłych, a tym samym na obserwatorów opisanego zdarzenia nałożona jest powinność udzielenia dziecku pomocy. Ponadto, bez względu na różnice kulturowe, przykład ów rodzi pytanie: Gdzie byli rodzice i co w tym czasie robili? Kto był odpowiedzialny za zabezpieczenie studni: rodzice, budowniczy czy odpowiednie władze miejskie? Różnice kulturowe mogą przekładać się jedynie na różnorodność rozłożenia odpowiedzialności i różnorodność sankcji⁷.

Powszechnie sądzi się, że przyjęcie postawy relatywizmu etycznego jest przyjęciem tolerancyjnej postawy wobec innych kultur, bo w ten sposób nie narzuca się im własnego rozumienia dobra i zła czy innych wartości etycznych: sprawiedliwości, równości, pokoju społecznego itd. Takie rozumowanie obarczone jest błędem logicznym, bowiem wynika z niego, że pożądaną wartością mającą status wartości powszechnej, uniwersalnej jest tolerancja. Należy zatem sformułować pytanie: czy przyjęcie tolerancji jako wartości powszechnej, uniwersalnej nie pociąga za sobą konieczności przyjęcia innych wartości, takich jak np. powstrzymanie się od użycia przemocy szeroko rozumianej zarówno fizycznej, psychicznej, jak i symbolicznej. Jeśli tak, to znaczy, że odwołujemy się do obiektywnego porządku uniwersalnej moralności. Zauważył to Michael Freeman, pisząc, że kulturowym relatywistom trudno jest uniknąć pokusy wywodzenia relatywizmu z zasad uniwersalnych, co wyjaśnia, dlaczego kulturowy relatywizm jawi się jako atrakcyjny, choć w rzeczywistości nie ma sensu⁸. M. Freeman uzasadnia przekonująco, iż zakładane przez relatywizm kulturowy dwie zasady są z nim sprzeczne, gdyż *de facto* są zasadami uniwersalnymi, a mianowicie, że: (1) każdy ma takie samo prawo do szacunku; (2) szacunek wobec osoby zakłada szacunek wobec kultury tej osoby, ponieważ to kultura, przynajmniej po części, tworzy osobistą tożsamość⁹.

⁶ Meng-zi, 2A: 6, cyt. za: I.A. Wójcik, *Wolność i władza...*, *op.cit.*, s. 46-47.

⁷ Por. K. Przybyszewski, *Uniwersalność praw człowieka...*, *op.cit.*, s. 31-46.

⁸ M. Freeman, *Prawa człowieka*, *op.cit.*, s. 131.

⁹ *Ibidem*.

Konkluzją powyższych wywodów jest teza, iż postawa relatywizmu kulturowego jest uzasadniona tylko tym, że na danym etapie rozwoju człowiek nie jest w stanie rozpoznać uniwersalnej moralności. Nie oznacza to wszakże, że moralność uniwersalna nie istnieje. Relatywizm kulturowy może korespondować z relatywizmem poznawczym, ale już nie z etycznym.

10.2. Problem uniwersalności praw człowieka

Wśród wielu myślicieli panuje przekonanie, iż uniwersalność praw człowieka to czysta fikcja, stworzona przez „kulturę zachodnią” dla realizacji swych partykularnych interesów. Przeciwno uniwersalności praw człowieka, jak i cywilizacji rozumianej jako powszechna racjonalizacja życia ludzkiego, opowiada się amerykański filozof Richard Rorty, który odrzuca istnienie wspólnej natury ludzkiej¹⁰. W swych licznych esejach próbuje Rorty „wyzwolić moralność z objęcia rozumu i oddać ją w objęcia uczuć”:

„Postęp moralny jest kwestią coraz rozleglejszej empatii, a nie wznoszenia się ponad uczciwość ku racjonalności; nie jest kwestią odwoływania się ponad uczciwość ku racjonalności; nie jest też kwestią odwoływania się od niższego, przekupnego trybunału lokalnego do wysokiego sądu, w którym obowiązuje prawo ahisteryczne, nielokalne i ponadkulturowe”¹¹.

I dalej pisze:

„Oczywiście są one (prawa człowieka – przyp. autora) wytworami społecznymi, czyli są intencjonalnymi przedmiotami”¹².

A zatem R. Rorty twierdzi, iż nie istnieją transcendentne wobec bytu kulturowego uniwersalne wartości. Podobne stanowisko zajmuje Alasdair MacIntyre, który głosi, że prawa człowieka to puste fikcje.

Perturbacje związane z wypracowaniem wspólnej dla całego rodu ludzkiego koncepcji praw człowieka, realizującej w pełni ideę uniwersalności praw człowieka, wynikają głównie z problematyczności

¹⁰ Zobacz. R. Rorty, *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, w: *Human Rights*, red. S. Hurley, S. Shote, Basic Books, New York 1993, za: M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994, s. 96-105; a także R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, Warszawa 1998, s. 214.

¹¹ R. Rorty, *Etyka bez powszechnych powinności*, „Etyka” 1998, nr 31, s. 19.

¹² *Ibidem*, s. 22.

kontekstu ich uzasadniania. Jak zauważa M. Freeman, podstawowy problem filozoficzny dotyczący praw człowieka to pytanie, w jaki sposób mogą one być uzasadniane, jeśli nie wywodzą się ani z przepisów prawa stanowionego, ani z przekonań opartych na sądach popartych naukowo¹³. O ile R. Rorty i A. MacIntyre nie żywią przekonania o istnieniu uniwersalnych praw człowieka, o tyle Ronald Dworkin stara się bronić idei praw człowieka, głosząc, że trudności związane z udowodnieniem istnienia praw człowieka nie mogą prowadzić do ostatecznego wniosku, że takich praw nie ma. Stanowisko to wydaje się w pewnej mierze przekonujące, jeśli uzmysłowimy sobie, że na pewnym etapie historii ludzkości trudno było udowodnić, że Ziemia krąży wokół Słońca, a nie odwrotnie. Z faktu, iż ówczesna myśl ludzka nie potrafiła tego stanu rzeczy dowieść, nie wynikało wcale, że to Słońce krąży wokół Ziemi. Podobnie przekonanie o partykularystycznym pochodzeniu praw człowieka nie może stanowić poważnego argumentu zaprzeczającego ich uniwersalności¹⁴.

Zasadniczy argument podnoszony przez przeciwników uznania uniwersalności praw człowieka polega na wskazaniu istnienia heterogeniczności ich ontologii. Zdaniem Adama Chmielewskiego status ontologiczny praw człowieka¹⁵ ufundowany jest na: „naturze” wszechświata i człowieka, decyzji Bożej, rozumie człowieka, pojęciu człowieka.

Niewątpliwie wywodzenie statusu ontologicznego praw człowieka jest ściśle skorelowane z podłożem kulturowym, w obrębie którego dochodzi do dookreślenia czy też doprecyzowania, czym *de facto* one są¹⁶. Nie ma obecnie kultury, która w sposób kategoriyczny odrzucałaby, jako taką, ideę praw człowieka. Należy w tym miejscu poczynić istotne zastrzeżenie: każda z istniejących kultur dokonuje asymilacji idei praw człowieka do własnych warunków, tworząc w ten sposób odmienne koncepcje praw człowieka. Państwa z niektórych regionów świata, a zwłaszcza ze znacznej części Azji, otwarcie negują uznanie „powszechnego systemu ochrony praw człowieka”,

¹³ M. Freeman, *Prawa człowieka, op.cit.*, s. 18.

¹⁴ W. Sadurski, *Nietolerancja, paternalizm i uniwersalizm*, w: *Studia z filozofii prawa*, t. 2, red. J. Stelmach, Kraków 2003, s. 165.

¹⁵ A. Chmielewski, *Spółczesność otwarta czy wspólnota*, Wrocław 2001, s. 137.

¹⁶ W tradycji myśli liberalnej prawa człowieka wywodzone są z prawa naturalnego jako wyższego porządku moralnego; na jego podstawie formułuje się prawo państwowe, które miałyby ograniczać władzę państwa. Mentorem takiego ujęcia był John Locke, który takie prawa, jak: prawo do życia, wolności i własności wywodził bezpośrednio z prawa naturalnego.

traktując go jako sprzeczny z własnymi wartościami. Część państw azjatyckich (jak np. Iran) sprzeciwia się obowiązywaniu „powszechnego systemu ochrony praw człowieka”, twierdząc, że opiera się on na etyce europejsko-chrześcijańskiej odwołującej się do osoby, podczas gdy w kulturze azjatyckiej rację bytu ma etyka odwołująca się do wspólnoty¹⁷. W tym regionie próbuje się stworzyć własny system ochrony praw człowieka, ale dotychczas podejmowane próby nie przynoszą większego efektu, bowiem na przeszkodzie stoją spore rozbieżności między państwami azjatyckimi w pojmowaniu „etyki wspólnotowej”. Na przykład, przywódca Singapuru Lee Kuan Yew z tego powodu dokonuje rozróżnienia na Azję Wschodnią i Azję Południowo-Wschodnią:

„Przez Azję Wschodnią rozumiem Koreę, Japonię, Chiny i Wietnam, które odróżniam od Azji Południowo-Wschodniej, gdzie kultura stanowi mieszankę wartości chińskich i indyjskich, chociaż tym ostatnim i tak jest bliżej do wschodnioazjatyckich niż do zachodnich”¹⁸.

Jednakże fakt istnienia tych rozbieżności nie może tłumaczyć braku azjatyckiego, regionalnego systemu praw człowieka. Zapomina się często, iż nawet w tzw. kulturze zachodniej, do której powszechnie zalicza się Europę, Amerykę Północną i Amerykę Łacińską¹⁹, tak naprawdę nie obowiązuje jedna i ta sama etyka, nie ma tym samym jednorodnej koncepcji praw człowieka. Pomimo tych przeszkód, w oparciu o „powszechny system ochrony praw człowieka” (a zwłaszcza w oparciu o PDPCz) możliwe było zbudowanie wielu regionalnych systemów ochrony praw człowieka (część z nich została zaprezentowana w poprzedniej części książki), które uwzględniają etyczną specyfikę danego regionu.

Kultura zachodnia to nic innego jak związek konkretnych subiektywnych kultur dążących do realizacji wspólnych wartości i celów mniej lub bardziej wywodzących się z religijnego dziedzictwa chrześcijaństwa i świeckiego dziedzictwa oświecenia. Zarówno chrześcijaństwo, jak i oświecenie nie miały jednorodnego charakteru. Jak zauważył Alfred Weber, światowe chrześcijaństwo to zbiór wielu różnych religii związanych *de facto* z wieloma różnymi

¹⁷ O. Gablentz, *Integracja europejska-polityczne reformy na rzecz pokoju*, w: *Euro-pa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1999, s. 67.

¹⁸ Lee Kuan Yew powiedział to, udzielając Fareedowi Zakarii wywiadu noszącego tytuł *Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew*, który został opublikowany w „Foreign Affairs” 1994, nr 73 (March/April), s. 113, cyt. za: A. Sen, *Rozwój i wolność, op.cit.*, s. 249.

¹⁹ Por. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji, op.cit.*, s. 51.

kulturami²⁰. Chrześcijaństwo, zdaniem Ronalda Prestona, dzieli się na pięć wielkich tradycji konfesyjnych, z których każda osiągnęła pewną stabilność i ma własny rys doktrynalny i etyczny²¹: (1) prawosławie, zwłaszcza w Europie Wschodniej i Rosji, (2) rzymski katolicyzm, jak dotąd najliczniejszy, (3) luteranizm, (4) kalwinizm, czyli kościół reformowany, występujący w świecie anglojęzycznym pod postacią presbiterianizmu, kongregacjonalizmu i baptyzmu, (5) anglikanizm. Podobnie rzecz ma się z oświeceniem, stąd też w literaturze przedmiotu mówi się o oświeceniu: francuskim, brytyjskim, niemieckim czy polskim etc.²²

Dlatego niektórzy badacze problematyki praw człowieka, jak na przykład Yves Madiot, twierdzą, że uniwersalna koncepcja praw człowieka wyłoniła się nie tyle z dorobku chrześcijaństwa, co z *idei prawa naturalnego w formie uniwersalizmu indywidualistycznego i liberalnego*, która zawiera cztery charakterystyczne elementy: (1) przyznaje się jednostce priorytet wobec społeczeństwa i władzy państwowej; (2) uznaje się, że jednostce przysługuje prawo do sprzeciwu wobec państwa; (3) akceptuje się równość jednostek wobec prawa; (4) cechą uniwersalizmu indywidualistycznego i liberalnego jest jego siła, która wyraża się w tym, że jest on zdolny przywracać jednostkom i społeczeństwom wolność, która została zanegowana przez systemy totalitarne²³.

W naszym przekonaniu problem uniwersalności praw człowieka to nie problem uniwersalizmu liberalnego i indywidualistycznego, ale przede wszystkim problem powszechności i wspólnoty wartości oraz norm. Zdaniem Alana Johna Mitchella Milne'a prawa człowieka muszą być rozumiane jako uniwersalne prawa moralne po prostu dlatego, że przysługują one wszystkim ludziom²⁴. Ten pogląd bywa szeroko kontestowany; na polskim gruncie czynią to Paweł Bała i Adam Wielomski w pracy *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*. Autorzy powyższej rozprawy zajmują stanowisko, iż prawa człowieka to ideologia

²⁰ A. Weber, *Fundamentals of Culture-Sociology*, New York 1939, za: *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, t. 2, red. T. Parsons et al., New York 1961, s. 1281, za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 705.

²¹ R. Preston, *Etyka chrześcijańska*, w: *Przewodnik po etyce*, op.cit., s. 126.

²² Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, op.cit., s. 78-133.

²³ Y. Madiot, *Considérations sur les droits et les devoirs de l'homme*, Bruxelles 1998, s. 40-41, za: F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej...*, op.cit., s. 199-200.

²⁴ A.J.M. Milne, *The idea of human rights: a critical inquiry*, w: *Human Rights: Problems, Perspectives and Texts*, red. F.E. Dowrick, Westmead 1979, s. 23, za: F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej...*, op.cit., s. 194.

oparta na tych samych zasadach metodologicznych, co ideologie komunizmu, faszyzmu czy nazizmu. W pracy podkreśla się powszechność poglądu o niemożności poddania w świecie ponowoczesnym uniwersalności praw człowieka dyskusji czy krytyce²⁵. Autorzy wikłają się jednakże w sprzeczności, ich argumentację należy potraktować jako falsyfikowanie własnej tezy. Po pierwsze, sami dokonują krytyki uniwersalności praw człowieka, po drugie, przywołują autorów cieszących się autorytetem światowym, którzy w kwestii uniwersalności praw zajmują stanowisko krytyczne. Warto nadmienić, iż już we wstępie autorzy omawianej pozycji korzystają z fundamentalnych praw człowieka, tj. wolności słowa i swobody wyrażania swego światopoglądu. Piszą w nim:

„Czy można mówić o prawach człowieka w świecie zachodnim, gdy miliony nienarodzonych dzieci jest barbarzyńsko mordowanych? Zamachu na własność i życie obywateli nie powstrzymały żadne rygorystyczne systemy «prawo-człowiecze» i dziesiątki uchwał ONZ czy Rady Europy. Przeciwnie, zamordowanie niewinnego dziecka – w oczach wymienionych instytucji – nie jest morderstwem, lecz «zabiegiem». Dziecko zresztą nie jest dzieckiem, lecz «płodem», czyli rzeczą. A rzeczom prawa nie przysługują”²⁶.

Trudno nazwać wyrażony pogląd naukowym, należy on do określonego światopoglądu, tak jak i 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, iż uniwersalność praw człowieka nie podlega we współczesnym świecie polemice czy też nie poddaje się krytyce. Paradoksalnie, prawa człowieka te zabiegi umożliwiają.

Autorzy dyskutowanej rozprawy poruszyli i inną ważną kwestię, a mianowicie upolitycznienie idei praw człowieka. Jest faktem, że prawa człowieka ze względu na swą naturę mogą łatwo ulegać upolitycznieniu. W praktyce mamy do czynienia z bardziej i mniej wiarygodnymi próbami takich działań, ale nie podważają one ani nie dyskredytują uniwersalności praw człowieka. Przykładowo, w naszym kraju o ustroju demokratycznym istnieją instytucje, które z zasady mają być apolityczne, ale obserwujemy próby bardziej czy mniej udane ich upolitycznienia. Taką instytucją, która uległa upolitycznieniu jest np. Rada Radiofonii i Telewizji (czy też sama Telewizja

²⁵ Por. P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2008.

²⁶ *Ibidem*, s. 7.

Publiczna), a skutecznie się temu procesowi opiera np. Najwyższa Izba Kontroli. Jednakże nikt nie postuluje, by odejść od idei apolityczności tychże instytucji i uznać je za bastion polityczności, skoro się nie udało utrzymać ich apolitycznego charakteru. Jest dokładnie odwrotnie: właśnie ze względu na ideę apolityczności danych instytucji podejmuje się kroki, by odpolitycznić to, co stało się polityczne, a miało zachować neutralność. Podobnie ma się rzecz z ideą praw człowieka: stała się polityczna, mimo że ze swej istoty jest apolityczna. P. Bała i A. Wielomski krytykują uniwersalność praw człowieka za upolitycznienie i czynią to w sposób dość absurdalny. Ich argumentacja przypomina argumentację następującego typu: skoro istnieją kradzieże, gwałty, rabunki etc. to kodeks karny, który zakazuje tychże czynów, nie obowiązuje, nie może być on powszechnie uznawany za wiążący, bo są ludzie, którzy wypowiadają mu posłuszeństwo.

Trzeba jednak oddać P. Bałę i A. Wielomskiemu, że zwrócili uwagę na bardzo istotny aspekt kwestii uniwersalności praw człowieka. Otóż rzadko w publicznej i akademickiej debacie podejmuje się problem filozoficznego uzasadniania praw człowieka. Bała i Wielomski są zdania, iż takie uzasadnianie nie ma miejsca. Jest to pogląd zwodniczy. Owo uzasadnienie ma miejsce, choć rzadko dociera to do świadomości odbiorców²⁷, co jest spowodowane

²⁷ Ten stan rzeczy wynika z ogólnie słabej kultury filozoficznej wielu społeczeństw, gdzie współcześnie poprzez decyzje polityczne dyskredytuje się nauki humanistyczne na rzecz nauk przyrodniczych. W naszej ocenie jest to zamierzone działanie instytucji decyzyjnych, które mają władzę. Łatwiej jest władzy rządzić ludźmi, którzy nie zadają pytań, nie myślą, tylko ślepo wykonują jej zalecenia i polecenia. Fakt ten jeszcze bardziej unaoacza konieczność funkcjonowania praw człowieka. Mylne jest bowiem przekonanie, że ustroj demokratyczny jest tożsamy z prawami człowieka; również w ustroju demokratycznym dochodzi do ich łamania. Ustrój demokratyczny jak żaden inny umożliwia jednostce, ale nie gwarantuje, dochodzenie swych roszczeń i zadośćuczynienia w momencie naruszeń jej praw człowieka.

Nie rozwijając tego wątku, stwierdźmy, że uzasadnienie uniwersalności praw człowieka nie dokonuje się poprzez wskazanie ich źródła (Boga czy też umowy społecznej), lecz przez zastosowanie metody filozoficznej jaką jest redukcja fenomenologiczna. W kontekście tego stwierdzenia proponujemy pewien eksperyment myślowy oparty właśnie na redukcji fenomenologicznej. Jest on skierowany zwłaszcza do osób głoszących pogląd, że prawa człowieka nie istnieją bądź nie mają prawa zaistnieć w innej kulturze niż zachodnia, czyli że nie są uniwersalne. Czy uważacie, że gdyby było możliwe zapytanie każdej jednostki z osobna (a nie odwoływanie się do dygnitarzy, systemów kulturowych oraz prawnych) o to, czy jej zdaniem władza ma prawo ją aresztować bez podania przyczyny, znieważać bez podania przyczyny albo torturować również bez podania przyczyny – czy ta

tym, że w uświadomieniu owego faktu przeszkadzają różne czynniki. Jak zauważa Y. Madiot, ustalenie uniwersalnej koncepcji praw człowieka napotyka na swej drodze pięć zasadniczych przeszkód: (1) wciąż występujący pozytywizm prawny i socjologiczny, (2) ideologia marksistowska, (3) nierówności gospodarcze występujące pomiędzy państwami i wewnątrz poszczególnych państw²⁸, (4) brak przestrzegania praw człowieka, (5) wielkie religie świata, w których na pierwsze miejsce wysuwa się obowiązki, a nie prawa człowieka²⁹.

Kontekst kulturowy w przedmiocie praw człowieka jest bardzo istotny. Sprzyja on formułowaniu się regionalnych koncepcji praw człowieka, które uwzględniają specyfikę kulturową danego regionu. W Deklaracji Wiedeńskiej, sformułowanej podczas Światowej Konferencji Praw Człowieka (zorganizowanej w Wiedniu pod auspicjami ONZ w czerwcu 1993 roku), w punkcie piątym stwierdzono: „wszystkie prawa człowieka są powszechne, niepodzielne, współzależne i powiązane ze sobą. Społeczność międzynarodowa musi traktować prawa człowieka jako całość, w sprawiedliwy i równy sposób, na tej samej płaszczyźnie i z jednakową uwagą. Pamiętając o znaczeniu narodowej i regionalnej specyfiki oraz różnorodnych historycznych, kulturalnych i religijnych uwarunkowaniach (podkr. autora), obowiązkiem Państw – bez względu na ich systemy polityczne, gospodarcze i kulturalne (podkr. autora) – jest popieranie i ochrona wszystkich praw człowieka i podstawowych wolności”³⁰. Już przy pierwszym czytaniu tego punktu Deklaracji Wiedeńskiej można dostrzec zawartą w niej sprzeczność, którą szczególnie mocno ujawnia pytanie: jak uwzględniać specyfikę historyczną, kulturową i religijną narodów oraz całych regionów, przy jednoczesnym abstrahowaniu od ich systemów politycznych, gospodarczych i kulturalnych. Sens powyższego zapisu oddaje myśl Melville’a Johna Herskovitsa:

jednostka odpowiedzialny: tak, ma do tego prawo, czy też jej odpowiedzią byłoby: skądże, za każdym razem powinna podać przyczynę, dla której zamierza podjąć takie postępowanie. Jeśli uznajemy, że powszechną odpowiedzią, jaką moglibyśmy uzyskać, jest odpowiedź nakazująca władzy tłumaczenie się ze swego postępowania, tym samym przyznajemy, że idea praw człowieka istnieje i obowiązuje, a zatem ma charakter uniwersalny.

²⁸ Ten czynnik będzie podstawą trzeciej części niniejszej rozprawy.

²⁹ Y. Madiot, *Considérations sur les droits et les devoirs de l’homme, op.cit.*, s. 8, za: F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej...*, *op.cit.*, s. 199.

³⁰ Deklaracja Wiedeńska i Program Działania, w: *Deklaracja Wiedeńska i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka. Wiedeń, Czerwiec 1993*, red. R. Hliwa, Poznań 1998, s. 45.

„Trzeba przyjąć założenie, że człowiek tylko wtedy jest wolny, gdy żyje tak, jak jego społeczeństwo wolność określa, i gdy otrzymuje te prawa, jakie może przyjąć, będąc członkiem własnego społeczeństwa”³¹.

Uniwersalna w tym wypadku jest wolność, natomiast sposób realizacji wolności uzależniony jest od wspólnoty (jaką jest na przykład naród) wyznającej te same wartości, a nie od systemu politycznego czy gospodarczego przez niego tworzonego. Systemy mogą ulegać zmianie w zależności od odkrywania przez wspólnotę nowych sposobów na pełniejsze realizowanie uniwersalnych wartości. Powstaje pytanie: czy istnienie regionalnych koncepcji praw człowieka podważa istnienie uniwersalnej koncepcji praw człowieka.

W kontekście tak postawionego pytania, należy zastanowić się nad sensem i znaczeniem azjatyckich i afrykańskich deklaracji w dziedzinie praw człowieka, powstałych w latach 90. XX w. na spotkaniach regionalnych. Przedstawiciele państw azjatyckich na spotkaniu Regionalnym Azji (Bangkok, 29 marca – 2 kwietnia 1993) napisali w deklaracji: *„(...) podczas gdy prawa człowieka są w swojej istocie powszechne (podkr. autora), muszą być one jednak widziane w kontekście dynamicznego i rozwijającego się międzynarodowego procesu ustalania norm i regionalnej specyfiki, i różnorodności historycznych, kulturowych i religijnych doświadczeń (podkr. autora)”³²*. Zbliżone stanowisko w tej sprawie zajęli przedstawiciele państw afrykańskich; w paragrafie 9 Deklaracji Końcowej Spotkania Regionalnego Afryki (Tunis, 2 – 6 listopada 1992) czytamy: *„(...) przestrzeganie i popieranie praw człowieka jest niewątpliwie przedmiotem globalnej troski oraz celem, do realizacji którego powołane są wszystkie bez wyjątku Państwa (podkr. autora). Jednakże nie można ustalić gotowego modelu ich realizacji na poziomie uniwersalnym (podkr. autora), gdyż realia historyczne i kulturowe każdego narodu oraz tradycje, standardy i wartości różnych ludów nie mogą zostać pominięte”³³*.

Zdaniem przedstawicieli afrykańskich idea praw człowieka jest uniwersalna i każde państwo powinno ją realizować, aczkolwiek nie żywią oni wiary, że możliwe będzie zbudowanie uniwersalnego systemu ochrony praw człowieka i ich instytucjonalnej implementacji. Tym samym zarówno przedstawiciele państw azjatyckich, jak i afrykańskich twierdzą, iż uniwersalna moralność istnieje, lecz nie

³¹ M.J. Herskovits, *Statement of Human Rights*, „American Anthropologist” 1947, nr 49, s. 540, cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 8 (225), s. 113.

³² Cyt. za: Z. Kędzia, *Światowa Konferencja Praw Człowieka w Wiedniu – porażka czy przełom w historii praw człowieka?*, w: *Deklaracja Wiedeńska...*, op.cit., s. 10.

³³ Cyt. za: *ibidem*.

może być mowy o uniwersalnym prawie w sensie pozytywnego ustanowienia. Występuje zatem różnica zdań między kulturami lokalnymi, nie tyle w ustanawianiu uniwersalnych standardów praw człowieka, co w ich uniwersalnej implementacji³⁴.

Wielu polityków, działaczy, myślicieli głosi pogląd, iż koncepcja praw człowieka promowana przez Zachód jako uniwersalna tak naprawdę jest przynależna wyłącznie jego kulturze i jest nieadekwatna do innych kultur. Żądanie obowiązywania tej koncepcji w całym świecie jako niezbywalnej prawdy doprowadzi do powszechnego konfliktu. Jednakże, jak słusznie zauważył Ernest Gellner, w idei tej nie ma roszczeń do posiadania absolutnej prawdy:

„Pojęcie praw człowieka, tak jak rozumie się współcześnie na Zachodzie, zakłada z góry pewien rodzaj teologicznej «zasłony 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 jakiegos przekonania. Stowarzyszymy się nie tylko bez użycia dogmatu. Założeniem podstawowym jest, że nikt nie może rościć praw do posiadania prawdy, a zatem nie może narzucać swej wersji tej ostatniej innym”³⁵.

Największym zarzutem wysuwany przez przedstawicieli innych kultur pod adresem zachodniej koncepcji praw człowieka jest zarzut o lansowanie człowieka skrajnie indywidualistycznego. Z wypowiedzi Gellnera płynie wniosek, iż kultura zachodnia powinna zachować sceptycyzm wobec trafności ujęcia idei praw człowieka, a zwłaszcza wobec ugruntowania jej na zasadach skrajnie indywidualistycznych. A zatem zachodnią koncepcję praw człowieka w swej istocie powinna cechować otwartość i gotowość do redefinicji samej siebie (własnych pojęć), jeśli zajdzie takowa potrzeba. Jeśli zaś nie będzie do tego zdolna, przestanie być koncepcją praw człowieka odzwierciedlającą zachodnie wartości. Powstanie wówczas doktryna fundamentalistyczna. Jedną z cech charakterystycznych wartości zachodnich jest zachowanie postawy otwartej, a nie absolutystycznej wobec możliwości wyznawania różnych hierarchii wartości, z czym wiąże się możliwość czynnego udziału w tworzeniu tej hierarchii. Postawa otwarta w dziedzinie praw człowieka nie jest równoznaczna z relatywizmem posuniętym tak daleko, by tolerować „wszystko”, czego obawiają się np. Andrzej Tyszką i Iwona

³⁴ Por. P. Czachorowski, *Uniwersalność praw człowieka*, „Gdańskie Studia Międzynarodowe” vol. 2, 2003, nr 1, s. 41.

³⁵ Cyt. za: A. Szahaj, *O fundamentalizmie i nie tylko*, „Etyka” 1998, nr 31, s. 61.

Jakubowska-Branicka³⁶. Ostrzegają oni, że zachodnia koncepcja praw człowieka zawiera w sobie niebezpieczeństwo: zasadniczym jej fundamentem może stać się pozytywna tolerancja światopoglądowa na wzór hinduski. Jak pisze Ija Lazari-Pawłowska:

„Hindusi szczycą się swoją tolerancją. Przez tolerancję rozumieją przyznawanie równej wartości przekonaniom, które są odmienne od własnych. Samo nieprzeszkadzanie nie jest dla nich jeszcze tolerancją. Podkreślają, że ważny jest brak wszelkiej dezaprobaty w stosunku do cudzej odmienności. Nazywają postulowaną przez siebie postawę postawą uniwersalnej akceptacji”³⁷.

Tolerancja nie oznacza akceptacji, ale musi mieć punkt wyjścia, który byłby również jej granicą. Jak pisze Jürgen Habermas:

„o tolerancji można mówić jedynie wtedy, kiedy strony sporu przedstawiają swoje przeciwstawne stanowiska, dając wyraz rozumieniu pojęciowej różnicy pomiędzy przekonaniami i postawami. Wyraźnie widać, że nie każdy sprzeciw jest w tym rozumieniu rozsądny. «Jeśli ktoś nie znosi ludzi o czarnym kolorze skóry, nie powinniśmy wzywać go do tolerancji wobec ludzi wyglądających inaczej», gdyż wtedy zaakceptowalibyśmy jego uprzedzenia jako sądy etyczne, podobne do sprzeciwu wobec innej religii. Rasista nie ma stać się tolerancyjny, rasista powinien przewyciężyć swój rasizm”³⁸.

Tolerancja występuje wówczas, gdy tolerujący nie aprobeuje ideałów, poglądów tolerowanego, przy czym posiada możliwość zastosowania środków przymusu wobec niego, ale powstrzymuje się od ich użycia.

³⁶ Jak zauważa A. Tyszka: „Uniwersalizm przybiera także postać idei współistnienia rozumianego jako nieagresja i nieingerencja – posunięta aż do postulatu separacji i izolacjonizmu jako warunku tolerancji” (zob. A. Tyszka, *Rodzimość i uniwersalizm śródkontynentu*, w: *Róża Wiatrów Europy...*, *op.cit.*, s. 134). Ten sam aspekt stara się uchwycić również Iwona Jakubowska-Branicka, pisząc: „Współcześnie idea praw człowieka i związana z nią praktyka ma wielu zwolenników, ale również wielu przeciwników. Koncepcja praw człowieka mająca odbicie w prawie demokratycznym bywa atakowana z dwóch przeciwstawnych sobie powodów: jedni z przeciwników twierdzą, że jest to koncepcja absolutystyczna, że państwa wprowadzające ideę praw człowieka do polityki usiłują innym kulturom narzucić swój punkt widzenia, swój system wartości, który chcą uczynić uniwersalnym; inni znów utrzymują, że realizacja tej idei prowadzi w konsekwencji do relatywizmu tak daleko posuniętego, iż zmierza on do zatracenia moralnych kategorii dobra i zła na rzecz tolerancji dla wszelkiej odmienności” (zob. I. Jakubowska-Branicka, *Czy tyrania tolerancji? Absolutyzm i relatywizm w koncepcji praw człowieka*, w: *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice*, red. I. Jakubowska-Branicka, Warszawa 2002, s. 12).

³⁷ I. Lazari-Pawłowska, *Trzy pojęcia tolerancji*, *op.cit.*, s. 111.

³⁸ Zob. J. Habermas, *Nietolerancja i dyskryminacja*, seria *Principia*. Ekspres filozoficzny nr 30, Kraków 2002.

Przyjrzelśmy się już trochę bliżej kulturze islamskiej, konfucjańskiej, hinduskiej i specyfice Afryki pod względem religijnym, kulturowym, etycznym, społecznym jako tym kulturom, które uchodzą powszechnie, jeśli nie zawsze, za znajdujące się w konflikcie, to za opozycyjne wobec kultury zachodniej. Wiemy już, że i tolerancja ma swoją granicę, inaczej przestałaby być tolerancją, a stałaby się akceptacją. Nie wiemy jeszcze, jaka jest ta granica, gdyż nie znamy do końca terytorium, na którym miałyby się ona rozpościerać. Andrzej Tyszka ma niewątpliwie rację, gdy twierdzi:

„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 różnic”³⁹.

Na kanwie tej refleksji nasuwają się spontanicznie zazębiające się pytania: Czy zatem możliwa jest uniwersalna moralność? Czy raczej wszystko musi być zrelatywizowane do konkretnej kultury? We wszystkich kulturach występuje podział na rzeczy godziwe i rzeczy niegodziwe (nawet w kulturach plemiennych). Jak zauważa Bhikhu Parekh, można wymienić wiele cech gatunkowych, które skłaniają nas do przekonania, że istnieje jedna rzeczywistość (w tym i moralna): zdolność myślenia i marzeń, posługiwanie się językiem i osądzania, a w konsekwencji tworzenia i zmieniania otaczającego świata. B. Parekh uważa, iż posiadając wspólne zdolności, pragnienia i potrzeby, ludzie muszą też mieć podobne warunki do przetrwania i rozwoju, a to mogą zapewnić tylko uniwersalne wartości, takie jak: jedność ludzkości, godność, wartość życia ludzkiego, równość, zaspokojenie podstawowych potrzeb⁴⁰.

Pogląd Bhikhu Parekha, iż takie wartości istnieją, zdaje się być słuszny, gdyż we wszystkich kulturach obserwujemy, że godziwy jest np. szacunek dzieci dla rodziców, z czym również wiąże się postulat posłuszeństwa tych pierwszych wobec tych drugich; ponadto we wszystkich kulturach jako niegodziwe postrzegane jest znęcanie się nad dziećmi; jako niegodziwa postrzegana jest również kradzież

³⁹ A. Tyszka, *op.cit.*, s. 134.

⁴⁰ B. Parekh, *Non-ethnocentric universalism*, w: *Human Rights in Global Politics*, red. T. Duunne, N.J. Wheeler, Cambridge 1999, s. 145, za: G. Michałowska, *Uniwersalizm, tożsamość i relatywizm kulturowy a globalizacja*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, J. Symonides, Bydgoszcz – Warszawa 2004, s. 252.

(zamach na własność), zabójstwo (zamach na życie), a więc przede wszystkim to, co dotyka wymiaru horyzontalnego relacji ludzkich.

We współczesnej dobie „modne” jest mówienie o równości wszelkich „prawd” w zależności od danej kultury, czyli stanowisko relatywizmu jest bardziej współczesne i „modne” (i w tym sensie silniejsze) od stanowiska uniwersalizmu. Bezskrytyczne przyjmowanie obowiązywania relatywizmu kulturowego wydaje się coraz bardziej powszechnym stanowiskiem wśród wielu myślicieli, zarówno zachodnich, jak i pozazachodnich. Wątpliwości co do bezwzględnej słuszności opowiedzenia się za relatywizmem kulturowym dostarcza teoretyczny opis funkcjonowania „moralności kulturowo niezrelatywizowanej” znajdującej się w konflikcie z „moralnością konwencjonalną” w ramach jednej kultury. Przedstawia go interesująco David Lyons:

„Załóżmy, że żyję w społeczeństwie, które uważa, że żona powinna być posłuszna mężowi. Żony mają żyć w taki sposób, jak zdecyduje ich mąż, wychować dzieci zgodnie z jego oczekiwaniami i spełniać jego wymagania seksualne. Lecz załóżmy też, iż nie widzę usprawiedliwienia dla podporządkowania jednego partnera drugiemu i sądzę, że żony i mężowie mają takie samo prawo do respektu i szacunku. Moje stanowisko moralne nie zostanie zignorowane po prostu dlatego, że nie jest konwencjonalne. Można rzucić wyzwanie konwencjonalnej moralności. Aby to uznać, nie musimy zakładać, że mój nonkonformistyczny sąd moralny jest słuszny. Mogę uznać, że jest on mylny, nie muszą być dogmatyczny. Nie jestem też zmuszony do uznania dominujących standardów za słuszne. Moralność nie jest w takim sensie «kulturowo zrelatywizowana»”⁴¹.

Należałoby zapewne zbadać, jak częste i popularne są postawy niekonwencjonalne w danej kulturze, jaka jest faktyczna świadomość aksjologiczna w badanej kulturze, czy nie jest czasami tak, że pewne wartości przestały być wartościami znaczącymi, nadającymi sens życiu w określonej kulturze.

Jeszcze raz wymaga podkreślenia fakt, że uniwersalizacji wymyka się organizacja życia ludzkiego, a nie moralność. „Filozoficzna wojna o prawa człowieka” w dużym stopniu sprowadza się do określenia wzajemnego stosunku prawa i moralności. W tym kontekście przypomnienia wymaga, że przedstawiciele państw azjatyckich i afrykańskich stwierdzili, iż uniwersalna moralność istnieje, lecz nie może być mowy o uniwersalnym prawie w sensie pozytywnego ustanowienia. Takie samo stanowisko oficjalnie reprezentują również

⁴¹ D. Lyons, *Etyka i rządy prawa*, Warszawa 2000, s. 18.

Stany Zjednoczone poprzez swój stosunek do Międzynarodowego Trybunału Karnego. Zatem, w czym tkwi sedno problemu: dlaczego moralność – tak, a prawo – nie?

Prawom człowieka należy przede wszystkim przypisać status wartości i z tego punktu widzenia na nie spojrzeć. Próby antropologiczno-ontologicznego ujęcia idei praw człowieka nie zadowolają, gdyż wiążą się zawsze z różnymi koncepcjami człowieka, filozofii i prawa, a to nie sprzyja uzyskaniu wzajemnego zrozumienia⁴². Nie oznacza to, że antropologiczno-ontologiczne ujęcie idei praw człowieka jest zbędne, ale potrzebne wydaje się poprzedzenie tej próby rozważaniami aksjologicznymi, by dopiero w tym kontekście zastanowić się nad stroną antropologiczno-ontologiczną praw człowieka.

Dominującą obecnie koncepcją praw człowieka jest koncepcja propagowana w ramach systemu ONZ-u, akcentująca przede wszystkim sferę uprawnień jednostki. Budzi to kontrowersje zwłaszcza wśród członków kultur pozazachodnich, ale nie tylko. Również polski filozof Leszek Kołakowski dostrzega problematyczność praw człowieka w tym, że formułowane są one w języku uprawnień:

„Doktryna praw człowieka upowszechniła w naszej cywilizacji atmosferę nieskończonych roszczeń ubranych w język tych praw. Czegokolwiek sobie życzę, czegokolwiek bym chciał, mniemam, że mi się to należy na mocy praw człowieka”⁴³.

Szansę „uratowania” idei, a nie doktryny praw człowieka widzi Kołakowski w przeformułowaniu języka uprawnień na język obowiązków:

„W odróżnieniu od języka obowiązków język praw ludzkich jest niejasny i rzadko jesteśmy pewni, jak daleko rozciąga się ważność danego prawa, czyli jaka jest dokładnie jego treść. Czy prawo do życia oznacza automatycznie, że kara śmierci jest niedozwolona? I czy oznacza co gorsza, że nikomu nie wolno uczestniczyć w wojnie?”⁴⁴.

Kołakowski nie wskazuje jednak, w jaki sposób ma się dokonać owo przeformułowanie języka praw człowieka z języka uprawnień na język obowiązków.

⁴² P. Dutkiewicz, *Moralne uzasadnienia praw człowieka*, w: *Etyka a prawo i prawnorządność. Materiały IX Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, Kraków 2-3 VI 1997, red. J. Pawlica; a także P. Dutkiewicz, *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa*, Kraków 1996.

⁴³ L. Kołakowski, *Po co nam prawa człowieka*, „Gazeta Wyborcza” 25-26 września 2003, s. 13.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 12.

W tym kontekście zarzut Yves'a Madiota, że przeszkodą w ukonstytuowaniu się uniwersalnej koncepcji praw człowieka są wielkie religie, które głoszą prymat obowiązków nad prawami człowieka – wydaje się niewystarczająco uzasadniony. Trafne wydaje się spostrzeżenie innego badacza problematyki praw człowieka, Daniela Colarda, że po prostu w ideologii indywidualistycznej temat „obowiązków człowieka” jest tabu⁴⁵. F.J. Mazurek w sposób jednoznaczny krytykuje i odpira tak sformułowany zarzut Y. Madiota w stosunku do religii:

„To prawda, że w religiach wysuwa się na pierwsze miejsce obowiązki przed prawa człowieka, ale spełnianie obowiązków ujmowane jest jako ochrona człowieka. Poza tym obowiązki implikują prawa człowieka. Nie można ich oddzielić od praw człowieka ani praw człowieka od obowiązków. Co więcej, w religiach każdy człowiek jest traktowany jako rzecz święta. Przecież zarówno w koncepcjach praw człowieka, jak i w ich proklamacji nie chodzi o nic innego jak tylko i wyłącznie o ochronę człowieka. Idea ochrony praw człowieka znajduje się nie tylko w tradycji judaistycznej, chrześcijańskiej, ale także w islamie i innych religiach”⁴⁶.

Ponadto, czego się nie podkreśla, postulat obowiązku w dziedzinie praw człowieka występuje w każdym ze znaczących dokumentów prawnych o statusie umów międzynarodowych. Obowiązek osób wobec innych osób, czyli przejaw horyzontalnego wymiaru praw człowieka, można dostrzec: w artykule pierwszym PDPCz (duch braterstwa); w akapicie piątym preambuły, która jest jednako-
wa dla PPOiP oraz PPGSiK: „(...) biorąc pod uwagę, że jednostka ma obowiązki wobec innych jednostek i wobec społeczności, do której należy, oraz że jest obowiązana dążyć do popierania i przestrzegania praw uznanych w niniejszym Pakcie (...)”⁴⁷; w artykule 32 pkt 2 AKPC: „Prawa każdej osoby są ograniczone prawami innych osób, bezpieczeństwem ogółu oraz słusznymi wymogami ogólnego dobrobytu w społeczeństwie demokratycznym”⁴⁸; w artykule 28 AKPCL: „Każda osoba będzie miała obowiązek poszanowania i liczenia się ze swymi bliźnimi bez dyskryminacji oraz

⁴⁵ D. Colard, *Le principe de l'indivisibilité des droits et des devoirs de l'homme*, w: *Les devoirs de l'homme. De la réciprocité dans les droits de l'homme*, Les Actes du Ve Colloque interdisciplinaire de Fribourg 1987 (Sous la direction de Patrice Mayer-Bisch), Fribourg Suisse 1989, s. 17, za: F.J. Mazurek, Y. Madiot, *Considérations sur les droits et les devoirs de l'homme*, op.cit., s. 8, za: F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej...*, op.cit., s. 200.

⁴⁶ F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej...*, op.cit., s. 201.

⁴⁷ PPOiP, s. 37.

⁴⁸ AKPC, s. 299.

utrzymywania stosunków mających na celu popieranie i umacnianie wzajemnego szacunku i tolerancji”⁴⁹. Obowiązki osoby wobec społeczności można zauważyć: w artykule 29 PDPCz: „Każda jednostka ma obowiązki wobec wspólnoty, bo tylko w niej możliwy jest swobodny i pełny rozwój jej osobowości”⁵⁰, w artykule 32 pkt 1 AKPC: „Każda osoba ma obowiązki wobec swej rodziny, społeczeństwa i ludzkości”⁵¹, w artykule 27 pkt 1 AKPCL: „Każda osoba będzie miała obowiązki wobec swojej rodziny i społeczeństwa, Państwa i innych prawnie uznanych społeczności oraz wobec wspólnoty międzynarodowej”⁵². W ten nurt uznania obowiązków jako elementu niezbędnego do realizacji praw człowieka wpisała się również Unia Europejska, kończąc preambułę Karty Praw Podstawowych takim oto zdaniem: „Korzystanie z tych praw jest powiązane z odpowiedzialnością i obowiązkami wobec bliźnich, jak i wspólnoty ludzkiej i przyszłych generacji”⁵³.

W świetle powyżej zaprezentowanych formuł niezwykle trafnie wypowiedział się Adam W. Jelonek:

„Zachodni indywidualizm bywa przeciwstawiany «azjatyckiemu» etatyzmowi, korporatyzmowi, «sieciowym» relacjom społecznym, konfucjanizmowi, kolektywizmowi i autorytaryzmowi. Niewiele uwagi przywiązuje się do faktu, że zdecydowana większość, jeśli nie wszystkie te «azjatyckie» zasady można odnaleźć w społeczeństwach amerykańskich i europejskich”⁵⁴.

⁴⁹ AKPCL, s. 330.

⁵⁰ PDPCZ, s. 24.

⁵¹ AKPC, s. 299.

⁵² AKPCL, s. 330.

⁵³ KPP, s. 14.

⁵⁴ A.W. Jelonek, *W stronę neoliberalnej demokracji*, Warszawa 2002, s. 10.

Część III

**IDEA PRAW CZŁOWIEKA
A GLOBALIZACJA**

Rozdział 11

Globalizacja korporacyjna a prawa człowieka

11.1. Pojęcie globalizacji

W literaturze przedmiotu wielokrotnie wskazuje się na problemy ze sformułowaniem definicji globalizacji¹. Uważa się, iż trudności z jej zdefiniowaniem są spowodowane tym, że jest ona dziejącym się procesem, który przenika i dotyczy wszelkich aspektów życia człowieka. To przesądza o niemożności zamknięcia jej w definicji. Istnieje wiele prób definiowania pojęcia globalizacji. Jedną z ciekawszych, która może posłużyć jako kategoria analityczna umożliwiająca eksplikację różnych zjawisk w dzisiejszym świecie, jest definicja zaproponowana przez Tadeusza Buksińskiego. Pojmuje on globalizację jako przeskok do moderności globalnej² niektórych narodów i społeczeństw, które w wielu dziedzinach życia nie przechodziły przez trzy wcześniejsze moderności³. Przeskok ten stał się

¹ Zobacz: J. Kukułka, *Prawa rozwoju i zmienności stosunków międzynarodowych w świetle procesów globalizacji*, w: *Oblicza procesów globalizacji*, red. M. Pietraś, Lublin 2002; M. Golka, *Cywilizacja, Europa, Globalizacja*, Poznań 1999; I. Wallerstein, *Klassenanalyse und Weltssystemanalyse*, w: *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt*, red. R. Kreckel, Göttingen 1983; U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main 1997; O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 2002; K. Przybyszewski, *Problemy z globalizacją, różne jej oblicza – dyskusja*, w: *Całość, wizje, pejzaże, teorie*, red. P. Orlik, Poznań 2006.

² Jadwiga Staniszkis przeskok ten nazywa „asymetrią racjonalności”. Por. J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Warszawa 2003.

³ Tadeusz Buksiński wyróżnia cztery moderności: (1) moderność absolutystyczna to okres renesansu; (2) moderność oświecona (liberalna) to okres panowania liberalizmu w polityce, rozwoju przemysłu ciężkiego w gospodarce, tworzenia narodów politycznych i klas społecznych, dopasowania nowych religii do kapitalizmu, dominacji utilitaryzmu w moralności, oświecenia w kulturze (druga

możliwy w wyniku czterech procesów, które składają się na proces globalizacji, a są nimi: (1) uniwersalizacja⁴, (2) holizacja (całościowanie)⁵, (3) konsekwencjalizm planetarny, (4) przyspieszenie innowacyjności, zmian strukturalnych, wymiany, oddziaływań wzajemnych oraz wzrost częstotliwości i intensywności wymiany, komunikacji i informacji⁶.

Pierwszy z wymienionych procesów konstytuujących globalizację – uniwersalizacja – niesie ze sobą rozpowszechnianie się pewnych wzorców poprzez ich ekspansję oraz upodabnianie się do nich wzorców miejscowych, lokalnych⁷. Holizacja (całościowanie) polega na tworzeniu jednego wielkiego organizmu społeczno-gospodarczo-polityczno-kulturowego w perspektywie całego globu⁸. Proces holizacji powoduje, że całości lokalne i regionalne mogą istnieć jako części całości globalnej, które przez tęże całość traktowane są jako jej części składowe, podsystemy lub człony. Konsekwencjalizm planetarny wyraża wspomnianą już myśl Anthony'ego Giddensa o oddziaływaniu wydarzeń lokalnych z jednej części świata na lokalne wydarzenia w innej części świata i *vice versa*. Skutki tego oddziaływania mają charakter nieprzewidywalny, gdyż wydarzenia

moderność przebiegała w każdym kraju odmiennie i w różnym czasie); (3) moderność zinstytucjonalizowana (zorganizowana) to okres nowych zasad gospodarowania w wyniku rozwoju nowych technologii i kryzysu dotychczasowych sposobów organizacji gospodarki i społeczeństwa, w efekcie jest to przejście od kapitalizmu wolnorynkowego do kapitalizmu monopolistycznego, a także tworzenia się demokracji narodowych i społeczeństwa masowego; (4) moderność globalna to czasy globalizacji. Sama moderność rozumiana jest bardzo szeroko. Tak ją ujmuje sam autor: „(...) moderność oznacza, w pierwszej kolejności, epokę nowożytną, rozpatrywaną pod kątem tworzenia się nowych typów zjawisk, struktur i procesów; w drugiej – pewne cechy, charakterystyki, struktury, rodzaje zjawisk, uznane właśnie za typowe dla społeczeństw moderności. One mogą występować również poza epoką nowożytną rozumianą kalendarzowo oraz poza Zachodem. Model moderności posiada więc uniwersalny charakter, ma pewne własności swoiste dla teorii naukowych. Moderność jest rozumiana jako pewien program normatywny: zbiór dążeń, zadań, norm, wartości, kryteriów ocen” (T. Buksiński, *Moderność*, Poznań 2001, s. 136).

⁴ Problem uniwersalizacji praw człowieka w wymiarze prawnym został zanalizowany w Części I, zaś problem uniwersalizacji praw człowieka w wymiarze kulturowym w Części II niniejszej rozprawy.

⁵ W niniejszej książce nie będę podejmował problematyki holizacji, gdyż zrobiłem to w artykule *Proces holizacji (całościowania) jako znaczący element homogenizacji społeczeństw w dzisiejszym świecie*, w: *Całość, wizje, pejzaże, teorie*, op.cit.

⁶ T. Buksiński, *Moderność*, op.cit., s. 226-227.

⁷ Jako przykład podaje amerykańską globalizację życia, a szczególnie tego, co określa się mianem „macdonalizacji”.

⁸ Por. K. Przybyszewski, *Proces holizacji (całościowania)...*, op.cit., s. 113.

lokalne wywierają wpływ nie tylko na inne zjawiska i zdarzenia odległe w przestrzeni i w czasie, ale także bywają odmienne co do typu. Natomiast proces przyspieszenia innowacyjności, zmian strukturalnych, wymiany, oddziaływań wzajemnych oraz wzrost częstości i intensywności wymiany, komunikacji, informacji – sprzyja wzrostowi efektywności działań we wszystkich dziedzinach życia społecznego.

Dopełnienie definicji T. Buksińskiego stanowić może U. Becka propozycja wyodrębnienia różnych aspektów globalizacji. Niemiecki uczony wskazuje na konieczność rozróżnienia trzech poziomów możliwej dyskusji nad globalizacją⁹. Pierwszy poziom nazywa globalizmem (*Globalismus*) i jest to *de facto* teoria neoliberalna, która asymiluje zmiany dokonujące się we współczesnym świecie, zwłaszcza zmiany mające miejsce w gospodarce. Drugi poziom dyskusji nad globalizacją nazywa Beck globalnością (*Globalität*). Jest to wymiar duchowy, w którym występuje u jednostek poczucie życia w światowym społeczeństwie poprzez dostrzeżenie istnienia wartości ogólnoludzkich, które najczęściej bywają utożsamiane z ideą praw człowieka. Natomiast trzeci poziom związany jest z obserwowalnym we współczesnym świecie zjawiskiem, które nazywamy globalizacją (*Globalisierung*), czyli procesami, w których następstwem suwerenność państw narodowych podważana jest przez ponadnarodowych aktorów mających określoną władzę, orientację, tożsamość oraz dysponujących sieciami połączeń.

Globalizm dotyczy sfery teorii i przekonań związanych z ideą wolnego rynku i tworzenia się społeczeństwa rynkowego. Teorię tę wzmacniają procesy globalizacyjne, czyniąc z globalizmu pewien obowiązujący paradygmat kształtowania globalnego społeczeństwa rynkowego. Natomiast globalność kwestionuje ograniczenie się do tworzenia wyłącznie tego typu społeczeństwa. Krytykowanie globalizmu z perspektywy globalności sytuuje się w ramach poglądów alterglobalistycznych. Nie kwestionują one globalizacji jako takiej, ale krytykują kierunek, w jakim się ona dokonuje, czyli jej ograniczenie do wymiaru ekonomiczno-gospodarczego. Krytyka ufundowana na globalności ma podważać legitymizację paradygmatu globalizmu, bowiem stara się dowieść, że obecne procesy globalizacyjne nie są porównywalne z determinującymi nas prawami przyrody, lecz zależą od woli człowieka. Globalność to myślenie w kontekście odpowiedzialności wobec świata i gatunku ludzkiego,

⁹ Por. U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, *op.cit.*, s. 26-29.

a także przyszłych pokoleń. Globalność to świat wartości, które globalizm i obecna globalizacja – mówiąc językiem Habermasa – próbują skolonizować. Globalność zawiera w sobie potencjalną siłę, która może wpłynąć na zmianę dokonujących się procesów globalizacyjnych w pożądanym kierunku. W ślad za procesami gospodarczo-ekonomicznymi winny podążać procesy zmierzające do ukonstytuowania się i obowiązywania uniwersalnych wartości.

11.2. Globalizacja gospodarcza a prawa człowieka

Obecnie, używając terminu globalizacja, myślimy przede wszystkim o globalizacji gospodarczej, dużo rzadziej o globalności. Jest to konsekwencja stanu ogromnej niewspółmierności pomiędzy globalizacją gospodarczą a globalnością (czyli m.in. spełnieniem się w wymiarze globalnym idei praw człowieka), co wynika z faktu, że globalizacja gospodarcza dokonuje się i hegemonizuje pozostałe sfery rzeczywistości społeczno-politycznej (w tym wymiar etyczny i kulturalny). Z kolei idea praw człowieka, pojmowana przez nas jako jedyna koncepcja uniwersalnej moralności, mająca nadawać kierunek i wyznaczać granice procesów globalizacyjnych, pozostaje w sferze refleksyjności. Nie ma jeszcze ogólnoswiatowej, całościowej i instytucjonalizowanej koncepcji praw człowieka, w związku z czym nie sposób mówić o urzeczywistnianiu praw człowieka jako całościowej sfery życia; urzeczywistnianiu podlegają raczej pojedyncze, konkretne prawa.

Idea praw człowieka jest w zasadzie jedyną ideą pretendującą i mającą szansę stać się wyznacznikiem moralności społeczeństwa światowego. Dostrzega to O. Höffe, pisząc:

„Wprawdzie przypadki łamania praw człowieka nie są jeszcze ścigane w skali światowej, jednak spotykają się z ogólnoswiatowym protestem, który jest jednym z czynników kształtujących nową, globalną opinię publiczną wspieraną przez prawo międzynarodowe oraz działające w skali globalnej organizacje rządowe i pozarządowe”¹⁰.

Zauważmy, że problem globalności pozostaje nadal słabo rozpoznany. Na rynku wydawniczym pojawiają się przeważnie pozycje

¹⁰ O. Höffe, *Narodowa wioska globalna*, „Tygodnik Powszechny. Katolickie Pismo Społeczno-Kulturalne” nr 11, 18 marca 2001.

zajmujące się analizą globalizmu i globalizacji. Sprawa globalności pozostaje w cieniu. Praktycznie nie ma rzetelnego studium, które dotyczyłoby badania wzajemnego oddziaływania na siebie idei praw człowieka i gospodarczych procesów globalizacyjnych. W potocznym obiegu zarysowują się w tej kwestii dwa lapidarne stanowiska. Jedno głosi, iż ekonomiczne procesy globalizacyjne sprzyjają urzeczywistnianiu się praw człowieka, drugie tej tezie radykalnie zaprzecza. Pierwsze ze stanowisk mieści się w kanonie teorii neoliberalnej, czyli globalizmu. Promowane jest przede wszystkim przez skrajnych liberałów (F. Fukuyama, F.A. Hayek) oraz koncerny międzynarodowe i magnatów finansowych, a także znaczną część polityków.

Różnica pomiędzy dwoma powyżej zarysowanymi stanowiskami przejawia się w postrzeganiu zależności globalności od globalizacji gospodarczej. Rzecznicy pierwszego stanowiska uzależniają globalność od globalizacji gospodarczej, zwolennicy drugiego wskazują na potrzebę autonomicznego, ale w miarę równomiernego rozwoju obu sfer. Prymat we współczesnym świecie zyskało stanowisko neoliberalne, zaś w pewnej niszy znajduje się stanowisko optujące za równomiernym rozwojem sfer. Dychotomia tychże stanowisk w kontekście praw człowieka daje się ująć następująco: (1) globalizacja gospodarcza jest koniecznym i pierwszym warunkiem realizacji praw człowieka w skali globalnej; (2) globalizacja gospodarcza nie warunkuje realizacji praw człowieka w skali globalnej. Konsekwencje prymatu stanowiska neoliberalnego dla możliwości funkcjonowania idei praw człowieka w skali globalnej są olbrzymie. Upowszechnia ono pogląd o nierównym statusie generacji praw człowieka. Zajęcie tego stanowiska bardzo często wiąże się z uznaniem prymatu praw człowieka z pierwszej generacji (a te są postrzegane jako jedyne gwarantujących wolność swobodnego działania) nad innymi prawami z pozostałych dwóch generacji, które w mniejszym lub większym stopniu tę wolność, zwłaszcza w sferze ekonomicznej, ograniczają. Czy faktycznie taka sytuacja ma miejsce, wymaga to osobnej analizy.

Najwyraźniejsze stanowisko w duchu neoliberalnym zajął F. Fukuyama, twierdząc, że globalizacja przyczynia się do obniżania ubóstwa, gdyż stwarza szansę rozwoju krajów ubogich, a jedynie społeczeństwa bogate stać na prowadzenie dyskursu obywatelskiego¹¹. Jednakże F. Fukuyama myli się, uważając, że jedynie społeczeństwo rynkowe jest zdolne do prowadzenia takiego dyskursu. Zajmowane przezeń

¹¹ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, *op.cit.*

stanowisko wynika, jak sądzimy, z przyjmowania nie zawsze uświadamianych założeń jako pewników dotyczących dobrodziejstw wolnego rynku. Owe założenia wy dobył T. Buksiński, wykazując różnicę pomiędzy dwoma pojęciami: społeczeństwem obywatelskim i społeczeństwem rynkowym¹².

Wedle T. Buksińskiego koncepcja społeczeństwa rynkowego składa się z pięciu tez, które roszczą sobie prawo w ramach teorii neoliberalnej, czyli globalizmu, do bycia aksjomatami. Postaramy się pokazać absurdalność tych tez. Pierwsza z nich głosi, że rynek aktywizuje jednostki, potęguje ich inicjatywę, zaradność, pomysłowość, które przyczyniają się do pomnożenia majątku jednostek, a zarazem do wzrostu bogactwa ogólnonarodowego. Druga zakłada, że rynek stanowi naturalny mechanizm promocji i awansu jednostek najzdolniejszych i najbardziej użytecznych społecznie. Zanim przejdziemy do zaprezentowania i omówienia kolejnych tez dotyczących społeczeństwa rynkowego w ramach teorii neoliberalnej, poddamy dwie pierwsze tezy krytyce.

Obie wspomniane tezy wydają się być mocno naciągane, zwłaszcza gdy prześledzimy historię transformacji ustrojowej Polski. Aktywność rynkowa klasy robotniczej w Polsce jest znikoma. Powszechnie wiadomo, że największymi „przegranymi” zmian ustrojowych w Polsce są stoczniovcy i górnicy¹³. Wszelkie programy wspomagające ich przekwalifikowanie się, m.in. na przedsiębiorców, poniosły porażkę. Znaczna część środków finansowych przekazanych tymże grupom zawodowym w celu zbudowania pozycji rynkowej została zaprzepaszczona, a mówiąc dokładniej „przejeżdżona”. Życie pokazało, iż ta część społeczeństwa nie była w stanie przystosować się do nowych warunków funkcjonowania w ramach społeczeństwa rynkowego. W kontekście drugiego aksjomatu teorii neoliberalnych ten fakt oznacza, iż w skład obu grup zawodowych wchodziły jednostki mało zdolne i nieużyteczne społecznie, zatem słusznie znalazły się na marginesie społecznym. Z pewną dozą ironii można stwierdzić, że pierwszy „aksjomat” globalizmu w określonym sensie i do pewnego momentu sprawdzał się w systemie komunistycznym. W sytuacji braku wolnego rynku jednostki aktywizowały się i były „zaradne”, tworząc tzw. „czarny rynek”. Symbolem tej aktywizacji byli tzw. „cinkciarze” handlujący nielegalnie obcą

¹² Por. T. Buksiński, *Spoleczeństwo obywatelskie a społeczeństwo rynkowe*, w: *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994, s. 273-275.

¹³ Por. K. Przybyszewski, *Proces rodzenia się nowego systemu...*, *op.cit.*

walutą. W nowym ustroju wielu z tych „cinkciarzy” okazało się zaradnymi w przeciwieństwie do stoczniowców i górników. Sytuacja ta prowadzi w myśl teorii neoliberalnej do paradoksalnego wniosku: były to jednostki najzdolniejsze i najbardziej użyteczne społecznie.

W tym kontekście wart odnotowania jest trzeci „aksjomat” teorii neoliberalnej, który głosi, że rynek wymusza postępowania moralne i racjonalne. To one kształtują moralność publiczną – dzięki produkcji i wymianie, jednostki zmuszane są do dotrzymywania umów, przestrzegania ogólnych zasad sprawiedliwości, uczą się współpracy, zasad wzajemności, zaufania, zaś kontrahenci na rynku zmuszeni są do negocjowania, kalkulowania, czyli uczą się postępować racjonalnie. Z doświadczenia wiemy, jak wygląda w rzeczywistości rynkowej owo racjonalne postępowanie. Niejednokrotnie po wejściu do sklepu jesteśmy „bombardowani” w najróżniejszej formie – od plakatów po głos spikera płynący z głośników – informacja, że w tej chwili odbywa się megapromocja. W rzeczywistości obniżce cen został poddany jeden, czasami dwa, a może trzy artykuły, jednakże działalność firmy handlowej ma na celu wzbudzenie w nas przekonania, iż praktycznie zakup każdego artykułu znajdującego się w tym sklepie jest niebywałą okazją. Można zasadnie zapytać: Czy tego typu postępowanie możemy nazwać moralnym, skoro próbuje się zafałszować rzeczywistość w celu uzyskania zysku? Czy jest ono postępowaniem sprawiedliwym, sprzyjającym budowaniu kultury zaufania? Gdyby wolny rynek sam sobie umiał z tego typu praktykami poradzić, to nie potrzebne byłyby takie instytucje, jak Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów.

Czwarty „aksjomat” teorii neoliberalnej głosi, że wolny rynek jest wyrazem i gwarantem wolności osobistych jednostek i stosunków demokratycznych – tolerancja światopoglądowa stanowi warunek funkcjonowania rynku: by produkować lub handlować, trzeba uznać odmienność innego i tolerować poglądy niezwiązane z rynkiem. W pierwszej chwili można odnieść wrażenie, iż akurat ta teza teorii neoliberalnej potwierdza się w społeczeństwach zachodnich. Jest ono jednak iluzoryczne, bowiem niedawno, przynajmniej w Europie, rynki pracy zaczęły się otwierać, ale pomimo tego faktu pozostają sektory rynku pracy, które polityką państw narodowych są reglamentowane, a więc niedostępne „lepszym”, „obcym” pracownikom. Podajmy i inny przykład: trudno wyobrazić sobie, że zaledwie kilka metrów od kościoła mógłby w Polsce funkcjonować „sex shop” i że ta rynkowa działalność spotkałaby się z powszechną tolerancją światopoglądową osób zmierzających do świątyni, choć wielu z nich niewątpliwie bywa klientami „sex shopów”.

Przejdźmy do przedstawienia ostatniego „aksjomatu” teorii neoliberalnej. Wyraża on myśl, że „niewidzialna ręka rynku” zapewnia automatyczne regulowanie i prawidłowe funkcjonowanie gospodarki i życia gospodarczo-społecznego – dochody i wydatki są tak rozdzielane, że wszyscy odnoszą korzyści. Żywimy głębokie przekonanie, iż „niewidzialna ręka rynku” odbiera wolność ludziom i zaczyna nimi sterować według własnych immanentnych potrzeb, i w tym celu nie stroni od wykorzystania różnych instytucji, także administracji państwowej. Postaramy się zilustrować tę sytuację przykładem, który zarazem pokazuje absurdalność wszystkich pięciu „aksjomatów” teorii neoliberalnej: w społeczeństwie rynkowym wielu absolwentów nauk humanistycznych aktywizuje się poprzez szukanie dla siebie pracy, by zapewnić sobie minimum przyzwoitej egzystencji. Stąd też decydują się często na poszukiwanie pracy nawet poniżej własnych kwalifikacji i ambicji. Między innymi decydują się na obsługę kasy czy też układanie towarów na półkach w superi i hipermarketach. Nierzadko zdarza im się usłyszeć, że nie mogą zostać zatrudnieni jako kasjerzy czy pomoce sklepowe, bo mają zbyt wysokie kwalifikacje. Jaka jest zatem racjonalność „wolnego rynku”, który odrzuca kandydatów do pracy za fakt posiadania zbyt wysokich kwalifikacji? Czy taka racjonalność sprzyja moralnemu postępowaniu? Co za takim postępowaniem się kryje? Najczęściej działa instynkt samozachowawczy decydentów, którego teoria neoliberalna nie chce brać pod uwagę. Według tej teorii firma powinna się cieszyć, że ktoś o wysokich kwalifikacjach chce w niej pracować. Należy jednakże brać pod uwagę, że firma to nie pojedyncza osoba, lecz składa się z osób w niej pracujących. Decydent, który ma przyjąć kandydata o wyższych niż jego własne kwalifikacjach na stanowisko pracy, boi się zatrudnić takiego kandydata. Stanowi on dla niego realne zagrożenie: może okazać się lepszy i zastąpić go na piastowanym stanowisku, a w konsekwencji pozbawić pracy. Woli więc dla własnego bezpieczeństwa nie zatrudniać osoby o wyższych kwalifikacjach.

Kolejną kwestią jest, iż wolny rynek nie potrzebuje tylu humanistów, ilu się na nim obecnie znajduje. Nie mogą się oni odnaleźć na rynku pracy. Wolny rynek zdaje się mówić: „skoro można było przewidzieć, iż okażecie się na rynku pracy bezużyteczni, nie trzeba było kształcić się humanistycznie. Jesteście jednostkami społecznie nieużytecznymi. Sami sobie jesteście winni”. W to myślenie wpisuje się działalność UE i wielu rządów narodowych dotycząca kształcenia swoich obywateli. W tym celu stosuje się politykę dehumaniza-

cyjną, kosztem nauk humanistycznych zwiększa się granty i dotacje dla tzw. nauk ścisłych, ponieważ te rokują nadzieję na wielokrotny zwrot poczynionych na nie nakładów, zwłaszcza w sferze gospodarczej i finansowej.

Wróćmy w tym momencie do argumentacji F. Fukuyamy na rzecz tezy: tylko społeczeństwo rynkowe może brać udział w dyskursie obywatelskim. Jesteśmy zdania, iż potrzebny jest niezwykle wysiłek intelektualny, by przy ograniczeniu i marginalizowaniu nauk humanistycznych dokonywanych w imię wolnego rynku oczekiwać na wysokim poziomie powszechnego dyskursu obywatelskiego na temat sensu życia, znaczenia bycia człowiekiem, posiadania przez człowieka godności czy też na temat wartości, jakimi należy się kierować w życiu. Te kwestie dla wolnego rynku nie są istotne, wręcz hamują jego rozwój. Także idea praw człowieka, która domaga się, by jednostka miała prawo wyrażać swoje myśli, żyć zgodnie ze swoimi wartościami, jest dla tak rozumianego globalizmu nie tyle niewygodna, co wręcz rujnująca paradygmat „niewidzialnej ręki rynku”, ponieważ ogranicza działalność gospodarczą w wielu wymiarach ze względu na wyznawane przez daną społeczność wartości. Podajmy w tym miejscu przykład: idea praw człowieka, między innymi, nie pozwala handlować organami ludzkimi pomimo popytu na nie. Zwolennicy teorii neoliberalnych powiedzieliby, że skoro jest popyt na organy ludzkie, to należy umożliwić legalną podaż (zachodzi tu analogia ze sprawą legalizacji narkotyków czy tzw. „dopalaczy”). Zajęcie tego typu stanowiska jest konsekwencją założenia, iż wolny rynek i świat wartości powinny być względem siebie autonomiczne. Ale w dobie globalizacji gospodarczej wolny rynek stara się narzucić wartości, które są przez niego pożądane, a więc takie, które nie będą utrudniać jego funkcjonowania. Dlatego też dla zwolenników teorii neoliberalnych nie do zaakceptowania są prawa człowieka drugiej i trzeciej generacji, bo one istotnie ograniczają funkcjonowanie wolnego rynku.

11.3. Nierówny status generacji praw człowieka w epoce globalizacji

Współcześni liberałowie podkreślają znaczenie praw człowieka o charakterze negatywnym, marginalizując znaczenie tychże praw

o charakterze pozytywnym. Taką postawę współczesnych liberałów krytykuje Jack Donnelly, zarzucając im, że zagubili koncepcję praw człowieka swojego mentora Johna Locke'a, którą promował charakter pozytywny praw człowieka¹⁴. Dla J. Locke'a jednym z podstawowych praw człowieka, obok praw do życia i wolności, jest prawo do własności. A to prawo, jak podkreśla J. Donnelly, jest prawem gospodarczym czy społecznym¹⁵. Nie można chronić wolności bez ochrony własności. Człowiek dochodzi do własności przez pracę, a ta z kolei stanowi zabezpieczenie jego prawa do życia. Odrzucenie praw społecznych, według J. Donnelly'ego, wypacza liberalną koncepcję praw człowieka i pozostaje z niej tylko doktryna broniąca przywilejów klasowych¹⁶. J. Donnelly twierdzi, że występują zauważalne różnice pomiędzy prawami wolnościowymi chroniącymi sferę polityczną (uprawniają do partycypacji w życiu politycznym) a prawami społecznymi chroniącymi sferę życia społecznego i gospodarczego (uprawniają do partycypacji w życiu gospodarczym i społecznym). Jednak obydwie rodzaje praw chronią tę samą wartość, jaką jest prawo do życia, aczkolwiek na różny sposób: prawa wolnościowe gwarantują prawo do życia w sferze obywatelskiej i politycznej, prawa społeczne prawo do życia w sferze gospodarczej i społecznej¹⁷. Realizowanie tej samej wartości na różny sposób może prowadzić do konfliktów, ale ich występowanie nie jest przesądzone. Uniknięcie konfliktów w sposobach realizacji tej samej wartości wymaga rzetelnej oceny aktualnej świadomości aksjologicznej, czyli tego, co na danym etapie historycznym jest cenne. Pozwala to dostrzec aktualny charakter wartości i podjąć decyzję, który sposób urzeczywistniania danej wartości jest obecnie pożądany.

Współczesna kultura zachodnia określana mianem „ponowoczesnej” czy też „późno nowoczesnej” charakteryzuje się zmiennością, wewnętrznym zróżnicowaniem, kultem indywidualizmu, brakiem wyraźnego centrum aksjologicznego, sprzyjaniem indywidualnej kreacji oraz tolerancją posuniętą aż do granic obojętności¹⁸. Wszystkie te cechy sprzyjają coraz większej relatywizacji praw człowieka, która idzie tak daleko, że koncepcja praw człowieka jako ograniczająca

¹⁴ Por. J. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca - London 1989, s. 28, za: F.J. Mazurek, *Od mitów do renesansu praw społecznych człowieka*, „Człowiek w Kulturze” 1998, nr 11, s. 117.

¹⁵ Por. J.F. Mazurek, *Od mitów...*, *op.cit.*

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 118.

¹⁸ A. Szahaj, *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Bydgoszcz 2001, s. 19.

władzę i wyznaczająca granice możliwej jej interwencji, staje się czystą fikcją. Zjawisko to jest szczególnie wyraźnie zauważalne na gruncie globalizacji gospodarczej. Jej szczególna odmiana, globalizacja korporacyjna, skrycie suponuje nową wizję człowieka, co w zasadzie jest skutkiem ubocznym korporacyjnych zabiegów. Globalizacja gospodarcza, nie respektując godności człowieka zawartej w międzynarodowych dokumentach, kształtuje własny model człowieka-konsumenta, który postrzegany jest w kategoriach użyteczności danej korporacji. Człowiek-konsument staje się jedną z maszyn służących budowaniu jej potęgi. Potwierdza to jedynie myśl o postępującej utracie wielowymiarowości człowieka, a w jej miejsce o kształtowaniu się człowieka jednowymiarowego (*homo economicus*). Automatycznie potęguje to kryzys tożsamości społecznej, który według Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna spowodowany jest gigantyczną złożonością niespójnych struktur społecznych, coraz częściej ścierających się ze sobą, oraz pluralizmem ideologicznym i kulturalnym. Czynniki te wzmagają proces segmentalizacji życia jednostki¹⁹, umożliwiają też coraz mniej skrępowany rozwój globalizacji gospodarczej. Brak ukierunkowania rozwoju globalizacji gospodarczej – wynikający z braku wystarczającej promocji (edukacji) wyraźnych naczelnych wartości wskazujących na potrzebę rozwijania globalności (poczucia współlegzystencji w *Weltgesellschaft*) – sprawia, iż żadna inna forma globalizacji ekonomicznej nie ma szans konkurowania z globalizacją korporacyjną.

Dla naszych rozważań ważne jest stwierdzenie następujące: globalizacja gospodarcza implikuje nierówny status rodzin praw człowieka, przez co skutecznie powstrzymuje rozwój globalności, tworząc w zasadzie jedną matrycę dla człowieka, który pozbawiany jest możliwości decydowania o tym, jakim chce być człowiekiem i w jakiej wspólnotie chce żyć. Jest to kreacja człowieka zewnątrz-sterowalnego, który nie ma już politycznych przekonań, nie ma podstaw, by się moralnie oburzać, a świat jest dla niego niedostatecznie trwały, by wyznaczać sobie dalekosiężne cele. Dlatego troszczy się jedynie o to, by być modnym w konsumpcji²⁰. Podważany jest dotychczasowy system wartości występujący we wszystkich kulturach, a w jego miejsce wprowadzany jest system wartości promujący bycie konsumentem bezrefleksyjnym. To jest główną przyczyną, dla

¹⁹ Por. P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

²⁰ Por. D. Riesman, *Samotny tłum*, Warszawa 1996.

której globalizacja gospodarcza staje się konfliktogenna wobec kultur próbujących się jej sprzeciwić, zwłaszcza kultur „pozazachodnich”. Używanie i konsumpcja zyskały wymiar moralny, bo od nich zależy stan gospodarki²¹.

Generacje druga i trzecia praw człowieka są przez globalizację korporacyjną całkowicie dyskredytowane, wręcz zwalczane (jak np. prawo do związków zawodowych), podczas gdy obie rodziny praw mają doniosłe znaczenie dla kultur pozazachodnich²². Nawet znaczna część pierwszej rodziny praw człowieka jest przez globalizację gospodarczą pomijana milczeniem, o ile nie są to prawa w jakiś sposób wiążące się z wartościami ekonomicznymi przez nią lansowanymi. Dla globalizacji gospodarczej o korporacyjnej formie naczelnymi wartościami są: (1) wolność inwestowania, (2) wolność przepływu kapitału, (3) wolność handlu wszystkimi dobrami i usługami, z organizmami żywymi oraz własnością intelektualną włącznie.

Realizacja tych wartości pociąga za sobą przenoszenie ośrodków decyzyjnych w stronę instytucji, które nie wymagają procesów demokratycznych, a których jedynym zadaniem jest skuteczność w osiągnięciu zysku (np. banki). Zwiększa się władza międzynarodowych gospodarczych instytucji, takich jak na przykład: Międzynarodowy Fundusz Walutowy (MFW), Bank Światowy (BŚ) i Światowa Organizacja Handlu (WHO), które przejmują od rządów narodowych cały szereg uprawnień do podejmowania różnorodnych decyzji, pozostających do tej pory w rękach danego społeczeństwa. Jednocześnie zmniejsza się demokratyczność życia zarówno państwowego, jak i międzynarodowego. Jaskrawym tego przykładem jest tzw. „sprawa Birmy”.

„Sprawą Birmy” nazwana została skarga Wspólnoty Europejskiej i Japonii do WTO przeciwko USA. Stan Massachusetts w 1996 roku wprowadził wybiórcze prawo o zakupach rządowych, które uniemożliwiało udział w przetargach na zamówienia publiczne w tym stanie firmom prowadzącym interesy z Birmą. W uzasadnieniu swego stanowiska odwoływał się do elementarnego poczucia sprawiedliwości. Była to próba sprzeciwu wobec prowadzenia interesów z brutalnym reżimem wojskowym, podparta raportami Departamentu Stanu USA donoszącymi, że: „...żołnierze birmańscy

²¹ T. Buksiński, *Moderność*, op.cit., s. 256.

²² To nie oznacza, że dla kultury europejskiej druga i trzecia generacja praw człowieka nie mają w ogóle znaczenia. Nadal zachowały stosunkowo duże znaczenie, o czym świadczy silna pozycja związków zawodowych w kulturze europejskiej.

dopuszcili się poważnych naruszeń praw człowieka, włącznie z zabijaniem bez sądu i gwałtami”²³. Wspólnota Europejska i Japonia dowodziły, że zgodnie z przepisami WTO, w tym TRIMS (Porozumienie w Sprawie Handlowych Aspektów Polityki Inwestycyjnej)²⁴, wprowadzona przez stan restrykcja jest niesprawiedliwa „dla środowiska handlowców i inwestorów” i narusza aktualne reguły WTO w sprawach zakupów rządowych. Z chwilą uchwalenia rzeczonoego prawa przez Stan Massachusetts Narodowa Rada Handlu Zagranicznego (NFTC)²⁵ wszczęła w tej sprawie rozprawę sądową przeciwko Stanowi, wskazując, iż na decyzji Stanu ucierpiało 346 firm, a zwłaszcza Apple Computer Co. Zapadły dwa orzeczenia sądu federalnego USA; w obu stwierdzono, iż prawo wprowadzone w Massachusetts było niezgodne z konstytucją i stanowiło ingerencję w uprawnienia rządu federalnego w zakresie polityki zagranicznej – jako dowód „popęnienia przestępstwa” posłużyła skarga do WTO złożona przez WE i Japonię²⁶. Sprawa ma być rozpatrywana przez Sąd Najwyższy USA. Całą tę sprawę dobitnie skomentował Bill Jordan, sekretarz generalny Międzynarodowej Konfederacji Wolnych Związków Zawodowych: „Jeśli działania Stanu Massachusetts, które stawiają prawa człowieka ludności Birmy ponad interesami garstki firm wielonarodowych, nie są zgodne z zasadami WTO, to należy zmienić reguły działania WTO, a nie działania Stanu Massachusetts”²⁷. Debi Barker i Jerry Mander z Międzynarodowego Forum ds. Globalizacji (IFG)²⁸ stwierdzają, iż samo złożenie takiej skargi w WTO już zdławiło inne starania o zastosowanie sankcji gospodarczych w obronie praw człowieka²⁹. Przykład ten ilustruje, że w dobie dzisiejszej w organizacjach, które w znacznym stopniu wpływają na kształt procesów globalizacyjnych, niepodważalny priorytet ma wolny handel, zaś kwestie przestrzegania praw człowieka i moralne decyzje społeczności lokalnych schodzą na plan dalszy i nie są łączone z gospodarką.

²³ Por. D. Barker, J. Mander, *ABC Globalizacji*, Łódź 2003, s. 83-84.

²⁴ TRIMS reguluje warunki inwestycji w dziedzinie handlu towarami – jeśli jakiś rząd pragnie uregulować import surowców lub eksport towarów, reguły TRIMS ograniczają możliwości sprawowania przezeń kontroli nad warunkami takich inwestycji.

²⁵ NFTC reprezentuje 580 przedsiębiorstw, w tym wiele spośród największych korporacji ponadnarodowych z siedzibami w USA.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 84.

²⁸ IFG jest instytucją badawczo-edukacyjną, którą tworzy 60 badaczy, uczonych, aktywistów i ekonomistów z 20 krajów.

²⁹ *Ibidem*.

W świetle przytoczonego przypadku trafna jest diagnoza Tadeusza Buksińskiego dotycząca kryzysu współczesnych społeczeństw jako kryzysu moralnego, spowodowanego powszechnym podważaniem podstawowych norm moralnych i wartości. Wedle T. Buksińskiego dzisiejszy człowiek żyje poza dobrem i złem, bo przywykł do tego, że ktoś inny (instytucja, system, prawo) rozstrzyga za niego problemy moralne, polityczne, egzystencjalne i gospodarcze³⁰. Jest to swego rodzaju przemoc strukturalna dokonywana na jednostce.

Jeśli człowiek nie zdoła uwolnić się od przemocy strukturalnej, to wówczas globalizacja gospodarcza o charakterze korporacyjnym utworzy asymetryczną, nieprzewidywalną konstrukcję świata. Będzie dzieliła świat na część zamożną i biedną, prowadząc do ich konfrontacji, gdyż ludzie uświadomią sobie niemożność wyrwania się z biedy we własnym kraju. Ta świadomość może prowadzić do poczucia utraty godności i godzić w ideę praw człowieka. Jeśli dla osób ze świata ogarniętego biedą jedyną perspektywą godnego życia okaże się migracja i zmiana obywatelstwa, to niewątpliwie tego typu sytuacja będzie oznaczać porażkę państw „bogatych”, czyli tych, które powszechnie określa się mianem państw kultury zachodniej. Porażka ta będzie miała dwa oblicza. Po pierwsze, ludzie z państw biednych zostają warunkami życia przymuszeni do emigracji bądź migracji i często do wiążącej się z tym konieczności zmiany obywatelstwa, choć znaczna część z nich wolałaby pozostać we własnym państwie, w obrębie własnej kultury. Drugi wymiar porażki wiąże się z potencjalnym faktem niechęci imigrantów do asymilacji ze społeczeństwem, do którego przybyli, co może zrodzić poważne konflikty³¹. Równoznaczne to będzie z klęską idei praw człowieka jako swoistego antidotum na brak innej podstawy dla zorganizowania porządku światowego. Porażka będzie tym mocniejsza i bardziej widoczna, gdy kultura zachodnia zostanie zmuszona przez ekonomię na otwarcie się na tę część świata, która nie potrafi wyswobodzić się z kręgu biedy. Otwarcie to ze względów ekonomicznych, jak przewiduje wielu badaczy, nastąpi dlatego, że

³⁰ T. Buksiński, *Moderność, op.cit.*, s. 256.

³¹ Tego typu sytuację mogliśmy zaobserwować stosunkowo niedawno we Francji, która zdecydowała się na deportację Romów do Rumunii. Deportacja była odpowiedzią państwa francuskiego na tworzenie się na obrzeżach miast francuskich romskich obozowisk. Decyzja francuskich władz spotkała się z dezaprobatą Komisji Europejskiej, bowiem Rumunia jest członkiem Unii Europejskiej, a Romowie są jej obywatelami i korzystali z prawa do swobodnego poruszania się po państwach członkowskich UE.

państwa bogatej Północy (szczególnie Europa) mają coraz większy problem z gwałtownym starzeniem się społeczeństwa, które pociąga za sobą wzrost wydatków na opiekę społeczną i spadek dochodów z podatków. Państwa te mają dwa wyjścia. W pierwszym zwiększają podatki bądź zwiększają deficyt budżetowy – ale to rozwiązanie jest zagrożeniem dla gospodarki. Drugim wyjściem jest otwarcie swych granic dla ludzi młodych ze „świata biedy”. Można się spodziewać, że wówczas kultura zachodnia zmieni swe oblicze. Trudno jest przewidzieć, co będzie tworzyć świadomość człowieka ze „świata biedy”; czy będzie czuł do kultury zachodniej żal, że musiał opuścić swe rodzinne strony, by móc „**godnie istnieć**”, czy też wdzięczność, że może się w niej realizować. Pytanie to, używając terminologii Zygmunta Baumana, można postawić inaczej: Czy ci ludzie będą czuć się „turystami”, czy też „włóczęgami”?³² W odpowiedzi na nie wydaje się słuszne spostrzeżenie prawnika i dyplomaty Janusza Symonidesa, który pisze:

*...negatywne skutki (globalizacji – przyp. autora) uderzają przede wszystkim w najniższe warstwy ludności, wymagającej wsparcia: bezrobotnych, mniejszości narodowe, imigrantów, ludność autochtoniczną. Eliminują też czy zmniejszają dostęp najuboższych do nauki, oświaty i kultury. Sytuację taką trudno uznać za zgodną z zasadami demokracji, ochrony praw człowieka czy środowiska (podkr. autora). Może ona również destabilizować sytuację wewnętrzną, a z pewnością jest jednym z podstawowych źródeł sprzeciwu wobec globalizacji. Dodajmy, że wynika ona także z wyrażonej tendencji do obniżania zarobków, do zastępowania stałego zatrudnienia zatrudnieniem w niepełnym wymiarze, z uelastycznieniem kodeksów pracy zwiększającym uprawnienia pracodawcy*³³.

W teorii trzy generacje praw człowieka są równe względem siebie, są tej samej rangi, mają się uzupełniać, a jednak w praktyce – tj. w polityce i gospodarce – występuje „cicha hierarchizacja” tych generacji, co może być zgubne dla budowania wspólnej płaszczyzny porozumienia między jednostkami, narodami i państwami w celu utrzymania pokoju. Generacje praw zachowają tę samą rangę, ale poszczególne prawa mogą się wykluczać. Dotyczy to konkretnych praw w ramach jednej generacji, jak i praw konkretnych, wywodzących się z innych generacji. Jest to cecha immanentna samych wartości. Problem ten spróbujemy naświetlić bliżej, omawiając trzy zagadnienia: demografię, migrację i biotechnologię.

³² Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2002, s. 110-119.

³³ J. Symonides, *Wpływ globalizacji na miejsce i rolę państwa w stosunkach międzynarodowych*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe, op.cit.*, s. 133.

Rozdział 12

Idea praw człowieka a problem demografii i migracji w dobie globalizacji gospodarczej

Komisja ds. Kontaktu na temat Imigracji UE przeprowadziła analizę sytuacji ekonomicznej i demograficznej Unii, z której wynika, iż trwająca od trzydziestu lat polityka „zero imigracji” nie jest właściwa. Następuje bowiem drastyczne zmniejszanie się liczby miejscowych pracowników – zarówno wykwalifikowanych, jak i niewykwalifikowanych – co powoduje natężenie aktywnej rekrutacji obywateli spoza granic UE¹. Komisja doszła do wniosku, iż należy dokonać wyboru między polityką zakładającą, że Unia może się obejść bez imigrantów, a zaakceptowaniem faktu, że imigracja będzie się dokonywać, powinna więc być właściwie regulowana przy współpracy z krajami pochodzenia imigrantów, tak aby była korzystna zarówno dla Unii, jak i dla samych imigrantów oraz krajów, z których przybywają². Komisja, nie mogąc jednak znaleźć akceptacji dla swego wniosku, apeluje o podjęcie przynajmniej w tej kwestii dyskusji, by móc uzyskać konsensus w sprawie zasad prowadzenia nowej polityki imigracyjnej. Nabiera ona wielkiego praktycznego znaczenia z momentem uzyskania przez emigrantów praw obywatelskich i politycznych państwa ich obecnego pobytu. Wtedy jedno jest wysoce prawdopodobne: w kulturze zachodniej mogą się zmienić demokracje. Jeśli demokracji jako formie sprawowania władzy

¹ Przed wstąpieniem naszego kraju do UE alarmowano w Polsce o wzrastającej emigracji wysoko wyspecjalizowanych lekarzy do państw członkowskich UE, których owe państwa bardzo chętnie przyjmowały, jednocześnie utrzymując i wprowadzając utrudnienia dla wielu przedstawicieli innych zawodów, mniej prestiżowych i niewymagających wysokich kompetencji i kwalifikacji (por. J. Balicki, *Polityka imigracyjna Unii Europejskiej – aspekt społeczno-etyczny*, w: *Systemy wartości a procesy demograficzne*, red. K. Slany, A. Małek, I. Szczepaniak-Wiecha, Kraków 2003, s. 349).

² *Ibidem*, s. 39.

w obliczu zachodzących procesów globalizacyjnych o charakterze korporacyjnym uda się przetrwać i dobrze funkcjonować (przezwy- ciężyć ten rodzaj globalizacji), to kolejne zagrożenie dla funkcyj- onowania demokracji w kulturze zachodniej stanowi zjawisko migracji. Może się bowiem okazać, iż kultura islamska w kulturze zachodniej stanie się kulturą dominującą³. Łatwo jest wyobrazić sobie sytuację, że to muzułmanie, w wyniku procedur demokratycznych (głównie poprzez zasadę większości i posiadanie praw politycznych, a zwłaszcza obywatelskich), rządzą światem zachodnim. Natomiast nieprzy- znanie muzułmanom praw wywodzących się z pierwszej generacji (praw politycznych) w celu uniknięcia ich wpływu na życie polityczno-społeczne stanie się w dłuższej perspektywie bardzo kosztowne i mało pragmatyczne ze strony krajów zachodnich, gdyż wykluczenie imigrantów z życia społecznego kraju grozi frustracją prowadzącą do nierespektowania przez nich norm społecznych. Wzrastać będą zatem koszty związane z utrzymaniem bezpieczeństwa wewnętrznego. Sytuacja może się zaognić i doprowadzić do politycznej radykalizacji, a tym samym do niebezpieczeństwa naruszenia innych praw z pierwszej generacji praw człowieka wobec obywateli danego kraju. Ta sytuacja ma już miejsce w USA, gdzie swobody obywatelskie, zwłaszcza muzułmanów, są w dużym stopniu ograniczane w celu zapewnienia bezpieczeństwa.

12.1. Problem „nowej migracji” jako przykład konsekwencjalizmu planetarnego

Relację między globalizacją gospodarczą a stopniem realizacji praw człowieka najlepiej da się przedstawić za pomocą analizy zjawiska „migracji”, które rekonstruowałoby konsekwencjalizm planetarny w odniesieniu do problematyki praw człowieka. Migracja jest wdzięczną kategorią do przeprowadzenia analizy relacji procesów globalizacyjnych i funkcjonowania praw człowieka, gdyż ma swój

³ Obecnie obserwujemy w ramach UE spór o system wartości, który miałby oddawać tożsamość Europy i pozwalałby identyfikować się osobie jako Europejczykowi. Nie bardzo wiadomo, do jakiej tradycji ma się ta tożsamość odwoływać. Kwestia tożsamości europejskiej nabiera szczególnego znaczenia np. w obliczu faktu zamieszkiwania we Francji i Niemczech ok. 6 mln muzułmanów. Zatem Europa nie szuka swej zagubionej tożsamości, lecz jest w fazie jej tworzenia.

oddźwięk właściwie na wszystkich poziomach praw człowieka, a w szczególności dotyczy problemu obywatelstwa, statusu: azylanta, uchodźcy, bezpaństwowca oraz spraw związanych z mniejszościami narodowymi, etnicznymi i tożsamością.

Migracja to przemieszczanie się ludzi z jednego położenia geograficznego w inne w celu zmiany stałego miejsca zamieszkania⁴. Może odbywać się w ramach danego społeczeństwa, wówczas jest to migracja wewnętrzna, lub między społeczeństwami – i wtedy jest to migracja międzynarodowa⁵. Dla przedstawienia problemu uniwersalności praw człowieka w aspekcie globalnym istotna dla naszych rozważań będzie migracja międzynarodowa. Ze względu na tę formę migracji wyróżniamy⁶: emigrację – opuszczenie kraju ojczystego w celu stałego lub czasowego zamieszkania w innym państwie; imigrację – dobrowolny lub wymuszony ruch ludności cudzoziemskiej osiedlającej się na stałe w nowym kraju; reemigrację – dobrowolny powrót emigrantów do ojczyzny; repatriację – migrację przybierającą formę powrotu do ojczystego kraju emigrantów (przymusowych uchodźców, przesiedleńców, jeńców wojennych itp.), którzy znaleźli się poza granicami kraju z powodu zmian granic.

Przyczyny migracji mogą mieć następujące podłoże: (1) ekonomiczne, w celu poprawy warunków bytowych; (2) polityczne, jak: wojny, prześladowania; (3) społeczne, na przykład wzrost przestępczości w danym kraju czy też kwestie wynikające z sytuacji demograficznej; (4) ekologiczne (środowiskowe), na przykład: epidemie, zanieczyszczenie środowiska, katastrofy przyrodnicze, jak trzęsienia ziemi; (5) psychologiczne, na przykład chęć samorealizacji czy też potrzeba bezpieczeństwa bądź uznania.

Oczywiście wszystkie te przyczyny mogą wystąpić jednocześnie, co we współczesnym świecie ma często miejsce, a ich absolutne rozgraniczenie jest niemożliwe.

12.1.1. Uniwersalność praw człowieka a migracja o charakterze ekonomicznym

Najbardziej niepożądana przez państwa narodowe (również przez instytucje ponadnarodowe, jak np. UE oraz różnego rodzaju korpore-

⁴ Por. N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1997, s. 292.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Por. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, s. 56.

racje) w dobie globalizacji gospodarczej jest migracja międzynarodowa z przyczyn ekonomicznych. Jest to w zasadzie „nowa forma migracji”, często mająca podłoże psychologiczne, wyrażające się w potrzebie samorealizacji i bezpieczeństwa. Odmienność tej formy migracji od jej wcześniejszych postaci polega m.in. na tym, iż wcale nie musi ona łączyć się z chęcią stałego pobytu w państwie docelowym: ze względów ekonomicznych państwo wybrane może w każdej chwili być zmienione na inne. Osobę będącą takim migrantem określa się mianem nomady, czyli osoby bez stałego miejsca pobytu. Coraz częściej mamy do czynienia z faktem powrotu „migranta ekonomicznego” do swego ojczystego kraju w chwili, gdy uzna on, że zebrał dostateczną ilość pieniędzy czy dóbr. W tym przypadku mamy do czynienia z migracją o charakterze intencjonalno-powrotnym. Ten typ migracji, co warto podkreślić, jest „zjawiskiem nowym”, gdyż wcześniej miała miejsce głównie migracja z powodów politycznych. To stwierdzenie nie oznacza ani nie zapowiada końca migracji politycznej – znaczy tylko tyle, że przestała być ona obecnie dominującą formą migracji.

Migracja ekonomiczna odbywa się w zasadzie w jednym kierunku: z państw słabiej rozwiniętych do państw bardziej rozwiniętych. Współcześnie „migranci ekonomiczni” często napotykają problemy związane z otrzymaniem obywatelstwa, pozwolenia na pracę etc. W ich przypadku, jeżeli zdecydowali się opuścić swój kraj z nastawieniem na stałe osiedlenie (migracja permanentna) oraz z zamiarem funkcjonowania w nowym społeczeństwie na równych prawach, mogą starać się wyłącznie o przyznanie obywatelstwa, a nie np. statusu uchodźcy. Nierzadko zdarza się jednak, iż w najlepszym razie „migranci ekonomiczni” traktowani są jako „niechciani goście”. Ma to dwie przyczyny. Po pierwsze, znaczna część „migrantów ekonomicznych” przekracza granice państwowe nielegalnie. Po drugie, zarówno migranci przebywający legalnie w danym państwie, jak i ci, którzy są w nim nielegalnie, podejmują się pracy na „czarno”. Nie sposób nie zauważyć, iż współcześnie dokonuje się wręcz niekontrolowany przepływ kapitału i dóbr (co jest jednym z wyznaczników globalizacji), a przepływ osób i pracy dokonuje się w sposób ograniczony, np. do określonego kręgu kulturowego i terytorialnego. Taka globalizacja dzieje się niejako ponad ludźmi, czyniąc człowieka niewolnikiem polityki państw narodowych i wielkich korporacji.

Państwa narodowe starają się chronić swych obywateli przed migrantami za pomocą praw człowieka, np. rezerwując prawo do pracy

dla swoich obywateli kosztem „nie-obywateli”. A więc status obywatela zyskuje samoistną wartość – nie jest równoważny z byciem po prostu człowiekiem. „Nie-obywatel”, postrzegając siebie jako członka „społeczeństwa światowego”, podjąwszy decyzję o migracji w celach zarobkowych, znalazł się w obszarze ryzyka związanego z niebezpieczeństwem utraty swej wolności. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że odmówiona mu zostanie możliwość otrzymania, a nawet starania się o obywatelstwo (nie będzie mógł realizować praw człowieka związanych z pierwszą generacją tychże praw, które w ramach zachodniej koncepcji przysługują każdemu człowiekowi bez względu na narodowość). Ponadto może nie otrzymać nawet tymczasowego pozwolenia na pracę, a zatem nie będą mu przysługiwały prawa człowieka z drugiej generacji praw. Znajdujący się w takiej sytuacji migrant „nie-obywatel” w celu przeżycia zmuszony jest do podjęcia pracy nielegalnej. To powoduje, że żyje w nieustannej niepewności i strachu: nie wie, kiedy zostanie przez władze przyłapany i wydalony. W takich wypadkach idea praw człowieka o wymiarze globalnym jako „światowej moralności” nie jest realizowana. Przyczyną jest wspomniana już nierównomierność w występowaniu swobodnego przepływu kapitału i dóbr z jednej strony, a brak swobodnego przepływu osób i pracy – z drugiej. Ten stan oddziałuje negatywnie na prawa człowieka zgrupowane we wszystkich generacjach. Obecnie z powodów wzrostu kosztów siły roboczej różnego rodzaju firmy transferują wielokrotnie swój kapitał, np. w postaci fabryk, w miejsca, gdzie siła robocza jest po prostu tańsza, pozostawiając rzesze bezrobotnych w miejscu poprzedniego siedliska kapitału. Potęguje to utratę praw związanych z pierwszą i drugą rodziną praw człowieka. Od bezrobotnych wymaga się w następstwie coraz większej mobilności, są oni tym samym często zmuszani do migracji zarówno wewnętrznej, jak i międzynarodowej w poszukiwaniu pracy z powodu niepewnej egzystencji własnej i swej rodziny. Jest to ewidentne instrumentalne traktowanie jednostki. Na jednostce wymuszana jest mobilność; w tym sensie jednostka staje się przedmiotem ekonomicznym⁷. Nie bierze się pod uwagę pragnienia jednostki pozostania w środowisku rodzinnym. Zachowywana jest jej „iluzoryczna wolność”, ograniczona często do wyboru pomiędzy pozostawieniem rodziny i przemieszczaniem się

⁷ A. Górny, P. Kaczmarczyk, *Uwarunkowania i mechanizmy migracji zarobkowych w świetle wybranych koncepcji teoretycznych*, seria *Prace Migracyjne* nr 49, Warszawa 2003, s. 6.

wraz z kapitałem za pracę (w tym znaczeniu jednostka traktowana jest przedmiotowo jako część kapitału danej firmy) w celu zapewnienia bytu rodzinie a zostaniem z rodziną i podjęciem ryzyka znalezienia innej pracy gwarantującej rodzinie egzystencję⁸. Rzadko kiedy firmy, przenosząc kapitał, podejmują działania na rzecz stworzenia migrującym za kapitałem jednostkom takich warunków, by mogły się one przemieszczać wraz z rodziną.

12.1.2. Uniwersalność praw człowieka oraz godność człowieka a „migracja kapitału”

W obliczu migracji kapitału jeszcze bardziej iluzoryczną wolnością cieszą się obywatele krajów Trzeciego Świata. W te regiony przede wszystkim przenoszone są fabryki stwarzające zagrożenie dla środowiska i życia ludzkiego. Jak pisze Ulrich Beck:

„(...) Proletariat światowego społeczeństwa ryzyka osiedla się pod kominami fabrycznymi, obok rafinerii i fabryk chemicznych, w ośrodkach przemysłowych Trzeciego Świata. Nie jest to bynajmniej dziełem przypadku. Występuje bowiem systemowa «siła przyciągania» między skrajną biedą i skrajnym ryzykiem. Z centrów przetadunkowych ryzyko najczęściej jest ekspediowane na place w «zacofanych prowincjonalnych dziurach». I najsłabszym głupecem okazałby się ten, kto zakładałby, że odpowiedzialni za to

⁸ P.L. Martin i E.J. Taylor podważają dominujący w dobie dzisiejszej pogląd, iż liberalizacja handlu międzynarodowego zastąpi inne działania mające powstrzymać eskalację migracji zarobkowych ze względu na siedem czynników: (1) różnice technologiczne, które sprawiają, że kraje Południa nie są w stanie konkurować z lepiej rozwiniętymi krajami Północy (nawet w sferze produkcji artykułów nisko przetworzonych); (2) różnice produktywności sprawiające, że niskie stawki płac nie są wystarczającym czynnikiem pozwalającym zapewnić konkurencyjność; (3) przewaga Północy wynikająca z posiadania przewagi skali (korporacja vs małe firmy); (4) czas potrzebny na transformację kapitału miejsca pracy, może to być czynnik kluczowy zwłaszcza wówczas, gdy występują niedopasowania strukturalne na rynku pracy (mało prawdopodobne jest szybkie dopasowanie kwalifikacji pracowników do wymogów rynku pracy); (5) zwiększenie płynności i pojawienie się nowych możliwości zarobkowania w krajach wysyłających pozwala efektywnie omijać niedoskonałości rynkowe (dywersyfikacja itd.), dodatkowo migracja może być dobrym źródłem kapitału inwestycyjnego; (6) sieci migracyjne, które sprawiają, że wpływ czynników *stricte* ekonomicznych może być zaburzony lub niewielki; (7) rozwój, któremu towarzyszy wzrost nierówności, co oznacza zwiększenie się skali relatywnej deprawacji. (P.L. Martin, E.J. Taylor, *The Anatomy of Migration Hump*, w: *Development Strategy, Employment and Migration. Insight from Models*, red. E.J. Taylor, OECD Development Centre 1996, za: A. Górny, P. Kaczmarczyk, *Uwarunkowania i mechanizmy...*, *op.cit.*, s. 21).

*dyspozytorzy nie wiedzą, co czynią. (...) Produkcja szczególnie niebezpiecznych gałęzi przemysłu przenoszona jest do biednych krajów peryferyjnych*⁹.

Zjawisko to U. Beck nazywa „**przekleństwem głodu zwalczanym przez potęgowanie ryzyka**” i konkluduje, że w sytuacji, gdy jednostka z Trzeciego Świata staje przed wyborem między ewidentną groźbą śmierci głodowej a niewidzialnym zagrożeniem śmiercią z powodu np. zatrucia chemikaliami, zwycięża oczywista konieczność zwalczania biedy materialnej¹⁰.

Podważana jest zatem w krajach biednych podmiotowość jednostki, a tym samym naruszana jej godność. Paradoksalne jest to, że firmy i korporacje oraz niektórzy zwolennicy globalizacji gospodarczej dla usprawiedliwienia swego postępowania lansują opinię, iż w jego efekcie z praw związanych z drugą generacją praw człowieka odnoszą korzyść najbardziej „potrzebujący” (np. mieszkańcy byłego Związku Radzieckiego czy państw afrykańskich). Argumentuje się mało przekonująco o wzroście szansy na uformowanie się w tych regionach zwyczajów cywilizowanych, a co się z tym wiąże – wykształcenia społeczeństwa obywatelskiego, stanowiącego warunek ukształtowania się w danym regionie praw pierwszej rodziny. Rozpowszechniana jest teza: „korporacje minimalizują koszty produkcji, najbiedniejsi zyskują środki do życia”¹¹. W tym kontekście zasadne są dwa pytania: (1) Czy „nowi pracownicy” otrzymują godne warunki pracy i godną zapłatę za wykonywaną pracę, co jest przedmiotem artykułu 7 PPGSiK¹²? (2) Czy korporacjom opłaca się uzyskanie w pełni wolnego rynku (a zatem czy faktycznie do niego

⁹ U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002, s. 55-56.

¹⁰ *Ibidem*, s. 56.

¹¹ Por. M. Golka, *Cywilizacja...*, *op.cit.*, s. 164.

¹² PPGSiK, s. 28: „Państwa – Strony niniejszego Paktu uznają prawo każdej osoby do korzystania ze słusznych i korzystnych warunków pracy, obejmujących w szczególności:

- a) wynagrodzenie zapewniające wszystkim pracującym przynajmniej:
 - i) słuszną pracę i równe wynagrodzenie za pracę o równej wartości bez jakiegokolwiek różnicy; w szczególności należy zagwarantować kobietom warunki pracy nie gorsze od tych, z jakich korzystają mężczyźni, oraz takie samo wynagrodzenie za taką samą pracę;
 - ii) godne warunki życia dla nich samych i ich rodzin zgodnie z postanowieniami niniejszego Paktu;
- b) bezpieczne i higieniczne warunki pracy;
- c) równe dla wszystkich możliwości awansu w pracy na odpowiednio wyższe stanowisko w oparciu jedynie o kryteria stażu pracy i kwalifikacji;
- d) wypoczynek, czas wolny i rozsądne ograniczenie czasu pracy, okresowe płatne urlopy oraz wynagrodzenie za dni świąteczne”.

dają), tak by obok swobodnego przepływu dóbr i kapitału miał miejsce wolny przepływ osób i pracy?

Wolny rynek nie ogranicza się przecież jedynie do swobodnego przepływu kapitału i dóbr, ale polega również na swobodnym przepływie pracy. Poziomy życia w różnych krajach miałyby szansę na wyrównanie. Wtedy prawdopodobnie mógłby się ukształtować standard zarówno warunków pracy, jak i płacy. Jednakże w chwili obecnej pomimo procesów globalizacyjnych trudno jest sobie dzisiaj wyobrazić taką oto sytuację: firma X ma swoją fabrykę w Berlinie i zależy jej na zmniejszeniu kosztów siły roboczej, w związku z czym poszukuje nowych pracowników do tej fabryki z Etiopii. W tym celu organizuje migrację Etiopczyków do Niemiec (zakładając, że nie byłoby ograniczeń co do możliwości podjęcia pracy). Brzmi to absurdalnie, gdyż i tak ta firma musiałaby utrzymać standardy instrumentarium socjalnego UE dotyczące płacy i warunków pracy. Zatem dana firma woli przenieść fabrykę, aniżeli sprowadzić pracowników. Decydując się na przemieszczenie swego kapitału do Etiopii, jej celem nie jest podniesienie standardów warunków pracy i płac w tymże kraju. Jej strategicznym celem jest ominięcie standardów europejskich dotyczących gwarancji socjalnych, zdrowotnych, a także tych związanych z bezpieczeństwem i higieną pracy. Tym samym firma nie postrzega Etiopczyka jako człowieka równego Europejczykowi, który powinien otrzymać socjalny pakiet porównywalny z otrzymywanym przez tego ostatniego. Można domniemywać, iż władze firmy nie stawiają na równi godności Etiopczyka i Europejczyka, bowiem decydują się na przeniesienie kapitału przede wszystkim dlatego, by zrzucić z siebie balast socjalnego instrumentarium.

Zapytać należy, czym w takim razie dla tej firmy jest zapis o równej godności każdego człowieka znajdujący się w artykule pierwszym PDPCz. W myśl prawa międzynarodowego nie jest to problem firmy, lecz państwa, które pozwala firmie na taką praktykę. Przy tej wykładni prawa międzynarodowego winę ponosi państwo etiopskie, ponieważ zezwala niemieckiej firmie na taką praktykę. Nie można wykluczyć, iż dzieje się to za przyzwoleniem instytucji, zwłaszcza międzynarodowych, chociaż dysponują one odpowiednimi narzędziami, by przeciwdziałać tego typu praktykom. Uważam, że instytucje te są przeświadczone o tym, iż inwestowanie kapitału (można przypuszczać, że ten pogląd podzielają państwa przyjmujące kapitał) jest dobrem samym w sobie dla biedniejszego państwa. Zapewne dla tego państwa tak, ale – jak to interesująco przedstawił U. Beck w swojej koncepcji „społeczeństwa ryzyka” – dla

pracowników najemnych takim oczywistym dobrem samym w sobie obcy kapitał nie jest.

Argument o cywilizowaniu świata przez przemieszczanie kapitału jako podłoża dla ukształtowania się na danym terytorium społeczeństwa obywatelskiego jest pustym frazesem. Podkreślić należy, że godne potraktowanie Etiopczyka przez firmę, która przeniosła do Etiopii swoją fabrykę, nie oznacza, że na przykład pensje mają być takie same jak wcześniej w Berlinie, gdyż koszty związane z odpowiednim standardem życia w Etiopii mogą być niższe aniżeli w Berlinie, co umożliwi firmie wypłacanie mniejszych kwot swym pracownikom. Godne potraktowanie Etiopczyka (uznanie równej godności każdego człowieka) przez firmę będzie miało miejsce wówczas, gdy na przykład tak zwany pakiet socjalny, do którego zaliczyć należy higienę i bezpieczeństwo w pracy, a także ubezpieczenia zdrowotne, będzie nie tyle taki sam, co o podobnym standardzie jak w miejscu poprzedniego pobytu kapitału (w Berlinie). Przykładowo, jeżeli Europejczyk w ramach higieny pracy miał prawo do obiadowej przerwy trzydziestominutowej, to Etiopczyk powinien również mieć prawo do takiej przerwy. Oczywiście godziny odbywania owej przerwy mogą być zróżnicowane, ale muszą być ukierunkowane na dobro pracownika. W moim przekonaniu Etiopczyk ze względu na warunki klimatyczne, jakie występują w jego kraju, powinien mieć nawet dłuższą niż Europejczyk przerwę na regenerację sił.

Gdyby te warunki pracy były przestrzegane, mielibyśmy do czynienia z podmiotowym potraktowaniem pracownika, gdyż otrzymywałby on do „ręki” instrumenty pozwalające w pewien sposób kontrolować ryzyko związane z utratą życia bądź zdrowia w wyniku wykonywanej pracy. Tymczasem głównym powodem przenoszenia kapitału jest pozbycie się obciążenia finansowego dotyczącego sfery socjalnej. Takie podejście sprawia, iż np. Chiny pozostaną atrakcyjne dla kapitału, gdyż dysponować będą tanią siłą roboczą, której „dostarczą” władze Chin, a nie wolny rynek. Obrazuje to przykład firmy Caterpillar, o której pisze Noam Chomsky:

„firma Caterpillar, która niedawno wykorzystwała zagraniczne rezerwy produkcyjne dla stłumienia (u siebie) strajku, przeniosła 25% swojej produkcji za granicę i zamierza zwiększyć transakcje zagraniczne o 50% do roku 2010, w czym mają jej pomóc amerykańscy podatnicy: Bank Eksportowo-Importowy (Export-Import Bank), ze swymi «niskoprocentowymi kredytami», które mają ułatwić całą operację, odgrywa w strategii firmy Caterpillar

istotną rolę; kredyty tego banku już dostarczają 2% z 19-miliardowego rocznego dochodu firmy i jeszcze wzrosną w związku z realizacją nowych projektów (...) w Chinach”¹³.

Nie należy zapominać, iż korporacjom zależy nie tylko na taniej sile roboczej, ale i na jak najniższych kosztach produkcji. Próba ich osiągnięcia w bardzo wielu przypadkach sprzyja niszczeniu środowiska naturalnego: deforestacja Amazonii, niekontrolowane wydobycie surowców materialnych, zanieczyszczenia atmosfery; to z kolei w krajach ubogich jest przyczyną wzrostu patologii społecznych, wzrostu przestępczości, rozwoju chorób na skalę masową¹⁴. Podważana jest zatem również trzecia generacja praw człowieka (do której zaliczamy m.in. prawo do czystego środowiska¹⁵), która niewątpliwie łączy się w jakimś stopniu z prawami pierwszej generacji praw człowieka. Prawo do czystego środowiska ma bezpośredni związek z takimi prawami, jak: prawo do życia czy prawo integralności psychofizycznej człowieka. Można zatem śmiało powiedzieć, iż niekontrolowana w sensie „odpowiedniej niesterowności” globalizacja gospodarcza przyczynia się z jednej strony do nasilenia migracji wywołanej przyczynami ekologicznymi i społecznymi, zaś z drugiej strony uderza w prawa człowieka.

12.1.3. Migracje ekologiczne i społeczne a prawo do podmiotowości prawnej wobec globalizacji kulturowej

We współczesnym świecie obserwuje się również tzw. migracje społeczne i ekologiczne. Te pierwsze mają miejsce, gdy na przykład jednostki decydują się na opuszczenie swego rodzinnego kraju z powodu wzrostu przestępczości i korupcji. Z kolei do migracji ekologicznych (środowiskowych) dochodzi z powodu pojawienia się w dotychczasowym miejscu życia: epidemii, zanieczyszczeń środowiska czy katastrof przyrodniczych (jak trzęsienia ziemi czy wybuchy wulkanów albo zniszczenia spowodowane tsunami), które w znacznym

¹³ N. Chomsky, *Hordy straży obywatelskiej*, w: *idem, Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, Wrocław 2000, s. 138.

¹⁴ M. Golka, *Cywilizacja...*, *op.cit.*

¹⁵ Więcej na temat związków globalizacji i ekologii, tj. globalizacji zagrożeń ekologicznych czytaj w: M. Pietraś, J. Olchowski, *Ekologiczna ścieżka globalizacji*, w: *Oblicza procesów globalizacji*, *op.cit.*, s. 133-157.

stopniu uniemożliwiają w ocenie ludzi dotkniętych tymi kataklizmami godne życie.

Migranci „ekologiczni” i „społeczni”, podobnie jak ekonomiczni, mogą starać się wyłącznie o przyznanie im statusu obywatela danego kraju, co ze wszystkich innych dostępnych możliwości pozostania na stałe w danym kraju (azylant, uchodźca) jest najtrudniejsze. Powiedzmy, że mamy do czynienia z migrantami „ekologicznymi” i „społecznymi” o charakterze intencjonalno-powrotnym, czyli żywiącymi przekonanie, iż powrócą do swojej macierzy, gdy tam sytuacja się ustabilizuje. W związku z powyższym, nie chcą obywatelstwa kraju obecnego pobytu, ale chcą uregulować swój status prawny w tym kraju, by mieć prawo do podmiotowości prawnej. Dla przykładu, obecne przepisy UE nie stwarzają im możliwości ubiegania się o status azylanta bądź uchodźcy. Te dwa statusy (azylanta i uchodźcy) przewidziane są tylko dla migrantów politycznych. Migranci ekologiczni i społeczni mogą starać się jedynie o obywatelstwo kraju pobytu, by zyskać podmiotowość prawną, ale w praktyce jest to niezwykle trudne, gdyż w UE nadal obowiązuje polityka „zero migracji” dla obywateli spoza UE. Dotyczy to również czasowo nowych członków UE, dla których przewidziano okresy przejściowe, na przykład w swobodnym podjęciu legalnej pracy.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej kwestiom dotyczącym przyznawania i otrzymywania obywatelstwa w odniesieniu do różnych grup migrantów i problemom z tym związanym. Ogólnie rzecz ujmując, obywatelstwo łączy jednostkę z państwem poprzez system prawny, ale nie eliminuje, czy też nie wypiera tożsamości jako identyfikacji owej jednostki. Jednostka może być obywatelem Niemiec i jednocześnie Irańczykiem, w tym sensie, iż w dalszym ciągu pomimo że została obywatelem Niemiec, kultywuje tradycję, religię, zwyczaje i obyczaje związane z „irańskością”. Niemcem z kolei jest w tym sensie, iż przyjęła na siebie dobrowolnie obowiązki względem państwa niemieckiego, a dzisiaj w jakimś stopniu również względem Europy. Jednostka, chcąc się realizować w swej „irańskości”, poszukuje „współplemieńców”, którzy często postanawiają mieszkać obok siebie. Wówczas formują się zorganizowane mniejszości narodowe, etniczne, religijne i inne. Mamy do czynienia z pojawianiem się dzielnic o charakterze narodowościowym, etnicznym etc.

Jednostka ma do tego prawo na mocy praw zawartych zarówno w pierwszej, jak i w drugiej generacji praw człowieka. Artykuł 18 PPOiP stanowi: *„Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania religii lub*

przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie (...)”¹⁶. Jest to prawo o charakterze jednostkowym. Kolejny artykuł ma już charakter bardziej wspólnotowy: „W państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące do takich mniejszości nie będą pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wspólnie z innymi członkami danej grupy”¹⁷. Kwestia ta jest uregulowana również w stosunku do dzieci za sprawą artykułu 30 Karty Praw Dziecka: „W państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe albo osoby pochodzenia rdzennego, dziecko pochodzenia rdzennego lub należące do takich mniejszości nie może być pozbawione prawa posiadania własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii lub używania własnego języka łącznie z innymi członkami tej grupy”¹⁸.

Migracje ekologiczne i społeczne w epoce globalizacji są coraz powszechniejsze. W związku z tym na coraz rozleglejszym terytorium (w szczególności dotyczy to krajów zachodnich) współwystępują odmienne kultury i tożsamości kulturowe, które w imię praw człowieka mają prawo do rozwoju. Tym samym migracje ekologiczne i społeczne sprzyjają globalizacji kulturowej rozumianej jako rozpowszechnianie się „lokalnych kultur z innej przestrzeni kulturowej” w skali globalnej. Problem pojawia się wówczas, gdy odmienności kulturowe zarówno między „kulturą mniejszościową” a „kulturą dominującą”, jak i między samymi „kulturami mniejszościowymi” są wzajemnie konfliktogenne. Aby zachować w miarę klarowną polaryzację kultur, a tym samym uniknąć sytuacji wzajemnych oddziaływań konfliktogennych, sformułowano ideę multikulturalizmu¹⁹. Zakłada ona istnienie jednej ogólnej kultury, która odpowiedzialna jest za komunikację pomiędzy innymi autonomicznymi kulturami: irańską, chińską, polską etc. Multikulturalizm funkcjonuje już jako program społeczno-polityczny domagający się przyznania uprawnień grupom społecznym jednorodnym kulturowo. Jak wyjaśnia Tadeusz Buksiński, w multikulturalizmie chodzi o przyznanie równych praw kulturze mniejszości z tego tylko powodu, że mniejszość jest innego pochodzenia, przestrzega innych

¹⁶ PPOiP, s. 43.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ KPD, s. 113.

¹⁹ T. Buksiński, *Moderność, op.cit.*, s. 264.

obyczajów, wyznaje inną religię; i to jej pochodzenie uniemożliwia korzystanie z uprawnień grupowych i indywidualnych: cywilnych, politycznych, socjalnych²⁰. Jednostki pochodzące z mniejszości, które są pozbawione uprawnień indywidualnych, zawsze stanowią będą potencjalne zagrożenie dla ładu społecznego kultury dominującej, gdyż istnieje realna szansa, że upomną się o te uprawnienia. Zagrożenie dla ładu społecznego kultury dominującej stanowią również jednostki, które należąc do mniejszości na terytorium kultury dominującej, nie zyskały statusu mniejszości i uprawnień z tego tytułu im przysługującego²¹. Trudno odmówić racji S.P. Huntingtonowi, gdy pisze:

„Różnice w zachowaniu w obrębie cywilizacji i kontaktach zewnętrznych wynikają z następujących powodów: (1) poczucie wyższości (a niekiedy niższości) wobec ludzi, których postrzega się jako bardzo odmiennych; (2) nieufność i obawa przed takimi ludźmi; (3) trudności w porozumieniu się, wynikające z różnic językowych oraz odmiennych norm zachowania; (4) brak obeznania z założeniami, motywacjami, stosunkami społecznymi i społeczną praktyką innych ludów”²².

Te powody przekładają się również na problem migracji, gdyż grupy imigrantów, szukając własnego poczucia wartości i braku poczucia obcości, koncentrują się na określonych terytoriach w danym mieście (czasami nawet tworząc całe miasteczka – stąd w USA takie miasta, jak Posnania) i następnie organizują życie ekonomiczne dla własnej grupy etnicznej (tak jak np. Jackowo w Chicago). Jak zauważają Agata Górny i Paweł Kaczmarczyk:

„Ta specyficzna organizacja działalności gospodarczej ma służyć zapewnieniu względnej samowystarczalności danej grupie imigracyjnej, co w konsekwencji prowadzi do zjawiska zatrudniania przez właścicieli firm osób tej samej narodowości oraz umasowienia migracji. A zatem enklawy nie są wytworem struktur kapitalistycznych gospodarek, ale własnej inicjatywy imigrantów; są heterogeniczne pod względem zawodowym i homogeniczne w sensie etnicznym (podstawa członkowska w strukturach ekonomicznych)”²³.

Tworzą się społeczne sieci powiązań, które określają relację pomiędzy migrantami i nie-migrantami (w tym też potencjalnymi

²⁰ *Ibidem*, s. 266.

²¹ Dla przykładu, Niemcy nie chcą uznać istnienia na swym terytorium mniejszości polskiej, chociaż zabiegi w tej materii mają już swą długą historię.

²² S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, *op.cit.*, s. 181.

²³ A. Górny, P. Kaczmarczyk, *Uwarunkowania i mechanizmy...*, *op.cit.*, s. 30.

migrantami)²⁴. Społeczne sieci powiązań tworzą swoisty kapitał społeczny, gdyż już „zadomowieni” migranci są skłonni ściągać swoich krewnych, przyjaciół, znajomych²⁵. Gdy weźmiemy pod uwagę fakt, iż znaczna część tych migrantów otrzyma pełne prawa obywatelskie (w związku z procesem rozwoju idei praw człowieka w kulturze zachodniej), czyli upomni się o uprawnienia indywidualne, to wówczas zaistnieje bardzo realna szansa na to, iż przestaną tworzyć enklawy o charakterze ekonomicznym i społecznym, a staną się enklawami o charakterze politycznym, dążącymi do uzyskania autonomii. Dlatego też w tzw. wysokorozwiniętych krajach trudno jest obcokrajowcom uzyskać nie tyle prawa socjalne, co właśnie polityczne, które umożliwiają aktywność społeczną i obywatelską.

12.1.4. Uzyskiwanie praw politycznych w epoce globalizacji na przykładzie zjawiska migracji

Obawa przed ukonstytuowaniem się enklaw etnicznych (w szczególności tych o znacznej odmienności kulturowej), które w przyszłości mogłyby dążyć do uzyskania autonomii politycznej²⁶, jest jedną z głównych przyczyn – o czym nie mówi się wprost – decydujących o kierunku prowadzenia polityki przyznawania obywatelstwa. Państwo przez określoną politykę oraz wprowadzenie

²⁴ *Ibidem*, s. 61.

²⁵ Dwaj badacze procesów migracyjnych, A. Portes i J. Sensenbrenner, przedstawili zespół elementów, które przyczyniają się do „uaktywienia” kapitału społecznego migracji: (1) zaszczepienie wartości – zaszczepienie jednostce wartości (norm) skłaniających ją do kierowania się nie tylko czystym pragnieniem zysku; wartości te aplikują gotowość do „bezinteresownych” działań, zdążających do udzielenia pomocy przyszłym członkom mającym „zasilić” ową enklawę; (2) wymiana oparta na wzajemności – oczekiwanie przyszłych korzyści (wzajemności) w zamian za okazaną pomoc; przedmiotem takiej wymiany są zwykle dobra niematerialne (na tym etapie kapitał społeczny zawiera podobieństwo do kapitału pieniężnego); (3) solidarność – więzy solidarności grupowej, powstającej na skutek podobnego położenia, wspólnych doświadczeń i przekonania o wspólnocie interesów oraz wynikające z tego poczucie zobowiązania do okazania pomocy; (4) egzekwawalny kredyt zaufania – motywem okazania pomocy jest nie tyle zmateralizowana norma lub altruistyczne poczucie solidarności (patrz punkt 1), ile pragmatyczny wzgląd na opinię grupy, a zwłaszcza na możliwe objawy niechęci w przypadku uchylenia się od okazania pomocy (A. Portes, J. Sensenbrenner, *Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action*, „American Journal of Sociology” 1993, nr 98 (6), cyt. za: A. Górny, P. Kaczmarczyk, *Uwarunkowania i mechanizmy... op.cit.*, s. 66).

²⁶ Tego m.in. dotyczy obawa przyjęcia na pełnych prawach Turcji do struktur UE.

odpowiednich regulacji dotyczących obywatelstwa może kształtować skład etniczny swojego społeczeństwa²⁷. Dotychczas we wszystkich państwach w kwestii przyznawania obywatelstwa od momentu urodzenia stosuje się w prawie dwa rozwiązania: *ius soli* (tzw. prawo ziemi) – dziecko nabywa obywatelstwo państwa w którym się rodzi, oraz *ius sanguinis* (tzw. prawo krwi) – dziecko nabywa obywatelstwo rodziców (lub matki) niezależnie od tego, gdzie się rodzi²⁸. Posiadanie obywatelstwa określa przynależność państwową. Istnieją jednak grupy osób, które nie posiadają przynależności państwowej; są to bezpaństwowcy. Bezpaństwowcem można być od urodzenia lub się nim stać. Jest się nim od urodzenia, gdy przyście na świat nastąpiło na terytorium państwa uznającego zasadę *ius sanguinis*, a rodzice posiadali obywatelstwo państwa uznającego zasadę *ius soli*. Bezpaństwowcem można również stać się na drodze utraty obywatelstwa jednego państwa i nieuzyskania innego obywatelstwa²⁹, a także w wyniku obowiązującego określonego systemu prawnego ustanawiającego odpowiednie procedury zawierania małżeństw i rejestracji urodzin, bądź też w wyniku prowadzenia polityki dyskryminacyjnej wobec mniejszości grup lub osób³⁰. Sytuacja bezpaństwowca jest nie do pozazdroszczenia ze względu na jego sytuację prawną, która jest bardzo skomplikowana. Nie zapewnia mu się ochrony i opieki w państwie pobytu ani w żadnym innym państwie. Najczęściej traktowany jest jako cudzoziemiec. W zasadzie każde prawo państwowe dopuszcza wydalenie cudzoziemca, ale w przypadku bezpaństwowca rodzi się problem: dokąd ma być wydalony. W jego przypadku przesiedlanie polega głównie na przesiedlaniu go z jednego miejsca w drugie przez administrację państwa, w którym bezpaństwowiec się znalazł. W istocie osoba o statusie bezpaństwowca traktowana jest jak „bezpański

²⁷ S. Łodziński, *Globalizacja a instytucja „obywatelstwa narodowego”*. Wokół dyskusji na temat zasad nadawania obywatelstwa imigrantom z krajów pozaeuropejskich w Unii Europejskiej, w: *Globalizacja a tożsamość*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2003, s. 254.

²⁸ Znaczna część państw stosuje kombinację tych zasad. Zasada *ius soli* dotyczyć może również niektórych środków transportu, które traktowane są jako terytoria danego państwa, jak samolot czy statek.

²⁹ Głównie po rozpadzie Związku Radzieckiego, Jugosławii i Czechosłowacji, wiele osób liczonych w milionach z dnia na dzień stało się bezpaństwowcami. Nie zawsze spełniali oni kryteria, by otrzymać obywatelstwo nowego tworu państwowego, na którego terytorium dotychczas mieszkali, albo też nie potrafili dokonać tożsamościowej identyfikacji.

³⁰ Por. *Uchodźcy świata. 50 lat pomocy humanitarnej*, red. A. Siarkiewicz, Warszawa 2000, s. 209.

pies”, bowiem może być w ramach terytorium danego państwa przetrzymywana w różnych ośrodkach przejściowych, do czasu nadania jej osobowości prawnej. Jej los jest porównywalny z losem psa przebywającego w schronisku, który ma dwie możliwości: albo tam umrze, albo znajdzie się dobra osoba, która go przygarnie. Bezpaństwowiec nie może sam swobodnie decydować o swoim losie.

Jedynie państwa będące stronami Konwencji Genewskiej ONZ dotyczącej statusu uchodźców z 1951 roku nie powinny mieć problemu osób będących bezpaństwowcami, gdyż na mocy tej Konwencji powinny przyjąć, że bezpaństwowiec automatycznie jest „uchodźcą”.

Wspomniana Konwencja w sposób następujący definiuje „uchodźcę”: *„Każda osoba, która na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniem z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub z powodu przekonań politycznych przebywa poza granicami państwa, którego jest obywatelem, i nie może lub nie chce z powodu tych obaw korzystać z ochrony tego państwa, albo która nie ma żadnego obywatelstwa i znajdując się poza państwem swojego dawnego stałego zamieszkania (...) nie może lub nie chce z powodu tych obaw powrócić do tego państwa”*³¹. W świetle powyższych ustaleń „bezpaństwowcy” starający się o status uchodźcy są w lepszej sytuacji aniżeli obywatele państwa „prześladującego” ubiegający się o status uchodźcy. Brak możliwości uzyskania obywatelstwa kraju, z którego się pochodzi, jest wystarczająco uzasadnioną przesłanką, by otrzymać status uchodźcy. W tym wypadku uchodźcę obejmuje artykuł 33 Konwencji Genewskiej: *„Żadne umawiające się Państwo nie wydadli 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”*³². Statusu uchodźcy nie można uzyskać z powodów ekonomicznych, społecznych czy też ekologicznych, a jedynie politycznych. Podobnie rzecz ma się z uzyskaniem statusu azylanta.

Konieczne jest w tym miejscu wskazanie na zasadniczą różnicę pomiędzy statusem uchodźcy a statusem azylanta. W PDPCz występuje prawo do azylu (art. 14), jednak prawo to nie zostało powtórzone w żadnym z Paktów OZN-owskich. A zatem w „uniwersalnym” systemie ochrony praw człowieka jest to prawo martwe z dwóch przyczyn. Po pierwsze, nie zawiera ona definicji azylu i nie określa przesłanek jego udzielania. Po drugie, PDPCz jest dokumentem tzw. miękkiego

³¹ *Ibidem*, s. 25.

³² *Ibidem*.

prawa międzynarodowego i nie ma żadnych mechanizmów implementacyjnych. W regionalnych systemach prawo do azylu znalazło się w artykule 12 ust. 3 AKPCL, gdzie czytamy: „każda osoba będzie miała prawo, w sytuacji gdy jest prześladowana, zwracać się o azyl oraz uzyskiwać azyl w innych krajach, zgodnie z prawami tych krajów i konwencjami międzynarodowymi”³³. Prawo do azylu występuje także w artykule 22 ust. 7 AKPC: „każda osoba ma prawo zwracać się o azyl oraz uzyskać azyl na obcym terytorium, zgodnie z ustawodawstwem danego państwa, gdy jest ścigana za przestępstwa polityczne lub pokrewne przestępstwa pospolite”³⁴. Natomiast EKPC nie przewiduje prawa do azylu. Znalazło się ono jednakże w artykule 18 KPP: „Prawo do azylu jest gwarantowane zgodnie z Konwencją Genewską z dnia 28 lipca 1951 roku i Protokołem z dnia 31 lipca 1967 o pozycji prawnej uchodźców, jak również zgodnie z Traktatem ustanawiającym Wspólnotę Europejską”³⁵. Zauważyć należy, że w przypadku prawa do azylu, KPP, podobnie jak PDPCz, należy do miękkiego prawa międzynarodowego. Budzi zdumienie sposób ujęcia statusu azylanta w Konwencji Genewskiej i w Traktacie. Otóż w Konwencji Genewskiej, na którą powołuje się KPP, mowa jest o uchodźcy, a nie o azylancie. Z kolei Traktat ustanawiający WE kwestię udzielania azylu pozostawia rozstrzygnięciom wewnętrznym krajów członkowskich. Na mocy tego artykułu azylant w zasadzie utożsamiany jest z uchodźcą. Status uchodźcy może być nadany zarówno przez państwowy, jak i międzynarodowy organ (UNHCR). Oznacza to, iż w praktyce status uchodźcy gwarantuje międzynarodową ochronę, zaś status azylanta jest zawsze wyrazem suwerennej decyzji państwa. A więc ten pierwszy ma charakter uniwersalny, zaś ten drugi lokalny.

Znaczna część osiadłych migrantów (posiadających status uchodźcy czy azylanta) nigdy nie będzie w danym kraju równoprawną częścią społeczeństwa. Jak zauważył Ulrich K. Preuß, dwa pojęcia: pojęcie przynależności państwowej (*Staatsangehörigen*) i pojęcie obywatelstwa (*Staatsbürgerschaft*), wyznaczają granicę pomiędzy obcymi i obcokrajowcami a obywatelami państwa (*Staatsbürger*), polegającą na społecznej ekskluzywności statusu obywatela opierającego się na prawach człowieka³⁶. Granica ta jest wewnętrzną granicą społeczną

³³ AKPCL, s. 327.

³⁴ AKPC, s. 297.

³⁵ KPP, s. 19.

³⁶ Por. U.K. Preuß, *O teoretycznym – konstytucyjnym pojęciu obywatela we współczesnym społeczeństwie*, w: *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, red. A. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 87.

między tymi, którzy posiadają tę „niezbywalną cechę” bycia obywatelem, a wszystkimi pozostałymi członkami państwa. Przewyciężenia tej granicy domagał się Thomas H. Marschall, postulując rozszerzenie praw obywatelskich i państwowych o prawa społeczne jednostki. Marschall proponował, by zdefiniować pojęcie *citizenship* w kategoriach społecznych, przewyciężając w ten sposób sprzeczność między uniwersalnymi przesłankami roli (politycznego obywatela) a wykluczaniem niższych warstw z rzeczywiście przysługujących im praw politycznych³⁷.

12.1.5. Problem obywatelstwa w obliczu globalizacji

Jeżeli przyjąć założenie, iż globalizacja oznacza w dłuższej perspektywie kres państw narodowych, to pytanie rodzi się samo – co ma powstać w miejsce modelu obywatelstwa narodowego, czy wszyscy w końcowym rezultacie staną się bezpaństwowcami bądź obywatelami jednego państwa. Jak zauważa Sławomir Łodziński, w klasycznym (narodowym) ujęciu obywatelstwa, to obywatelstwo było podstawą legitymizacji do posiadania uprawnień, a nie prawa człowieka legitymizowane na poziomie ponadnarodowym³⁸.

Współcześnie, w związku z rozwojem instytucji ponadnarodowych zajmujących się prawami człowieka, została stworzona możliwość dochodzenia swych roszczeń do respektowania praw człowieka poza granicami własnego państwa (na przykład Polacy czynią to, skarżąc własne państwo do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu za nierealizowanie prawa do rzetelnego procesu sądowego z powodu opieszałości postępowań). Według Jerzego Zajadły prawa i wolności jednostki zaczyna się umiejscawiać w szerszym kontekście światowej polityki i ekonomii, wykraczającym poza paradygmat suwerenności poszczególnych państw³⁹. Wtóruje temu pogładowi Roman Wieruszewski, który twierdzi, iż prawa człowieka położyły kres państwowocentrycznemu porządkowi międzynarodowemu, opartemu na idei pełnej suwerenności państw⁴⁰. Uwaga

³⁷ Por. T.H. Marshall, *Class, Citizeship and Social Movement*, Gardon City 1965, za: U.K. Preuß, *O teoretycznym...*, *op.cit.*, s. 91.

³⁸ S. Łodziński, *Globalizacja...*, *op.cit.*, s. 265.

³⁹ J. Zajadły, *Teoria sprawiedliwości międzynarodowej: prawa człowieka kontra suwerenność?*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2005, nr 3 (25), s. 96.

⁴⁰ R. Wieruszewski, *Wolność czy bezpieczeństwo – dylematy na tle 60. rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w: *Dylematy praw człowieka*, *op.cit.*, s. 16.

ta dotyczy zwłaszcza relacji jednostka – władza, a konkretnie relacji obywatel – państwo. W zachodniej koncepcji praw człowieka przyjmuje się, iż prawa obywatelskie są również prawami człowieka, co oznacza, że jednostka nigdy nie powinna znaleźć się w sytuacji braku osobowości prawnej. W epoce globalizacji i swobody poruszania się problem określenia osobowości prawnej jednostki niebędącej członkiem danego narodu, a pragnącej żyć na jego terytorium, jest problemem niezwykle trudnym do rozwiązania. Zmierzyli się z nim Yasemin Soysal, Will Kymlicka oraz Jürgen Habermas, proponując alternatywne wobec siebie modele obywatelstwa⁴¹. Stanowią one próbę zmiany paradygmatu w zakresie praw człowieka, to znaczy uwolnienia praw człowieka od obywatelstwa rozumianego w kontekście przynależności do państwa narodowego. Dwa pierwsze modele obywatelstwa, autorstwa Y. Soysal i W. Kymlicki, związane są z nurtem partykularystycznym, zaś ostatni, J. Habermasa, wiąże się z nurtem kosmopolityzmu politycznego.

Yasemin Soysal sformułowała koncepcję „obywatelstwa postnarodowego”⁴². Jest to koncepcja wywodząca się z nurtu partykularystycznego, a konkretniej z jego odmiany zwanej etatyzmem bądź też korporacjonizmem państwowym. Etatyzm uzależnia ważność stosowanych zasad sprawiedliwości od ustrojów społeczno-politycznych oraz państw, w których żyją obywatele⁴³. Koncepcja „obywatelstwa postnarodowego” przewiduje w dłuższej perspektywie czasowej wprowadzenie do systemów prawnych statusu stałego rezydenta. W koncepcji tej założona jest płynność granic instytucji obywatelstwa w zakresie powiązań pomiędzy obywatelem a jego przynależnością do państwa⁴⁴. Według Yasemin Soysal dla osoby o statusie stałego rezydenta brak posiadania obywatelstwa nie będzie stanowił problemu, gdyż posiadać będzie status bezpiecznego członkostwa w społeczeństwie przyjmującym. W zasadzie koncepcja stałego rezydenta sprowadza się do posiadania podwójnego bądź wielorakiego obywatelstwa jako normalnego standardu światowego i w tym sensie byłoby to „obywatelstwo postnarodowe”. Mocnym akcentem tej koncepcji jest postulat konieczności likwidacji podziału na obywateli i cudzoziemców. Podstawą legitymizującą

⁴¹ S. Łodziński, *Globalizacja...*, *op.cit.*, s. 265.

⁴² Y.N. Soysal, *Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europe*, Chicago – London 1994, za: S. Łodziński, *Globalizacja...*, *op.cit.*, s. 265.

⁴³ Por. T. Buksiński, *Problemy sprawiedliwości globalnej*, „Principia”, t. XXXVII – XXXVIII, Kraków 2004, s. 28.

⁴⁴ S. Łodziński, *Globalizacja...*, *op.cit.*, s. 266.

go mają być uprawnienia przysługujące każdemu człowiekowi, które powodują, iż *de facto* prawa uchodźców, nielegalnych imigrantów są zbliżone do praw „normalnych” obywateli⁴⁵.

Alternatywnym projektem wobec koncepcji „obywatelstwa postnarodowego” jest „obywatelstwo wielokulturowe”, którego zwolennikiem jest Will Kymlicka⁴⁶. Jest to koncepcja również wywodząca się z nurtu partykularystycznego. Jednakże nie jest to etatyzm, lecz komunitaryzm, zakładający, że sprawiedliwość jest w zasadzie walentna tylko w ramach konkretnych kultur, wspólnot, tradycji, narodów⁴⁷. Trzonem koncepcji „obywatelstwa wielokulturowego” jest zasada „sprawiedliwości etnokulturowej” jako rodzaju sprawiedliwości globalnej, która stanowi moralne i polityczne uzasadnienie przyznania przez państwo pozytywnych praw mniejszościom. Will Kymlicka uważa, iż państwo powinno, obok zabezpieczenia uniwersalnych praw człowieka każdemu obywatelowi, tworzyć specyficzne prawa (status) dla grup mniejszościowych i kulturowych⁴⁸. Prawa te miałyby imigrantom nie tylko umożliwiać współuczestniczenie w „kulturze publicznej” społeczeństwa, ale ich do niego wręcz obligować. W myśl wysuniętej propozycji, adaptacja imigrantów ma się opierać na wspólnym języku i instytucjach, ale nie może kwestionować i utrudniać wyrażania imigrantom własnej tożsamości, a zatem nie powinna prowadzić do asymilacji. „Sprawiedliwość etnokulturowa” ma stanowić miecz obosieczny: imigranci muszą mieć możliwość zachowania swych wartości, ale te wartości nie powinny popaść w kolizję z wartościami reszty społeczeństwa. Koncepcja W. Kymlicki nie neguje potrzeby obywatelstwa narodowego, opowiada się wręcz za obywatelstwem narodowym, ale w nieco bardziej „zreformowanej” formie, pozwalając zachować pluralizm kulturowy. Jest ona związana z ideą multikulturalizmu.

Trzecia z omawianych koncepcji „uczestnictwa w społeczeństwie” wiąże się z osobą Jürgena Habermasa. Jest to koncepcja – o czym była już mowa – charakterystyczna dla nurtu kosmopolityzmu politycznego. Kryterium obywatelstwa narodowego w tym modelu przestaje mieć znaczenie (w pozostałych dwóch w mniejszym bądź większym stopniu było obecne). Liczy się jedynie długotrwałe i legalne zamieszkanie w danym kraju (regionie) i gotowość do

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995, za: S. Łodziński, *Globalizacja...*, *op.cit.*, s. 267.

⁴⁷ Por. T. Buksiński, *Problemy sprawiedliwości globalnej*, *op.cit.*, s. 28.

⁴⁸ S. Łodziński, *Globalizacja...*, *op.cit.*, s. 267.

aktywności obywatelskiej. Podstawę „uczestnictwa w społeczeństwie” stanowiłaby formuła, którą Habermas nazwał „konstytucyjnym patriotyzmem”⁴⁹.

Zarysowana w omówionych propozycjach potrzeba formułowania nowych modeli obywatelstwa wyraźnie ukazuje, jak dalece idea prawa człowieka „rozsadza” prawo międzynarodowe i tradycyjny system stosunków międzynarodowych⁵⁰.

12.2. Prawa człowieka a problem demografii i rozwoju biotechnologii w czasie globalizacji gospodarczej⁵¹

Problemy związane z demografią dotyczą nie tylko zagadnienia migracji. Obejmują również takie kwestie, jak⁵²: (1) kwestia stosunku do rozrodczości (płodność, ochrona życia niemowląt i dzieci, bezpieczeństwo i komfort życia); (2) kwestia egzystencjalnej kontynuacji życia (poprzez ochronę zdrowia, aprobatywny i opiekuńczy stosunek do starości, biologiczne i społeczne przedłużanie życia). Wszystkie te zagadnienia mają swój wymiar aksjologiczny. Wskażmy rodzące się wokół nich kontrowersje.

Jeżeli globalizacja gospodarcza będzie dominować i podporządkowywać sobie wszystkie aspekty życia człowieka, należy się spodziewać urynkowania rozrodczości i egzystencjalnej kontynuacji życia. Sam stosunek do rozrodczości przybiera w dobie globalizacji w tzw. świecie cywilizowanym znamiona kalkulacji ekonomicznej. Jak zauważa Józef Lipiec, współcześnie przyjęcie rozwiązania aksjologicznego dylematu: dużo dzieci w ramach kruchego, niepewnego losu czy mniej, ale dostatnio wyposażonych, dożywających prokreacyjnej dorosłości – kształtuje zarówno małe konkretne wybory,

⁴⁹ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993, s. 17.

⁵⁰ Problem tego zjawiska bardzo dobrze opisuje filozof prawa, prof. Jerzy Zajądło, w artykule *Teoria sprawiedliwości międzynarodowej...*, *op.cit.*, s. 95.

⁵¹ Więcej na ten temat czytaj w: K. Przybyszewski, *Idea praw człowieka jako linia demarkacyjna dla swobodnego rozwoju biomedycyny w epoce globalizacji*, w: *Między filozofią medycyny a bioetyką. Społeczno-etyczne konsekwencje rozwoju biomedycyny*, red. M. Musielak, Poznań 2005.

⁵² Por. J. Lipiec, *Aksjologiczne podstawy procesów demograficznych*, w: *Systemy wartości a procesy demograficzne*, *op.cit.*, s. 21.

jak i demograficzne losy narodów, regionów świata i całej globalnej populacji. Jaskrawo uwidaczniają się różnice między rodzajem i tempem procesów rozrodczych w zależności od stosunku ludzi do świata wartości i określanych w nim porządków hierarchicznych⁵³. Dylemat ten dotyczy krajów wysokorozwiniętych, gdyż w krajach biednych, jak w Afryce, występuje przeludnienie. Kontrola urodzin w Afryce praktycznie nie ma miejsca, a więc nie występuje tam kalkulacja ekonomiczna. Hans Jonas twierdzi wręcz, iż ludzkość jest bliska samozagłady, ponieważ należy się liczyć z eksplozją demograficzną:

„Staje się dziś przerażająco jasne, że sukces biologiczny nie tylko może unicestwić ekonomiczny, prowadząc wstecz od krótkiego święta dostatku do chronicznego dnia powszedniego ubóstwa, ale że zagraża on również ludzkości i naturze gwałtowną katastrofą o niezmiernych proporcjach”⁵⁴.

Pytanie, jakie się pojawia w tym kontekście, brzmi: w jaki sposób ekonomia zamierza pokonać naturę. Dla zwolenników globalizmu odpowiedź jest jasna i prosta. Otóż rozpowszechnianie się dobrobytu (podobnie jak to miało miejsce w cywilizacji zachodniej) wyłoni naturalną postać „racjonalności egzystencjalnej”, którą należy rozumieć jako zestaw cech i wzorców zachowań przynoszących trwanie egzystencji gatunku ludzkiego w istniejących i antycypowanych warunkach planetarnych. W konsekwencji kwestia narodzin istoty ludzkiej sprowadzałaby się do decyzji: jednostka decyduje się na potomstwo, o ile jest w stanie przyjąć odpowiedzialność za jego zdrowie i wychowanie⁵⁵. A zatem „racjonalność egzystencjalna” miałaby się stać „racjonalnością globalną”, za którą stoi racjonalność ekonomiczna, będąca jedyną znaczącą racjonalnością. Przyjmując taki sposób myślenia, kwestią czasu będzie stosowanie na skalę masową eugeniki. Rodzice będą chcieli mieć potomstwo jak najbardziej przygotowane do życia w „globalnej wiosce”, a więc zaczną je po prostu projektować. Przede wszystkim dobro swego dziecka zaczną określać kryteriami jego potencjalnego sukcesu na arenie społeczno-ekonomicznej. Nie jest to czysta fantazja, gdyż już obecnie biogenetyk Lee M. Silver stawia następujące pytania:

⁵³ *Ibidem*, s. 22.

⁵⁴ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s. 257.

⁵⁵ Por. J. Pajestka, *Prolegomena globalnej racjonalności człowieka*, Warszawa 1990; Z. Piątek, *Etyka i problemy demograficzne na przykładzie prawa do prokreacji*, w: *Systemy wartości a procesy demograficzne*, op.cit., s. 48.

„Czemu nie wykorzystać tej możliwości? Dlaczego mielibyśmy zrezygnować z przejścia kontroli nad procesami, które w naszej ewolucyjnej przeszłości przebiegały zupełnie przypadkowo? Dziś możemy wpływać na prawie wszystkie aspekty życia naszych dzieci, modyfikując czynniki społeczne i warunki rozwoju, a w niektórych przypadkach stosując środki farmakologiczne, takie jak ritalin czy prozac. Dlaczego mielibyśmy zrezygnować ze stosowania metod genetycznych, skoro akceptujemy prawa rodziców do pomagania dzieciom wszystkimi innymi metodami”⁵⁶.

Następstwem globalizacji ekonomicznej i technologicznej – na co wskazuje J. Habermas – może być niebezpieczeństwo prowadzenia polityki linii płci⁵⁷. Jeśli faktycznie w polityce demograficznej zacznie obowiązywać wolny rynek, polegający na prostym rachunku zysku i strat, to kwestia egzystencjalnej kontynuacji życia przybierze niebezpieczne formy, np. starość nie będzie w społeczeństwie globalnym wartością, lecz przeszkodą dalszego rozwoju. Młodzi niechętnie będą patrzeć na proces starzenia się, co może prowadzić do frustracji u osób starszych. Poczują się one w społeczeństwie wyalienowane i zbyteczne. Reakcja wolnego rynku wydaje się w tym aspekcie naturalna – pojawią się wyspecjalizowane „kliniki eutanazyjne”.

Jednakże scenariusz zapanowania „racjonalności egzystencjalnej” jako racjonalności globalnej wydaje się mało prawdopodobny. Możliwy jest on w kręgu kultury zachodniej, gdzie przyznaje się rację głównie wartościom liberalnym o charakterze ekonomicznym, a lekceważy się wartości o charakterze socjalnym, społecznym i po prostu ludzkim.

Globalizacja gospodarcza w połączeniu z procesem przyśpieszenia innowacyjności, na przykład w dziedzinie biotechnologii, wymusza konieczność uzupełniania katalogów praw człowieka i ciągłych zmian ich interpretacji. Proces ten dokonuje się szybciej w wymiarze regionalnym niż powszechnym. Świadectwem tego jest uchwalony dokument Rady Europy, zwany Konwencją o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny (KOPCiGIL). Uzupełnia ją protokół dodatkowy w sprawie zakazu klonowania istot ludzkich⁵⁸. Artykuł jedenasty KOPCiGIL głosi: „Każda forma dyskryminacji osób ze względu na dziedzictwo genetyczne jest

⁵⁶ L.M. Silver, *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat*, Warszawa 2002, s. 217.

⁵⁷ Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki naturalnej?*, Warszawa 2003, s. 25.

⁵⁸ Artykuły cytowane z tych dokumentów pochodzą z *Materiałów pomocniczych Szkoły Praw Człowieka*, Warszawa 2000.

zakazana". Artykuł ten ma przede wszystkim zapobiegać wprowadzeniu obowiązku powszechnych badań genetycznych mających na celu klasyfikację ludzi ze względu na potencjalne choroby genetyczne. Wiedza na temat potencjalności chorób genetycznych mogłaby zostać wykorzystana przez szeroko rozumianą władzę dla realizacji własnych interesów, niekoniecznie mających na uwadze dobro jednostki. Wiemy już, iż niektóre choroby genetyczne nie uaktywniają się u wszystkich jednostek tak samo. Jednakże władza, chcąc pomniejszyć koszty społeczne, np. związane ze służbą zdrowia, z góry mogłaby uniemożliwić jednostce realizowanie się w danej profesji ze względu na prawdopodobieństwo uaktywnienia się w trakcie jej wykonywania choroby genetycznej. Wiedza o zachorowalności na choroby genetyczne stanowiłaby pożywkę dla wszelkich towarzystw ubezpieczeniowych, przynosząc im ogromne zyski.

Nie wszelkie badania genetyczne uderzają w godność człowieka i tym samym naruszają prawa człowieka. Mówią o tym wyraźnie artykuły 13 i 14 KOPCiGIL: „*Interwencja mająca na celu dokonanie zmian w genomie ludzkim może być przeprowadzona wyłącznie w celach profilaktycznych, terapeutycznych lub diagnostycznych tylko wtedy, gdy jej celem nie jest wywołanie dziedzicznych zmian genetycznych potomstwa*” (art. 13) oraz „*Wykorzystywanie technik medycznie wspomagane procesu prokreacji jest zakazane, o ile celem tych technik jest wybór płci przyszłego dziecka za wyjątkiem sytuacji, gdy selekcja taka pozwala uniknąć poważnej choroby dziedzicznej związanej z płcią dziecka*” (art. 14). Artykuły powyższe są świadectwem, że określanie i formułowanie praw człowieka nie jest efektem jedynie rozważań teoretycznych, lecz odbywa się pod wpływem innych egzogennych czynników, np. w związku z rozwojem biotechnologii. Oznacza to, że katalog praw człowieka musi pozostać otwarty, bo rzeczywistość, w której żyje jednostka, jest zmienna.

Zakończenie

Dzisiaj znaczące staje się zagadnienie uniwersalności praw człowieka. Związane jest ono z pytaniem o możliwość ufundowania etyki globalnej na prawach człowieka. W naszym przekonaniu prawa człowieka to jedyna realna propozycja stworzenia nowego ładu światowego, który przyczyniałby się do poszerzania nie tylko sfery bezpieczeństwa międzynarodowego, ale przede wszystkim pokoju. Dla zwiększenia tej pierwszej wystarczy jedynie rozpowszechnianie się praw obywatelskich, natomiast dla ustanowienia pokoju na świecie poszerzanie się kręgu obowiązywania praw nie wystarczy. Potrzebne jest w tym wypadku bardziej jednoznaczne rozumienie idei uniwersalności praw człowieka. W celu naświetlenia tego zagadnienia przedstawiliśmy w pracy w ogólnym zarysie trzy zasadnicze problemy: problem legitymizacji praw człowieka (część I); problem kulturowego charakteru praw człowieka (część II); problem koherencji praw człowieka (część III). Omówienie tychże problemów miało przybliżyć nas do odpowiedzi na pytanie: Czy idea praw człowieka jest uniwersalna, bądź też, czy może być uniwersalna? Odpowiedź jest ważna, gdyż „prawa człowieka” to współcześnie jedno z podstawowych pojęć stosowanych w życiu społecznym i politycznym.

W zakończeniu pracy chcielibyśmy raz jeszcze krótko nawiązać do dyskusyjnych aspektów uniwersalności idei praw człowieka i wskazać na zakres realizacji tej idei we współczesnym świecie.

Dzisiejsze prawne i juredyczne pojmowanie praw człowieka jest szersze aniżeli tradycyjnie pojmowanych praw podstawowych jednostki i praw obywatela, ich zasięg obowiązywania wykracza poza określoną państwową jurysdykcję. Praw obywatelskich człowiek może się zrzec, bądź można mu je odebrać albo ograniczyć (np. więźniom odbiera się część bądź całość praw obywatelskich), człowiek może zarówno korzystać, jak i nie korzystać z przysługujących mu praw obywatelskich w zależności od swojego uznania. Natomiast filozoficzna i aksjologiczna idea praw człowieka zakłada, że praw

człowieka nie może się jednostka zrzec ani nie można ich jednostki pozbawić. Przede wszystkim (choć nie tylko) współczesna konceptualizacja i pozytywizacja idei praw człowieka (zwłaszcza dokonywana w prawie międzynarodowym) stara się wyznaczyć uniwersalne zasady wzajemnych relacji między człowiekiem a władzą. W dzisiejszym świecie niewątpliwie powszechną akceptację zyskały co najmniej dwie takie zasady: zakaz tortur i zakaz dyskryminacji negatywnej.

Prawo międzynarodowe zawierające *implicite* prawa człowieka powstało jako odpowiedź na zjawiska zagrażające zarówno poszczególnym ludziom, jak i całym różnorodnym wspólnotom ludzkim. Należały do nich tragiczne doświadczenia wyniesione z czasów obu wojen światowych (obozy koncentracyjne i inne formy eksterminacji).

Prawa człowieka w obszarze prawa międzynarodowego są powszechnie przyjmowane, natomiast na terenie filozofii są kontestowane przez niektóre środowiska. MacIntyre twierdzi, że prawa człowieka dla wielu współczesnych są fikcją, ponieważ brak racji dla powszechnego przekonania o ich istnieniu i obowiązywalności. Zwolennicy uniwersalności praw człowieka odpowiadają z kolei, że ich treść i ilość związana jest z naturą człowieka lub że ich obowiązywalność wynika z ludzkiej godności, która jest źródłem tychże praw.

Niewątpliwie kategoria „godności” powszechnie przyjmowana jest za podstawę „obowiązującej” idei praw człowieka – myślimy tu o idei wypływającej z czy też zawartej w tzw. „konstytucji praw człowieka”. Kategoria godności warunkuje cały katalog praw człowieka o charakterze uniwersalnym (dokumenty ONZ-u), stanowi zatem osnowę każdego prawa człowieka. Stanowiska filozoficzne odnoszące się do prawnomiędzynarodowego wymiaru praw człowieka, które kontestują jego uniwersalny charakter, nie są całkowicie pozbawione racji. Na rzecz tychże stanowisk może przemawiać fakt, iż np. w PDPCz używa się zamiennie pięciu terminów, mianowicie (według kolejności ich występowania): godność przyrodzona członków rodziny ludzkiej (termin ten występuje w preambule); godność i wartość osoby ludzkiej (również w preambule); godność istoty ludzkiej (w art. 1); godność osoby (członka społeczeństwa) (art. 22); ludzka godność (art. 23). Krytycy uniwersalności praw człowieka posługujący się „argumentem legitymizacji” słusznie zwracają uwagę na konieczność uporządkowania znaczeń pojęć występujących w prawie wiążących dokumentach dotyczących problematyki praw człowieka. Za godny naśladowania przykład

może służyć Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, w której w artykule pierwszym stwierdza się, że występujący w dokumencie termin „osoba” oznacza każdą istotę ludzką od chwili poczęcia.

Do najczęściej dyskutowanych problemów z zakresu praw człowieka należy kulturowa ograniczoność ważności niektórych praw. Przedstawiciele kultur niezachodnich twierdzą, że prawa człowieka są wytworem kultury Zachodu i z tego powodu nie mogą one mieć roszczeń uniwersalistycznych. Z kolei ich adwersarze, wskazując na moc tychże praw niezależnie od ich akceptacji lub negacji, negują ich wyłącznie zachodni charakter.

W pracy próbowaliśmy pokazać, iż skrajni krytycy uniwersalności praw człowieka, uważający ideę praw człowieka za czysty wymysł kultury zachodniej, nie mają racji. Jest tak między innymi z tego prostego powodu, że w zasadzie wszyscy ludzie cenią życie w wolności, prawdzie i sprawiedliwości.

Należy w tym miejscu podkreślić istotny fakt: problem uniwersalności praw człowieka to problem dotyczący przede wszystkim świata wartości, a nie świata polityki. Stąd w drugiej części książki zajęliśmy się kulturami: islamską, konfucjańską, hinduistyczną, afrykańską i ich duchowym zapleczem. Żywi się przekonanie, iż nie da się na ich gruncie respektować praw człowieka w przyjętej na Zachodzie postaci. Staraliśmy się wskazać na obecne w ramach prezentowanych kultur elementy, które świadczyłyby o możliwości wykształcenia się w nich przeświadczenia o uniwersalności praw człowieka. Oprzeć się ono musi na założeniu o istnieniu wspólnoty ludzkiej. Jego fundamentem jest fakt istnienia wspólnej cechy ogólnoludzkiej, jaką jest odkrywanie i tworzenie systemów wartości. Baczniejszy wgląd w poszczególne kultury unaocznia obecność elementów filozofii praw człowieka we wszystkich kulturach, ich występowanie w obyczajach, religiach i prawach¹. Fakt ten przemawia naszym zdaniem za tym, że przekonanie o uniwersalności praw człowieka to nic innego jak przekonanie o moralnej równości wszystkich ludzi.

Inny poważny argument negujący uniwersalność praw człowieka dotyczy braku ich koherencji wewnętrznej. Twierdzi się, że specyfiką praw człowieka jest wzajemne wykluczanie się praw, zwłaszcza praw różnych generacji. Zarzutowi temu nie sposób odmówić pewnej racji, bowiem w ramach teorii trzech generacji praw przyjmuje się,

¹ Por. W. Talbott, *Which Rights Should Be Universal?*, Oxford UP, Oxford 2005, za: T. Buksiński, *Prawo a władza polityczna, op.cit.*, s. 286.

iz 1) prawa pierwszej generacji są atrybutami osoby ludzkiej – w swej istocie są one opozycyjne wobec państwa i *de facto* zakazują ingerencji państwowej; 2) prawa drugiej generacji są prawami – wierzytelnościami wobec państwa, wspólnoty narodowej i międzynarodowej; 3) prawa trzeciej generacji, czyli prawa solidarności, to prawa zarazem opozycyjne i roszczeniowe wobec państwa, które mogą być spełnione jedynie poprzez połączenie wysiłków jednostek, państw, osób prawa publicznego i prywatnego, wspólnoty międzynarodowej (przykładowo, roszczeniowe prawo do rozwoju czy też ochrony środowiska). Niekoherencja praw trzech generacji ujawnia się szczególnie w dobie globalizacji gospodarczej o charakterze korporacyjnym. Pogłębia ona istniejące pomiędzy prawami trzech generacji sprzeczności. W rzeczywistości nie tylko wykluczają się prawa człowieka wywodzące się z różnych generacji, ale również wykluczają się konkretne prawa człowieka w ramach jednej generacji, o ile każde pojedyncze z nich rozumiane jest w sposób absolutystyczny. Jednakże samo występowanie sprzeczności pomiędzy prawami czy generacjami praw nie eliminuje możliwości nabrania przez prawa człowieka uniwersalnego charakteru.

Niezwykle słuszne spostrzeżenie uczynił swego czasu Nicolai Hartmann, twierdząc, że świadomość aksjologiczna znajduje jedne wartości, zaś inne gubi². Należy zdać sobie sprawę, iż idea praw człowieka jest stała, zaś treść poszczególnych praw człowieka ma charakter dynamiczny, domagający się nieustannej konkretyzacji. Idea praw człowieka jest zasadą, która ma charakter pozaprawny, to znaczy istnieje w normatywnej strukturze społecznej, czyli wyznacza przestrzeń regulacji pewnych działań, które może lub nie może podjąć czy to władza społeczna, czy to władza państwowa. Zakłada się, że jest w nas coś moralnie doniosłego (np. godność), co domaga się ochrony w postaci praw człowieka. W jej celu formułowane są różne koncepcje tychże praw. W swym założeniu mają one stanowić system reguł umożliwiających realizację zasady praw człowieka

² Wedle N. Hartmanna: „(1) nasze życie jest pełne treści pozytywnie wartościowych (*des Wertvollen*); (2) ta wartościowa zawartość (*Wertgehalt*) jest wszędzie pomieszana z treściami negatywnie wartościowymi (*mit Wertwidrigem*); (3) wartościowe byty w świecie wymagają od nas, byśmy wobec nich zajmowali właściwą postawę; (4) wartości wymagają, abyśmy je realizowali”, N. Hartmann, *Problem wartości w filozofii współczesnej*, cyt. za: W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987, s. 299. N. Hartmann mówi o zmiennym zasięgu świadomości aksjologicznej, polegającym na przesuwaniu się „horyzontu aksjologicznego”, czyli „wędrowce” kręgu aksjologicznego po płaszczyźnie wartości, której wynikiem jest to, iż świadomość aksjologiczna otwiera się na jedne wartości, a ślepie na inne.

w danych uwarunkowaniach kulturowych, społecznych i gospodarczych. Tym samym prawa człowieka zyskują na znaczeniu, nabierają mocy prawnej i zaczynają obowiązywać.

Ideę praw człowieka należy postrzegać jako dorobek całej ludzkości, ze względu na jej doniosłość i powszechność przekonania, że każda władza ma charakter ograniczony, czyli żadna władza nie jest absolutna. W tym sensie idea praw człowieka należy do społeczności międzynarodowej (cywilizacji), zaś poszczególne koncepcje praw człowieka będące konkretyzacją tej idei są dorobkiem danej kultury. Istota danej koncepcji praw człowieka uzależniona jest od aktualnego „horyzontu aksjologicznego” danej kultury i świadomości aksjologicznej człowieka żyjącego w tej kulturze. „Filozofia praw człowieka” uwzględnia różnicowanie w pojmowaniu praw konkretnych i pewnych wartości między społeczeństwami, jak i wewnątrz danego społeczeństwa.

Żyjemy w przekonaniu, że państwa kultury zachodniej, w których występują ustroje demokratyczne, w znacznym stopniu realizują ideę praw człowieka. W rzeczywistości nie ma takiego ustroju, w którym nie dochodziłoby do łamania praw człowieka, tak jak nie ma nigdzie na świecie takiego kodeksu karnego, który wyeliminowałby popełnianie przez ludzi przestępstw. Nie każdy system demokratyczny realizuje prawa człowieka, ale każdy system demokratyczny powinien realizować prawa obywatelskie. Demokratyczny system realizujący prawa człowieka to taki system, który daje się identyfikować jako ograniczone prawami mniejszości rządy większości. Znaczy to, że rządy większości są ograniczone zbiorem praw i wolności przysługujących pojedynczym ludziom, których to wolności i praw większości naruszyć nie wolno, a zatem prawa i wolności jednostki ograniczają wolę większości. Podkreślmy w tym kontekście, że immanentną cechą tego systemu jest próba pogodzenia dobra jednostkowego z dobrem ogółu.

Dzisiejsze rozumienie demokracji jest często czysto proceduralne, tzn. demokracja jest utożsamiana z mechanizmami wyboru reprezentantów i zasadą większości. Jej wymiar etyczny został zawężony do przekonania, że poprzez stosowanie określonych mechanizmów wyłaniania reprezentantów władnych podejmować decyzje dokonuje się urzeczywistnienie praw człowieka w postaci praw obywatelskich. Dominuje przekonanie, że rozpowszechnianie się idei praw człowieka ściśle skorelowane jest z gwarancjami realizacji praw człowieka wobec własnych obywateli. Jeśli na terytorium danej jurysdykcji nie gwarantuje się i nie przestrzega praw obywatelskich (praw

człowieka dla obywateli podlegających danej jurysdykcji), to nie należy się spodziewać, że respektowane będą prawa człowieka w odniesieniu do osób niebędących obywatelami, które czasowo bądź na stałe przebywają na terenie objętym daną jurysdykcją. Z kolei, jeśli na terytorium danej jurysdykcji utrzymane są gwarancje prawne i realizowane prawa obywatelskie, to istnieje duże prawdopodobieństwo, ale nie pewność, że w stosunku do nie-obywateli nie będzie dochodziło do naruszeń praw człowieka. Oznacza to, że postępująca demokratyzacja państw stanowi zaledwie środek – i to niepewny – do osiągnięcia pokoju w skali globalnej.

Naszym zdaniem, by osiągnąć pokój, a nie tylko bezpieczeństwo na świecie, potrzebne jest zreformowanie prawa międzynarodowego. Bowiem podmioty pierwotne prawa międzynarodowego (jakimi są państwa) w epoce globalizacji ulegają zmianom, a zatem zmieniają się również ich zachowania, co oznacza, że uniwersalność praw człowieka wymaga reprodukcji własnego samorozumienia. A tej reprodukcji nie da się dokonać bez nowych podmiotów (aktorów) prawa międzynarodowego, jakimi są: korporacje, społeczne organizacje międzynarodowe i jednostki. Demokratyzacja świata nie powinna obejmować tylko państw, ale ulec rozszerzeniu na stosunki międzynarodowe. W celu przezwyciężenia negatywnych skutków globalizacji korporacyjnej potrzebne jest wprowadzenie szeroko rozumianej horyzontalnej relacji oddziaływania praw człowieka (państwo – państwo, jednostka – jednostka, korporacja – korporacja etc.). Pomoże to w ukształtowaniu się nowego paradygmatu praw człowieka niełączonego z kwestią obywatelstwa, a związane go z byciem człowiekiem.

We współczesnym świecie nie wszystkie deklaracje i paktów praw ludzkich są respektowane. Jednocześnie jednak 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.

„Globalna wioska” nie może się szczycić ładem i przejrzystością w dziedzinie praw człowieka. Głównymi przyczynami tego stanu są: 1) brak jasności, co kryje w sobie pojęcie „idea praw człowieka”; 2) brak klarownej i ogólnie akceptowanej definicji godności osoby; 3) niemożność kierowania się uznanym probierzem wartości ze względu na ich historyczną zmienność. Wymienione przyczyny przysparzają trudności w wypracowaniu jednolitej teorii praw człowieka i – co się z tym bezpośrednio wiąże – przesądzają o braku jednolicie obowiązującej prawnomiędzynarodowej definicji praw człowieka.

Pomimo wspomnianych ułomności, prawa człowieka należą do istotnych czynników kształtowania społeczności międzynarodowej. Ronald Dworkin niewątpliwie miał rację, gdy stwierdził: trudności związane z udowodnieniem istnienia praw człowieka nie mogą prowadzić do ostatecznego wniosku, że takich praw nie ma. Można czuć się zawiedzionym, że autor niniejszej rozprawy nie zaprezentował katalogu wartości, których urzeczywistnieniu miałyby służyć uniwersalna koncepcja praw człowieka. Nie zrobił tego, gdyż wszelkie takie próby miałyby charakter arbitralny. Realizacja idei praw człowieka jest dzisiaj w fazie początkowej. Jednakże istnieją wartości bezspornie uznawane za obiektywne, a są nimi np.: godność, życie, zdrowie, opieka nad dziećmi. Pełniejszego katalogu tych wartości i ich bliższego uściślenia należy dopiero szukać.

Wykaz skrótów

AI	Amnesty International
AKPC	A amerykańska Konwencja Praw Człowieka
AKPCL	Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów
BŚ	Bank Światowy
ChRL	Chińska Republika Ludowa
EKPC	Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności
EKS	Europejska Karta Socjalna
IFG	Międzynarodowe Forum ds. Globalizacji
KBWE	Konferencja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie
KOPCiGIL	Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny
KPD	Konwencja Praw Dziecka
KPP	Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej
MFW	Międzynarodowy Fundusz Walutowy
NATO	Pakt Północnoatlantycki
NFTC	Narodowa Rada Handlu Zagranicznego
OBWE	Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie
OJA	Organizacja Jedności Afrykańskiej
ONZ	Organizacja Narodów Zjednoczonych
PDPCz	Powszechna Deklaracja Praw Człowieka
PPGSiK	Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 roku
PPOiP	Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 roku
RE	Rada Europy
TRIMS	Porozumienie w Sprawie Handlowych Aspektów Polityki Inwestycyjnej
TUKE	Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy
UA	Unia Afrykańska
UE	Unia Europejska
UNESCO	Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury
WHO	Światowa Organizacja Zdrowia
WTO	Światowa Organizacja Handlu

Bibliografia

Książki

- Arendt H., *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991.
- Bała P., Wielomski A., *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2008.
- Banaszak B. (red.), *Prawa człowieka – geneza, koncepcje, ochrona*, Wrocław 1993.
- Banaszak B., *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 2004.
- Banaszak B., Preisner A., *Prawo konstytucyjne. Wprowadzenie*, Wrocław 1993.
- Barker D., Mander J., *ABC Globalizacji*, tłum. J.P. Listwan, Łódź 2003.
- Bartnicki A., Michałek K., Rusinowa I. (red.), *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych – dzieje polityczne od Deklaracji Niepodległości do współczesności*, Warszawa 1992.
- Baszkievicz J., *O niektórych filozoficznych i praktycznych dylematach praw człowieka*, Bydgoszcz 2003.
- Baumann Z., *Globalizacja*, Warszawa 2002.
- Beck U., *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśła, Warszawa 2002.
- Beck U., *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main 1997.
- Ben Hamida F., *Moralność muzulmańska wobec medycyny i biotechnologii, w: Medycyna a prawa człowieka. Normy i zasady prawa międzynarodowego, etyki oraz moralności katolickiej, protestanckiej, żydowskiej, muzulmańskiej i buddyjskiej*, red. I. Kaczyńska, Warszawa 1996.
- Berger P.L., Luckman T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994.
- Bielawski J., *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973.
- Bielawski J. (tłum.), *Koran*, Warszawa 1986.
- Bielefeldt H., *Philosophie der Menschenrechte*, Darmstadt 1998.
- Bohdanowicz J., *Wierzenia religijne w dziejach ludzkości*, Gdańsk 1999.
- Bokajło W., Dziubka K. (red.), *Unia Europejska. Leksykon integracji*, Wrocław 2003.
- Borkowskiego R. (red.), *Globalpolis*, Warszawa 2003.
- Buksiński T., *Moderność*, Poznań 2001.
- Buksiński T., *Prawo a władza polityczna*, Poznań 2009.

- Buksiński T. (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994.
- Buksiński T. (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, Poznań 2002.
- Cesarz Z., Stadtmüller E. (red.), *Problemy polityczne współczesnego świata*, Wrocław 2002.
- Chmielewski A., *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997.
- Chmielewski A., *Spółczesność otwarta czy wspólnota*, Wrocław 2001.
- Chomsky N., *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, tłum. M. Zuber, Wrocław 2000.
- Chrostowski W. (red.), *Czynić sprawiedliwość w miłości*, Warszawa 2001.
- Compagnoni F., *Prawa człowieka – geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, tłum. S. Bielański, Kraków 2000.
- Consedine J., *Sprawiedliwość naprawcza. Przywrócenie ładu społecznego*, tłum. M. Wołodźko, K. Gradoń, Warszawa 2004.
- Curtin P., Feierman S., Thompson L., Vansina J. (red.), *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, tłum. M. Janasz, Gdańsk 2003.
- Czarnik T., *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001.
- Czerwińska E. (red.), *Philosophie an der Schwelle des 21. Jandhunderts*, Frankfurt am Main 2003 .
- Dębnicki K., *Konflikt i przemoc. W systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2000.
- Dobrzycki W., *System międzyamerykański*, Warszawa 2002.
- Dutkiewicz P., *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa*, Kraków 1996.
- Dylus A. (red.), *Europa. Drogi integracji*, Warszawa 1999.
- Dylus A. (red.), *Europa. Fundamenty jedności*, Warszawa 1999.
- Finnis J., *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001.
- Florczak A., Bolechowa B. (red.), *Historia i filozofia praw człowieka*, Toruń 2006.
- Florczak A., Bolechowa B. (red.), *Prawa i wolności I i II generacji*, Toruń 2006.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Warszawa 2007.
- Frideman T.L., *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, tłum. T. Hornowski, Poznań 2001.
- Friedman M., *Kapitalizm i wolność*, tłum. A. Kondratowicz, Warszawa 1993.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
- Galewicz W., *N. Hartmann*, Warszawa 1987.
- Gardocka T., Sobczak J. (red.), *Dylematy praw człowieka*, Toruń 2009.
- Gawlikowski K., *Nowa batalia o Konfucjusza*, Warszawa 1976.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżyńska, Warszawa 2001.
- Gierszewski Z., *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herkovitsa*, Poznań 2000.
- Glaser H., *Religie niechrześcijańskie*, tłum. S. Łypaciewicz, Warszawa 1966.

- Goćkowski J., Kisiel P. (red.), *Ogłady i obrazy świata społecznego*, Poznań 1997.
- Golka M., *Cywilizacja, Europa, Globalizacja*, Poznań 1999.
- Goodman N., *Wstęp do socjologii*, tłum. J. Polak, J. Ruzkowski, U. Zielińska, Poznań 1997.
- Górnicka-Kalinowska J. (red.), *Filozofia podmiotu*, Warszawa 2001.
- Górny A., Kaczmarczyk P., *Uwarunkowania i mechanizmy migracji zarobkowych w świetle wybranych koncepcji teoretycznych*, seria *Prace Migracyjne* nr 49, Warszawa 2003.
- Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
- Gronowska B. (red.), *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka: materiały sesji zorganizowanej w Toruniu w dniu 24 X 1998 roku*.
- Habermas J., *Die postnationale Konstellationen. Politische Essays*, Frankfurt am Main 1998.
- Habermas J., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1998.
- Habermas J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa 1993.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Habermas J., *Teoria i praktyka – wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 1983.
- Habermas J., *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2009.
- Haliżak E., Kuźnar R. (red.), *Prawo, Instytucje i Polityka w procesie globalizacji*, Warszawa 2003.
- Haliżak E., Kuźnar R., Symonides J. (red.), *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, Bydgoszcz – Warszawa 2004.
- Hambura S., Muszyński M., *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001.
- Hayek F.A., *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998.
- Hegel G.W., *Fenomenologia Ducha*, t. I, tłum. A. Landman, Warszawa 1963.
- Hegel G.W., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I-II, tłum. J. Grabowski, Warszawa 1958.
- Hliwa R. (red.), *Deklaracja Wiedeńska i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka. Wiedeń, Czerwiec 1993*, Poznań 1998.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Höffe O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 2002.
- Höffe O., *Etyka państwa i prawa*, tłum. C. Porębski, Kraków 1992.
- Höffe O., *Sprawiedliwość polityczna: podstawy krytycznej filozofii państwa i prawa*, tłum. J. Merecki, Kraków 1999.
- Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.

- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2001.
- Jabłoński W. (red.), *Religie Wschodu*, Warszawa 1938.
- Jakubowska-Branicka I. (red.), *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice*, Warszawa 2002.
- Jasudowicz T., Balcerzak M., Kapelańska-Pręgowska J. (red.), *Współczesne problemy praw człowieka i międzynarodowego prawa humanitarnego*, Toruń 2009.
- Jasudowicz T., Gronowska B., Mik C. (red.), *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, Toruń 1993.
- Jelonek A.W., *W stronę neoliberalnej demokracji*, Warszawa 2002.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Justyński J., *Państwo i prawo w ideologii M. K. Gandhiego*, Toruń 1975.
- Kaczyńska I. (tłum.), *Medycyna a prawa człowieka. Normy i zasady prawa międzynarodowego, etyki oraz moralności katolickiej, protestanckiej, żydowskiej, muzułmańskiej i buddyjskiej*, Warszawa 1996.
- Keene M., *Religie świata*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 2003.
- Kieniewicz J., *Droga do Indii*, Warszawa 1983.
- Kieniewicz J., *Historia Indii*, Wrocław 1980.
- Koba L., Waclawczyk W. (red.), *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, Warszawa 2009.
- Konfucjusz, *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tumski, Warszawa 1976.
- Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii Jacques'a Maritaina*, Lublin 1992.
- Kozłowski W., *Ku źródłom demokracji. Teoria polityczna Rousseau*, Poznań 1921.
- Krąpiec M., *Człowiek i polityka*, Lublin 2007.
- Kreckel R. (red.), *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt*, Göttingen 1983.
- Kröeber A.L., *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 1989.
- Kupisz R. (red.), *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy*, Bielsko-Biała 2001.
- Kuźniar R., *O prawach człowieka*, Warszawa 1992.
- Kuźniar R., *Prawa człowieka – prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2000.
- Kuźniar R., *Prawa człowieka – prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2002.
- Kwiek M., *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994.
- Le Roy A., *Religie ludów pierwotnych*, tłum. W. Kott, A. Szymański, Warszawa 1912.
- Lipiec J., *Świat wartości*, Kraków 2001.
- Lipiec J., *W przestrzeni wartości*, Kraków 1992.
- Lyons D., *Etyka i rzędy prawa*, tłum. P. Maciejewski, Warszawa 2000.
- Łabęcka E. (red.), *Szkoła Praw Człowieka. Teksty wykładów. Zeszyty I – IV*, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Warszawa 1998.
- Łopatka A., *Jednostka – jej prawa człowieka*, Warszawa 2002.

- Łopatka A., *Międzynarodowe prawo praw człowieka*, Warszawa 1998.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Malherbe M., *Religie ludzkości*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Malinowska I., *Prawa człowieka i ich ochrona międzynarodowa*, Warszawa 2004.
- Mantel-Niećko J. (red.), *Afrykański wygnaniec. Tożsamość a prawa człowieka*, Warszawa 1999.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, tłum. nieznanym, Warszawa 1981.
- Markiewicz B. (red.), *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, Warszawa 1993.
- Marszałek R., *Wolność racjonalnej interakcji*, Warszawa 1998.
- Martin H.P., Schuman H., *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, tłum. M. Zybur, Wrocław 2000.
- Marzęcki J., *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Warszawa 1999.
- Mazurek F.J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
- Mbiti J., *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. K. Wiercieńska, Warszawa 1980.
- Michalska A., *Prawa człowieka w systemie norm międzynarodowych*, Warszawa – Poznań 1982.
- Michalski K. (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1994.
- Michalski K. (red.), *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1999.
- Michałowska G., *Problemy ochrony praw człowieka w Afryce*, Warszawa 2008.
- Mik C., *Europejskie prawo wspólnotowe. Zagadnienia teorii i praktyki*, t. I, Warszawa 2000.
- Mik C., *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992.
- Milewski J.J., Lizak W. (red.), *Stosunki międzynarodowe w Afryce*, Warszawa 2002.
- Motyka K., *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, Lublin 2001.
- Mrozek A., *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967.
- Mrozek-Dumanowska A. (red.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977.
- Musielak M. (red.), *Między filozofią medycyny a bioetyką. Społeczno-etyczne konsekwencje rozwoju biomedycyny*, Poznań 2005.
- Niesyty E., *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, Poznań 2005.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.
- Okoń-Horodyńska E. (red.), *Państwo narodowe a proces globalizacji*, Katowice 2003.
- Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997.
- Orlik P. (red.), *Całość, wizje, pejzaże, teorie*, Poznań 2006.
- Orlik P. (red.), *Ku źródłom wartości*, Poznań 2008.
- Osiatyński W., *Rzeczpospolita obywateli*, Warszawa 2004.

- Osiatyński W., *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*, PIW, Warszawa 1997.
- Pachniak K., *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Hāmida al-Gazālego*, Warszawa 2001.
- Pajestka J., *Prolegomena globalnej racjonalności człowieka*, Warszawa 1990.
- Papuziński A. (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005.
- Pawlica J. (red.), *Etyka a prawo i praworządność. Materiały IX Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, Kraków 2-3 VI 1997.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999.
- Piekarski R., Graban M. (red.), *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, Kraków 2003.
- Pietraś M. (red.), *Oblicza procesów globalizacji*, Lublin 2002.
- Pietrzyk-Reeves D., Szlachta B. (red.), *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, Kraków 2003.
- Piłaszewicz S., *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Warszawa 1992.
- Redlebach A., *Prawa naturalne – prawa człowieka – wymiar sprawiedliwości. Polacy wobec Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Toruń 2000.
- Resich Z., *Międzynarodowa ochrona praw człowieka*, Warszawa 1981.
- Riesman D., *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, tłum. C. Karkowski, Warszawa 1998.
- Rzepliński A. (red.), *Prawa człowieka a policja*, Legionowo 1994.
- Rzepliński A. (red.), *Prawa człowieka w społeczeństwie obywatelskim*, Warszawa 1993.
- Schase J. (tłum.), *Bhagawadgita, czyli pieśń Pana*, Wrocław 1988.
- Sen A., *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2002.
- Seweryn-Izquierdo de Paul A., *Prawa człowieka a dyskryminacja i protekcja* (rękopis dostępny w Bibliotece Jagiellońskiej).
- Siarkiewicz A. (red.), *Uchodźcy świata. 50 lat pomocy humanitarnej*, Warszawa 2000.
- Silver L.M., *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat*, tłum. S. Dubiski, Warszawa 2002.
- Singer P. (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002.
- Sitek B., Dammacco G., Szczerbakowski J.J., Kowalska A. (red.), *Człowiek a tożsamość w procesie integracji Europy. Materiały III Międzynarodowej Konferencji Praw Człowieka – Olsztyn 29 – 30 maj 2003 r.*
- Skóra J. (red.), *System ochrony praw człowieka*, Kraków 2003.
- Słany K., Małek A., Szczepaniak-Wiecha I. (red.), *Systemy wartości a procesy demograficzne*, Kraków 2003.
- Słownik języka polskiego*, t. 3, PWN, Warszawa 1981.
- Słuszkiewicz E., *Państwo i społeczeństwo w dawnych Indiach*, Warszawa 1949.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczyną bogactwa narodów*, Warszawa 1954.

- Sobańska-Bondaruk M., Lenard S.B. (red.), *Wiek XVI – XVII w źródłach. Wybór tekstów źródłowych z propozycjami metodycznymi dla nauczycieli historii i studentów*, Warszawa 1997.
- Soros G., *Kryzys światowego kapitalizmu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 1999.
- Sosnowski L., *Organizacja Jedności Afrykańskiej 1963 – 1977. Studium prawnomiędzynarodowe*, Kraków 1977.
- Stadtmüller E. (red.), *Wkraczając w XXI wiek między globalizacją a różnicowaniem*, Wrocław 2003.
- Staniszki J., *Władza globalizacji*, Warszawa 2003.
- Stelmach J. (red.), *Filozofia prawa wobec globalizmu*, Kraków 2003.
- Stelmach J. (red.), *Studia z filozofii prawa*, t. 2, Kraków 2003.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- Szahaj A., *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Bydgoszcz 2001.
- Szahaj A., Jakubowski M.N. (red.), *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, Toruń 2002.
- Szawłowski R., *Prawa człowieka a Polska*, London 1982.
- Szcześniak A.L., *Paneuropa. Stany Zjednoczone Europy, czyli Eurokotchoz*, Radom 2002.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002.
- Szymańska B., Pawlica J., *Uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach. Materiały V Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*. Kraków 7-8 VI 1993.
- Śpiewak P. (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004.
- Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2001.
- Taylor E.B., *Cywilizacja pierwotna*, tłum. Z.A. Kowerska, Warszawa 1986.
- Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997.
- Toffler A., *Szok przyszłości*, tłum. W. Osiatyński, Warszawa 1974.
- Toffler A., *Zmiana władzy*, tłum. P. Kwiatkowski, Poznań 2003.
- Tokarczyk A., *Hinduizm*, Warszawa 1986.
- Tokarczyk R., *Współczesne kultury prawne*, Kraków 2003.
- Tomala K., *Das chinesische Selbstverständnis und die Frage der Menschenrechte*, Warszawa 1993.
- Tomala K. (red.), *Chiny: przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978 – 2000*, Warszawa 2001.
- Tomala K. (red.), *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, Warszawa 1998.
- Tyszka A. (red.), *Róża Wiatrów Europy. O środkowej tożsamości kulturowej*, Warszawa 1999.
- Wacławczyk W. (red.), *Karta Praw Podstawowych UE. Nowa szansa dla praw człowieka*, Warszawa 2010 .

- Waclawczyk W. (red.), *Wokół współczesnych problemów ochrony praw człowieka*, Warszawa 2009.
- Walzer M., *O tolerancji*, tłum. T. Boszniak, Warszawa 1999.
- Wiśniewski L. (red.), *Ochrona praw człowieka w świecie*, Bydgoszcz – Poznań 2000.
- Wojtyczek K., *Granice ingerencji ustawodawczej w sferę praw człowieka w konstytucji RP*, Zakamycze 1999.
- Wójcik A.L., *Wolność i władza. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002.
- Zacher L.W., *Spór o globalizację. Eseje o przyszłości świata*, Warszawa 2003.
- Zajadło J. (red.), *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka. Księga jubileuszowa rzecznika praw obywatelskich*, t. III, Warszawa 2008.
- Zbijowska D. (red.), *Charter of Fundamental Rights, Charte des Droits Fondamentaux, Charta der Grundrechte, Karta Praw Podstawowych*, Bielsko-Biała 2001.
- Zdanowski J. (red.), *Globalizacja a tożsamość*, Warszawa 2003.

Artykuły

- Andrzejczak H., *Filozoficzno-prawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XIV, 1966.
- Andrzejczak H., *Problem międzynarodowej ochrony praw człowieka w systemie powstania ONZ*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1965, nr 4.
- Balicki J., *Polityka imigracyjna Unii Europejskiej – aspekt społeczno-etyczny*, w: *Systemy wartości a procesy demograficzne*, pod red. K. Slany, A. Małek, I. Szczepaniak – Wiechy, Kraków 2003.
- Barankiewicz T., *Filozoficzne uzasadnianie praw człowieka w kontekście procesu globalizacji*, w: *Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, Kraków 2003.
- Bary W.T., *Konfucjanizm i społeczeństwo obywatelskie*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1994.
- Baszkievicz J., *Człowiek, prawa człowieka, władza. Kilka uwag o antropologii politycznej*, w: *Ogłady i obrazy świata społecznego*, red. J. Goćkowski, P. Kisiel, Poznań 1997.
- Becker G.K., *Etyczne problemy modernizacji Chin*, w: *Rozwój społeczeństwa i państwa na przełomie XX i XXI wieku*, red. K. Tomala, K. Gawlikowski, Warszawa 2002.
- Becker G.K., *Wypełnianie moralnej pustki. Konfucjanizm a kwestie etyczne modernizacji Chin*, w: *Chiny: przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978 – 2000*, red. K. Tomala, Warszawa 2001.
- Bieńczyk-Missala A., *Międzynarodowa dyskusja na temat uniwersalizmu praw człowieka*, w: *Współczesne problemy praw człowieka i międzynarodowego*

- prawa humanitarne*, red. T. Jasudowicz, M. Balcerzak, J. Kapelańska-Pręgowska, Toruń 2009.
- Bilimoria P., *Etyka indyjska*, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 2002.
- Błażewicz M., *Prawo do życia*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, red. A. Florczak, B. Bolechowa, Toruń 2006.
- Buksiński T., *Problemy sprawiedliwości globalnej*, „Principia”, t. XXXVII – XXXVIII, Kraków 2004.
- Buksiński T., *Spoleczeństwo obywatelskie a społeczeństwo rynkowe*, w: *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994.
- Burek W., *Równość płci*, w: *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, red. L. Koba, W. Waclawczyk, Warszawa 2009.
- Cegiełko P., *Prawa i wolności ekonomiczne*, w: *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, red. L. Koba, W. Waclawczyk, Warszawa 2009.
- Chmielewski A., *Relatywizm: zagrożenie czy szansa?*, „Etyka” 1998, nr 31.
- Chomsky N., *Hordy straży obywatelskiej*, w: *idem, Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, Wrocław 2000.
- Complak K., *Ochrona praw człowieka w Ameryce Łacińskiej*, w: *System ochrony praw człowieka*, red. J. Skóra, Kraków 2003.
- Curtin P., *Afryka na północ od strefy leśnej w początkach ekspansji islamu*, w: *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, red. P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, Gdańsk 2003.
- Curtin P., *Afrykański opór i likwidacja europejskiego panowania w Afryce*, w: *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, red. P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, Gdańsk 2003.
- Czachorowski P., *Uniwersalność praw człowieka*, „Gdańskie Studia Międzynarodowe”, vol. 2 2003, nr 1.
- Dobriansky P.J., *Prawa człowieka a tradycje amerykańskie*, „Ameryka”, wiosna 1991.
- Dutkiewicz P., *Moralne uzasadnienia praw człowieka*, w: *Etyka a prawo i praworządność. Materiały IX Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, Kraków 2-3 VI 1997, red. J. Pawlica.
- Dutkiewicz P., *Problem uniwersalnej wartości prawa z perspektywy filozofii kultury*, w: *Uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach. Materiały V Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*. Kraków 7-8 VI 1993, red. B. Szymańska, J. Pawlica.
- Dylus A., *Idea subsydiarności a integracja Europy*, w: *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1999.
- Gablentz O., *Integracja europejska – polityczne reformy na rzecz pokoju*, w: *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1999.
- Galewicz W., *N. Hartmanna analiza modalna bytu realnego*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4 (209).
- Gawlikowski K., *Budowa systemu prawnego w ChRL i przemiany typu państwa w okresie reform*, w: *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, red. K. Tomala, Warszawa 1998.

- Grzegorzczuk A., *Pojęcie godności jako element poznawczy regulacji ludzkiego zachowania*, „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 8-9 (213-214).
- Grzymała-Moszczyńska H., *Czy można się porozumieć odnośnie do wartości między kulturami*, w: *Uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach. Materiały V Jagiellońskiego Symposiumu Etycznego*. Kraków 7-8 VI 1993, red. B. Szymańska, J. Pawlica.
- Gutman A., *Cnota demokratycznego samoograniczenia*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004.
- Habermas J., *Nietolerancja i dyskryminacja*, seria *Principia*. Ekspres filozoficzny nr 30, Kraków 2002.
- Habermas J., *Prawo naturalne i rewolucja*, w: *idem, Teoria i praktyka – wybór pism*, PIW, Warszawa 1983.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „*Znak*” 2002, nr 568.
- Habermas J., *Zur Legitimation durch Menschenrechte*, w: *Die postnationale Konstellationen. Politische Essays*, Frankfurt am Main 1998.
- Halik T., *Rozmowa z muzułmanami*, „*Gazeta Wyborcza*”, 12-13 stycznia 2002.
- Hambura S., Muszyński M., *Komentarz*, w: S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001.
- Hambura S., Muszyński M., *Omówienie*. *Prawa podstawowe – zakres i miejsce terminu w prawie międzynarodowym publicznym i prawie europejskim*, w: S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001.
- Hartmann N., *Etos osobowości*, w: W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987.
- Hartmann N., *Problem wartości w filozofii współczesnej*, w: W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987.
- Hartmann N., *W sprawie sposobu dania realności*, w: W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987.
- Heidrich-Homera D., *Debata na temat globalizacji w Narodach Zjednoczonych*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Halizak, R. Kuźniar, J. Symonides, Bydgoszcz – Warszawa 2004.
- Hliwa R., *Model ochrony praw człowieka w systemie Rady Europy. Mechanizmy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, w: *Ochrona praw człowieka w świecie*, red. L. Wiśniewski, Bydgoszcz – Poznań 2000.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, w: *idem, Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.
- Höffe O., *Narodowa wioska globalna*, „*Tygodnik Powszechny. Katolickie Pismo Społeczno-Kulturalne*”, nr 11, 18 marca 2001.
- Isensee J., *Kwestie legitymizacji państwa*, w: *Europa. Drogi integracji*, red. A. Dylus, Warszawa 1999.
- Jabłoński M., *Afrykański regionalny system ochrony wolności i praw*, w: *System ochrony praw człowieka*, red. J. Skóra, Kraków 2003.
- Jakubowska-Branicka I., *Czy tyrania tolerancji? Absolutyzm i relatywizm w koncepcji praw człowieka*, w: *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice*, red. I. Jakubowska-Branicka, Warszawa 2002.

- Jarczewska-Romaniuk A., *Relacje polityki i ekonomii w procesie globalizacji*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, J. Symonides, Bydgoszcz – Warszawa 2004.
- Jarosz-Żukowska S., *Prawo do własności*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, red. A. Florczak, B. Bolechowa, Toruń 2006.
- Jaskólska J., *Treść Powszechnej Deklaracji Praw człowieka*, „Człowiek w Kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze”, 1998, nr 11.
- Jasudowicz T., „*Nasza Europa*” w odpowiedzi na zadanie „wspólny standard do osiągnięcia” w pięćdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku, w: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka: materiały sesji zorganizowanej w Toruniu w dniu 24 X 1998 roku*, red. B. Gronowska.
- Kędzia Z., *Światowa Konferencja Praw Człowieka w Wiedniu – porażka czy przełom w historii praw człowieka?*, w: *Deklaracja Wiedeńska i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka*. Wiedeń, Czerwiec 1993, red. R. Hliwa, Poznań 1998.
- Klein H.H., *Die Menschenrechte: ein Element der europäischen Kultur und des Rechts*, w: *Kultura i Prawo. Podstawy jedności europejskiej – Kultur und Recht. Grundlagen der europäischen Einheit*, Lublin 1999.
- Kołakowski L., *Po co nam prawa człowieka*, „Gazeta Wyborcza” 25-26 września 2003.
- Kukułka J., *Prawa rozwoju i zmienności stosunków międzynarodowych w świetle procesów globalizacji*, w: *Oblicza procesów globalizacji*, red. M. Pietraś, Lublin 2002.
- Kumar D., *Przeciw piętnu niedotykalności. O zmieniającej się roli państwa w Indiach*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1994.
- Lazari-Pawłowska I., *O rodzajach relatywizmu etycznego*, „Studia Filozoficzne” 1965, nr 4-5.
- Lazari-Pawłowska I., *Relatywizm etyczny*, „Etyka” 1984, nr 21.
- Lazari-Pawłowska I., *Trzy pojęcia tolerancji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 8 (225).
- Lazari-Pawłowska I., *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*, „Etyka” 1984, nr 22.
- Lewis B., *Europa, islam i społeczeństwo obywatelskie*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, red. K. Michalski, Kraków 1994.
- Lipiec J., *Aksjologiczne podstawy procesów demograficznych*, w: *Systemy wartości a procesy demograficzne*, red. K. Slany, A. Małek, I. Szczepaniak-Wiecha, Kraków 2003.
- Łodziński S., *Globalizacja a instytucja „obywatelstwa narodowego”*. Wokół dyskusji na temat zasad nadawania obywatelstwa imigrantom z krajów pozaeuropejskich w Unii Europejskiej, w: *Globalizacja a tożsamość*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2003.
- Łopatka A., *Prawo do życia w pokoju jako prawo człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 11-12 (216-217).
- Łopatka A., *System międzynarodowy ochrony praw człowieka*, w: *Ochrona praw człowieka w świecie*, red. L. Wiśniewski, Bydgoszcz – Poznań 2000.

- Maier H., *Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka*, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1999 .
- Maritain J., *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w: S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii Jacques'a Maritaina*, Lublin 1992.
- Markiewicz B.A., *Nowożytnie prawa obywatela, albo co można było kupić za 50 franków złotem, czyli markę srebra (marc d'argent)*, „Civitas” 2002, nr 6.
- Mazurek F.J., *Od mitów do renesansu praw społecznych człowieka*, „Człowiek w Kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze” 1998, nr 11.
- Mazurek F.J., *Podstawy moralno-prawne globalizacji gospodarczej*, w: *Państwo narodowe a proces globalizacji*, red. E. Okoń-Horodyńska, Katowice 2000.
- Mazurek F.J., *Spółeczno-prawne konsekwencje zasady godności osoby ludzkiej*, „Chrześcijanin w Świecie” 1989, nr 189.
- Michalska A., *O pojęciu praw człowieka*, „Państwo i Prawo” 1980, nr 8.
- Michalska A., *Źródła praw człowieka*, w: *Prawa człowieka a policja*, red. A. Rzepliński, Legionowo 1994.
- Michałowska G., *Uniwersalizm, tożsamość i relatywizm kulturowy a globalizacja*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Haliżak, R. Kuźniak, J. Symonides, Bydgoszcz – Warszawa 2004.
- Mik C., *Rola Europejskiej Konwencji Praw Człowieka w procesie integracji europejskiej*, w: *Czynić sprawiedliwość w miłości*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- Morawska E., *Ludzki wymiar KBWE/OBWE*, w: *Szkola Praw Człowieka – teksty wykładów. Zeszyt 3*, red. E. Łabęcka, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Warszawa 1998.
- Mrozek-Dumanowska A., *Spółeczne funkcje czarnego islamu*, w: *Religie w procesie przemian w Afryce*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977.
- Muskat M., *Przedmowa*, w: D. Barker, J. Mander, *ABC Globalizacji*, Łódź 2003.
- Nogal A., *Karta praw podstawowych w Konstytucji Europejskiej*, „Civitas” 2002, nr 6.
- Nowak M., *Trzy generacje praw człowieka, ich znaczenie w świetle przesłanek ideowych i historycznych oraz w świetle ich genezy*, w: *Prawa człowieka – geneza, koncepcje, ochrona*, red. B. Banaszak, Wrocław 1993.
- Nowicki M.A., *Co to są prawa człowieka?*, w: *Szkola Praw Człowieka – teksty wykładów. Zeszyt 1*, red. E. Łabęcka, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Warszawa 1998.
- Nowicki M.A., *Europejski system ochrony praw człowieka*, w: *Szkola Praw Człowieka. Teksty wykładów. Zeszyt 3*, red. E. Łabęcka, Warszawa 1998.
- Olszewski H., *Kilka uwag o prawach i wolnościach w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Dylematy praw człowieka*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2009.
- Osiatyński W., *Demokracja a prawa człowieka*, w: *Prawa człowieka w społeczeństwie obywatelskim*, red. A. Rzepliński, Warszawa 1993.
- Osiatyński W., *Przyszłość praw człowieka*, „Tygodnik Powszechny” 3.01.1999.

- Osiatyński W., *Wprowadzenie do pojęcia praw człowieka*, w: *Szkola praw człowieka. Teksty wykładów. Zeszyt 1*, red. E. Łabęcka, Warszawa 1998.
- Ostasz L., *Część wspólna etyki i prawa*, w: *Etyka a prawo i praworządność. Materiały IX Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, Kraków 2-3 VI 1997, red. J. Pawlica.
- Paine T., *Prawa Człowieka*, w: *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka. Księga jubileuszowa rzeczownika praw obywatelskich*, t. III, red. J. Zajadło, Warszawa 2008.
- Papuziński A., *Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki środowiska*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005 .
- Paterek W., *Zagrożenia dla procesów globalizacyjnych*, w: *Globalpolis*, red. R. Borkowski, Warszawa 2003.
- Piątek Z., *Etyka i problemy demograficzne na przykładzie prawa do prokreacji*, w: *Systemy wartości a procesy demograficzne*, red. K. Slany, A. Małek, I. Szczepaniak-Wiecha, Kraków 2003.
- Piątkowska A., *Globalizacja a organizacje międzynarodowe*, „Sprawy Międzynarodowe”, nr 1 (LVI), Styczeń – Marzec 2003.
- Piechowiak M., *Aksjologiczne podstawy Karty Praw Podstawowych*, w: „Studia Prawnicze”, Zeszyt 1 (155), Poznań 2003.
- Pietraś M., Olchowski J., *Ekologiczna ścieżka globalizacji*, w: *Oblicza procesów globalizacji*, red. M. Pietraś, Lublin 2002.
- Preston R., *Etyka chrześcijańska*, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 2002.
- Preuß U.K., *O teoretycznym – konstytucyjnym pojęciu obywatela we współczesnym społeczeństwie*, w: *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, red. A. Markiewicz, Warszawa 1993.
- Przybyszewski K., *Der Entstehungsprozess eines neuen Systems im Rahmen des alten aus Perspektive der Menschenrechtsproblematik*, w: *Philosophie an der Schwelle des 21. Jahrhunderts*, red. E. Czerwińska, Frankfurt am Main 2003.
- Przybyszewski K., *Godność a suwerenność państwowa: poszukiwanie granic możliwego współistnienia obu tych wartości w oparciu o „konstytucję praw człowieka”*, w: *Ku źródłom wartości*, red. P. Orlik, Poznań 2008.
- Przybyszewski K., *Godność, prawa człowieka, dyskryminacja pozytywna – dyskusja*, w: *Ku źródłom wartości*, red. P. Orlik, Poznań 2008.
- Przybyszewski K., *Idea praw człowieka jako linia demarkacyjna dla swobodnego rozwoju biomedycyny w epoce globalizacji*, w: *Między filozofią medycyny a bioetyką. Społeczno-etyczne konsekwencje rozwoju biomedycyny*, red. M. Musielak, Poznań 2005.
- Przybyszewski K., *Problemy z globalizacją, różne jej oblicza – dyskusja*, w: *Całość, wizje, pejzaże, teorie*; red. P. Orlik, Poznań 2006.
- Przybyszewski K., *Proces holizacji (całościowania) jako znaczący element homogenizacji społeczeństw w dzisiejszym świecie*, w: *Całość, wizje, pejzaże, teorie*, red. P. Orlik, Poznań 2006.

- Przybyszewski K., *Proces rodzenia się nowego systemu w ramach starego na podstawie problematyki praw człowieka*, w: *Postkomunistyczne transformacje*, red. T. Buksiński, Poznań 2002.
- Przybyszewski K., *Próba historiozoficznego ujęcia praw człowieka*, w: *Wokół współczesnych problemów ochrony praw człowieka*, red. W. Waclawczyk, Warszawa 2009.
- Przybyszewski K., *Uniwersalność praw człowieka pod ostrzałem krytyki*, w: *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, red. L. Koba, W. Waclawczyk Warszawa 2009.
- Przybyszewski K., *Wymiar aksjologiczny i polityczny Karty Praw Podstawowych*, w: *Karta Praw Podstawowych UE. Nowa szansa dla praw człowieka*, red. W. Waclawczyk, Warszawa 2010.
- Rogaczewska K., *Prawa człowieka i obywatela do Wielkiej Rewolucji Francuskiej*, w: *Historia i filozofia praw człowieka*, red. A. Florczak, B. Bolechowa, Toruń 2006.
- Rorty R., *Etyka bez powszechnych powinności*, „Etyka” 1998, nr 31.
- Sadowska D., *Zakaz dyskryminacji*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, red. A. Florczak, B. Bolechowa, Toruń 2006.
- Sadurski W., *Nietolerancja, paternalizm i uniwersalizm*, w: *Studia z filozofii prawa*, t. 2, red. J. Stelmach, Kraków 2003.
- Sandel M., *Liberalizm i jego krytycy*, w: *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Kraków 2003.
- Schayer S., *Braminizm*, w: *Religie Wschodu*, red. W. Jabłoński, Warszawa 1938.
- Sitek B., *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 2003 r.*, red. B. Sitek, G. Dammacco, J.J. Szczerbakowski, A. Kowalska.
- Sławiński R., *Rola jednostki w społeczeństwie konfucjańskim*, w: *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, red. K. Tomala, Warszawa 1998.
- Sołoducha A., *Somalia*, w: *Afrykański wygnaniec. Tożsamość a prawa człowieka*, red. J. Mantel-Niećko, Warszawa 1999.
- Sójka-Zielińska K., *Pojęcie „prawa nadrzędnego” w tradycji europejskiej myśli państwowej*, „Studia Iuridica” 2001, nr 39.
- Sroka J., *Zasada pomocniczości w konstrukcji Unii Europejskiej*, w: *Unia Europejska. Leksykon integracji*, red. W. Bokajło, K. Dziubka, Wrocław 2003.
- Stadtmüller E., *Pokój i bezpieczeństwo we współczesnym świecie*, w: *Problemy polityczne współczesnego świata*, red. Z. Cesarz, E. Stadtmüller, Wrocław 2002.
- Straus Z., *Prawo własności*, w: *Szkola Praw Człowieka. Teksty wykładów. Zeszyt 4*, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Warszawa 1998.
- Symonides J., *Wpływ globalizacji na miejsce i rolę państwa w stosunkach międzynarodowych*, w: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, red. E. Halizak, R. Kuźniar, J. Symonides, Bydgoszcz – Warszawa 2004.

- Szahaj A., *Jaka wspólnota?*, w: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. A. Szahaj, M.N. Jakubowski, Toruń 2002.
- Szahaj A., *O fundamentalizmie i nie tylko*, „Etyka” 1998, nr 31.
- Szarfenberg R., *Prawo do rozwoju*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, red. A. Florczak, B. Bolechowa, Toruń 2006.
- Szawarski Z., *Godność i odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8-9 (213-214).
- Szostek A., *Rola pojęcia godności w etyce*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8-9 (213-214).
- Szupejko M., *Prawa człowieka w kontekście konfliktów etnicznych w Afryce*, w: *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, red. K. Tomala, Warszawa 1998.
- Szymaniak A., *Prawo do życia*, w: *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, red. L. Koba, W. Waclawczyk, Warszawa 2009.
- Taylor Ch., *Pojęcie osoby*, w: *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001.
- Tischner J., *Prawa człowieka z katolickiej perspektywy*, w: *Szkoła praw człowieka. Teksty wykładów. Zeszyt 1*, red. E. Łabęcka, Warszawa 1998.
- Thesing J., *Globalizacja, Europa i XXI wiek*, w: *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1999.
- Tokarski S., *Gandyzm a prawa człowieka*, w: *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, red. K. Tomala, Warszawa 1998.
- Tomala K., *Ewolucja idei praw człowieka w kręgu chińskich elit politycznych*, w: *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, red. K. Tomala, Warszawa 1998.
- Tomala K., *Prawa człowieka w Chińskiej Republice Ludowej*, w: *Chiny: przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978 – 2000*, red. K. Tomala, K. Gawlikowski, Warszawa 2001.
- Tyszka A., *Przestrzeń kulturowa „środką Europy”*, w: *Róża Wiatrów Europy. O środkowej tożsamości kulturowej*, red. A. Tyszka, Warszawa 1999.
- Tyszka A., *Rodzimość i uniwersalizm śródkontynentu*, w: *Róża Wiatrów Europy. O środkowej tożsamości kulturowej*, red. A. Tyszka, Warszawa 1999.
- Vasina T., *Zderzenie dwóch kultur: świadomość afrykańska w dobie kolonializmu*, w: *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, red. P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, tłum. M. Janasz, Gdańsk 2003.
- Wallerstein I., *Klassenanalyse und Weltsystemanalyse*, w: *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt*, red. R. Kreckel, Göttingen 1983.
- Waśkiewicz H., *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie” 2001, nr 63-64 (1978).
- Wąsiewicz-Szczepańska A., *Interamerykański system ochrony praw człowieka*, w: *Ochrona praw człowieka w świecie*, red. L. Wiśniewski, Bydgoszcz – Poznań 2000.
- Weiming T., *Rodzina, naród i świat: etyka globalna jako współczesne wyzwanie konfucjanizmu*, w: *Chiny: przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978 – 2000*, red. K. Tomala, K. Gawlikowski, Warszawa 2001.

- Wellmer A., *Uwarunkowania kultury demokratycznej. Przyczynek do debaty „liberałów” z „komunitarystami”*, w: *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994.
- Wieruszewski R., *Wolność czy bezpieczeństwo – dylematy na tle 60. rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w: *Dylematy praw człowieka*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2009.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Rocznik Filozoficzny KUL” 1976, t. XXIV.
- Wójtowicz K., *Ochrona Praw Człowieka w Unii Europejskiej*, w: *System ochrony praw człowieka*, red. J. Skóra, Kraków 2003.
- Wyrozumska A., *Karta Praw Podstawowych – polskie obiekcje*, „Sprawy Międzynarodowe” 2007, nr 4.
- Zajadło J., *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1989, z. 2.
- Zajadło J., *Teoria sprawiedliwości międzynarodowej: prawa człowieka kontra suwerenność?*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2005, 3(25).
- Zamorska K., Szarfenberg R., *Prawa socjalne*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, red. A. Florczak, B. Bolechowa, Toruń 2006.
- Zaorska A., *Globalizacja a konwergencja. Szanse i zagrożenia w procesie doganiania*, w: *Globalizacja a tożsamość*, Warszawa 2003.
- Zielińska E., *Prawo do życia*, w: *Szkoła Praw Człowieka. Teksty wykładów. Zeszyt 4*, red. E. Łabęcka, Warszawa 1998.

Wykorzystane dokumenty

1. Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów z 26 czerwca 1981 roku.
2. Akt Końcowy KBWE z 1 sierpnia 1975 roku.
3. Amerykańska Konwencja Praw Człowieka z 22 listopada 1969 roku.
4. Deklaracja Wiedeńska i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka. Wiedeń, Czerwiec 1993.
5. Deklaracja w sprawie Praw Osób Należących do Mniejszości Narodowych lub Etnicznych, Religijnych i Językowych z 18 grudnia 1992 roku.
6. Dokument Spotkania Kopenhaskiego w Sprawie Ludzkiego Wymiaru KBWE z 29 czerwca 1990 roku.
7. Drugi Protokół Fakultatywny do Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych w sprawie zniesienia kary śmierci z 15 grudnia 1989 roku.
8. Dz.U. z 1999 r. Nr 8, poz. 67.
9. Europejska Karta Socjalna z 18 października 1961 roku.
10. Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 roku.

11. Karta Praw Podstawowych z 6-7 grudnia 2000.
12. Konwencja Praw Dziecka z 20 listopada 1989 roku.
13. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 roku.
14. Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 16 grudnia 1966 roku.
15. Paryska Karta Nowej Europy z 21 listopada 1990 roku.
16. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 roku.
17. Protokół do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczący zniesienia kary śmierci z 8 kwietnia 1990 roku.
18. Protokół Dodatkowy do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka dotyczący Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 17 listopada 1988 roku.
19. Protokół Pierwszy do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych z 20 marca 1950 roku.
20. Protokół Szósty do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności dotyczący Zniesienia Kary Śmierci z 28 kwietnia 1983 roku.
21. Protokół Zmieniający Europejską Kartę Socjalną z 21 października 1991 roku.
22. Raport AI 2001.
23. Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy.

Contents

Introduction	11
Part I	
POSITIVISATION OF HUMAN RIGHTS IDEA	
Chapter 1. Idea of human rights. Problems with definition	21
1.1. Introduction	21
1.2. Human rights vs philosophical anthropology	25
1.3. Human rights vs fundamental rights	27
1.3.1. Individualistic group of fundamental rights	32
1.3.2. Universalist group of fundamental rights	35
1.3.3. Conclusions	36
Chapter 2. Positivisation of human rights idea – first attempt	38
2.1. Two “big” Declarations	38
2.1.1. Revolutionary philosophy	38
2.1.2. The Creator	39
2.1.3. Nation	40
2.1.4. Criticism of monarch’s authority legitimacy	42
2.2. Conclusions. Problem of universality of human rights idea in both Declarations	44
Chapter 3. Attempt to universal positivisation of human rights idea	48
3.1. Introduction	48
3.2. Human in Universal Declaration of Human Rights	49
3.3. Individual or community?	51
3.3.1. Individual dimension of Universal Declaration of Human Rights	55
3.3.2. Collective dimension of Universal Declaration of Human Rights	58
Chapter 4. Regional positivisation of human rights ideas	60
4.1. Introduction	60
4.2. Human rights in Council of Europe system	62
4.3. Process of Organization for Security and Co-operation in Europe/Organization for Security and Co-operation in Europe	72

4.4. Human rights vs European Union	75
4.5. Human rights in Organization of American States	80
4.6. Human rights in Organization of African Unity/ /Africa Union	87
4.7. Summary	92
Chapter 5. Historical view of human rights in the context of human rights idea positivisation	102
5.1. Introduction	102
5.2. First generation of human rights	103
5.2.1. Right to life	103
5.2.2. Prohibition of discrimination	105
5.2.3. Right to property	108
5.3. Second generation of human rights	109
5.3.1. Social rights	110
5.4. Third generation of human rights	111
5.4.1. Right to development	111
5.5. Criticism of human rights idea generation	113

Part II

HUMAN RIGHTS IDEA VS DIVERSE CULTURAL WORLD

Chapter 6. Islam vs human rights idea	119
6.1. Conflict between Islam and human rights	119
6.2. Significance of <i>sharia</i>	122
6.2.1. Problem of rationalization in Islamic culture	126
6.3. Problem of Islamic fundamentalism	130
6.4. Universal Islamic Declaration of Human Rights	135
Chapter 7. Confucianism vs human rights idea	138
7.1. Confucian philosophy	138
7.1.1. Duties and rights in Confucianism	141
7.1.2. Confucianism vs human dignity	144
7.2. Confucianism vs People's Republic of China from a pers- pective of human rights	148
Chapter 8. Hinduism vs human rights idea	154
8.1. The essence of Hinduism	154
8.2. Caste system by brahmins vs caste system by Mahatma Gandhi	156
8.3. Gandhism vs human rights	163

Chapter 9. Human rights idea in African cultures and religions . . .	168
9.1. Influence of universalist religions on animism	168
9.2. Traditional African justice as the expression of collective human rights	171
9.3. Influence of colonialism on traditional African communities .	175
Chapter 10. Human rights idea vs cultural relativism	179
10.1. Cultural vs ethical relativism	179
10.2. Universality of human rights	182

Part III

HUMAN RIGHTS IDEA VS GLOBALISATION

Chapter 11. Corporate globalisation vs human rights	199
11.1. Definition of globalisation	199
11.2. Economic globalisation vs human rights	202
11.3. Unequal status of human rights generation's in the age of globalization	207
Chapter 12. Human rights idea vs demographic and migration issue in the age of economic globalisation	214
12.1. "New migration" as the example of planetary consequentialism	215
12.1.1. Universality of human rights vs economic migration .	216
12.1.2. Universality of human rights and human dignity in the context of "capital migration"	219
12.1.3. Ecological and social migrations in the context of right to being a carrier of rights in view of cultural globalisation	223
12.1.4. Obtaining political rights in the age of globalisation – the case of migration	227
12.1.5. Nationality issue in the face of globalisation	231
12.2. Human rights vs demography and biotechnological development in the age of economic globalisation	234
Conclusions	238
List of abbreviations	245
Bibliography	247
Contents	265
Summary	269

Summary

The power of human rights idea and its expansion are connected with the experience of so far unprecedented pain and cruelty caused by man to man during the Second World War. Doctrine of legal positivism strengthened totalitarian systems. One of the essential goals that were set by totalitarian systems was ethnic cleansing within both one's and subjugated communities. To achieve this goal, concentration camps were established. This Second World War's events gave rise to a question: does the common morality of the whole mankind exist? The Nuremberg Trials based on conviction that this common morality of the whole mankind exists. In this lawsuits Nazis were on trials for mass murder and crimes against humanity despite the fact that this crimes did not exist as a criminal offences in international law of that time. Lawyers of Nazis argued that their clients should not have been on trials for crimes against humanity because the rule "*lex retro non agit*" ("the law does not operate retroactively") should have been in force. International Military Tribunal dismissed this argument - it was stated they tried Nazis are responsible for acts resulting from breach of the natural law. Therefore, the primacy of natural law over civil law (was approved and they admitted that morality and law are essential components of international reality).

Since The Nuremberg Trials, the process of making international relations more ethical proceeded consistently through positivisation i.e. introducing human rights ideas to civil law (this issue is included in the Part I of the book: Positivisation of human rights idea). In this way, contemporary human rights as civil law arose, established on the basis of international agreement. Using them in order to legitimize and validate humanitarian interventions undertaken in various parts of the world became the common standard. However, positivisation of human rights idea did not mean that one common paradigm was accepted. Many interpretation of human rights arose and many new human rights formed in concrete cultures. It gives rise to a question about validity of interventions especially in the

context of cultural differences in various parts of the world that influence perception, understanding and interpretation of human rights (this issues are discussed in Part II of this book).

At present human rights are not only relativized to cultural contexts but undergo semantic changes as a result of globalisation process as well (Part II of the book: Human rights idea vs globalisation). Moreover, the propositions of establishing institutions and global structures that would strengthen human rights idea appear, inter alia new propositions of citizenship defining (ujmowanie jako definiowanie) in response to a decreasing role and significance of nation states in the age of globalization. The idea of human rights dominated present-day law, culture and daily life both in local and global dimension. Human rights issue became essential for philosophy, especially political philosophy.

Keywords: fundamental rights, human rights, globalisation, Islam, Confucianism, animism, Hinduism, human dignity.

**PUBLIKACJE WYDAWNICTWA NAUKOWEGO INSTYTUTU FILOZOFII
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

Seria: PISMA FILOZOFICZNE

1. Tadeusz Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań*, 1991
2. Jan Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
3. Roman Kubicki, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
4. Tadeusz Buksiński (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
5. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Language and Interpretation*, 1992
7. Stanisław Cieniawa, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
8. Jan Such (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
9. Paweł Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii*, 1993
10. Tadeusz Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
11. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
12. Janusz Goćkowski, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
13. Stanisław Cieniawa, *Mit raju i raj mitu*, 1993
14. Tadeusz Buksiński, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
15. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm–teoretycyzm–reprezentacja*, 1994
16. Ewa Piotrowska, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
17. Gerhard Funke, *Hermeneutyka i język*, 1994
18. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
19. Anna Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
20. Marek Kwiek, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994
21. Dane Gordon, *Filozofia i wizja*, 1994
22. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995

23. Piotr Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, 1995
24. Danuta Sobczyńska, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
25. Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995
26. Ernst Cassirer, *Symbol i język*, 1995
27. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
28. Hermann Schmitz, *Nowa fenomenologia*, 1995
29. Włodzimierz Heller (red.), *Świat jako proces*, 1996
30. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
31. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
32. Reiner Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
33. Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
34. Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, 1996
35. Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
36. Anna Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
37. Bolesław Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp*, 1997
38. Honorata Korpikiewicz, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk*, 1997
39. Marek Sikora, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
40. Tadeusz Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
41. Seweryn Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki*, 1997
42. Seweryn Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
43. Piotr Leśniewski, *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukcyjnych teoriach pytań*, 1997
44. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
45. Ewa Zielonacka-Lis (red.), *Nauki pogranicza*, 1998
46. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, 1998
47. Barbara Kotowa, Janusz Wiśniewski (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998
48. Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, 1998

49. Jan Such, Małgorzata Szcześniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
50. Tadeusz Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998
51. Bolesław Andrzejewski, *Esbozos sobre la filosofía polaca*, 1998
52. Mariusz Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, 1998
53. Jarema Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons)*, 1998
54. Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, 1998
55. Ryszard Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka*, 1998
56. Marek Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, 1998
57. Ewa Piotrowska, Danuta Sobczyńska (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, 1999
58. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Chemia: laboratorium myśli i działań*, 1999
59. Jan Wawrzyniak (red.), *Dynamika praktyki moralnej i jej etyczne racjonalizacje*, 1999
60. Jerzy Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, 1999
61. Roman Kozłowski, Piotr W. Juchacz (red.), *Przeszość i przyszłość filozofii*, 1999
62. Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, 1999
63. Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, 1999
64. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, 1999
65. Roman Kozłowski (red.), *O filozofii dzisiaj*, 2000
66. Ewa Piotrowska, Honorata Korpikiewicz (red.), *Matematyka – język – przyroda*, 2000
67. Roman Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, 2000
68. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii (II wyd.)*, 2000
69. Seweryn Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności (II wyd.)*, 2000
70. Włodzimierz Heller, Ryszard Liberkowski (red.), *Wola sprawiedliwości*, 2000
71. Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, 2000

72. Monika Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, 2000
73. Jan Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, 2000
74. Honorata Korpikiewicz, *Wolność, nieświadomość i prawa fizyki*, 2000
75. Ewa Piotrowska, Małgorzata Szcześniak, Janusz Wiśniewski (red.), *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką*, 2000
76. Andrzej Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, 2001
77. Tadeusz Buksiński, *Moderność*, 2001
78. Jerzy Kmita (red.), *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, 2001
79. Piotr Leśniewski, Zbigniew Tworak (red.), *Logos – rozum i logika*, 2001
80. Tadeusz Buksiński (red.), *Doświadczenie*, 2001
81. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, *Ontologia przyrodnicza*, 2001
82. Roman Kubicki, *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, 2001
83. Seweryn Dziamski, *O świadomości aksjologicznej podmiotu. Studium krytyki pozytywnej*, 2002
84. Artur Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, 2002
85. Tadeusz Buksiński (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, 2002
86. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O wyobraźni*, 2003
87. Ewa Zielonacka-Lis, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, 2003
88. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Homo experimentator*, 2003
89. Mariusz Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, 2004
90. Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, 2004
91. Dariusz Dobrzański, Jarema Jakubowski, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, 2005
92. Edward Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, 2005
93. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O życiu*, 2005
94. Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, 2006
95. Tomasz Rzepiński, *Teza o niedookreśleniu teorii przez dane doświadczenia*, 2006

96. Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. III, 2006
97. Mikołaj Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, 2006
98. Danuta Sobczyńska, Antoni Szczuciński (red.), *Świat natury i świat techniki*, 2006
99. Piotr W. Juchacz, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, 2006
100. Dariusz Dobrzański, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, 2006
101. Tadeusz Buksiński, Krzysztof Bondyra, Jarema Jakubowski (red.), *Demokracja – samorządność – prawo*, 2006
102. Marek Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, 2007
103. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, 2007
104. Ryszard Liberkowski, *Przyczynek do fenomenologii życia*, 2007
105. Krzysztof Brzechczyn, Marek Nowak (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, 2007
106. Sławomir Leciejewski, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, 2007
107. Danuta Michałowska, *Drama w edukacji*, 2008
108. Tadeusz Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, 2009
109. Ryszard Liberkowski, *Fenomen wyobrażeń. Eseje 1*, 2009
110. Edward Niesyty, *Jacques Maritain's Personalist Concept of Democratic Society*, 2009
111. Anna Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, 2009
112. Tadeusz Buksiński, Elżbieta Pakszys (red.), *W kręgu filozofii nauki, kultury i społeczeństwa*, 2009
113. Marek Woszczek, *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*, 2010
114. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, 2010
115. Włodzimierz Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, 2010

**Seria: COOPERA – MIĘDZYNARODOWE STUDIA Z FILOZOFII
I PSYCHOLOGII ŻYCIA DEMOKRATYCZNEGO**

redakcja Ewa Nowak

1. Tadeusz Buksiński, Ewa Nowak-Juchacz, Wolfgang H. Schrader, *Beiträge zur philosophischen Partnerschaft Deutschlands und Polens. Siegen – Poznań / Przyczyunki do filozoficznego partnerstwa Niemiec i Polski. Siegen – Poznań*, 2000
2. Ewa Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, 2000
3. Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (red.), *Filozofia a demokracja*, 2001
4. Wilhelm Ostwald, *Filozofia nauk przyrodniczych*, 2002
5. Wilhelm Ostwald, *Wybór pism z energetyki, monizmu, etyki, krytyki religii i reformy nauki*, 2002
6. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Edukacja demokratyczna*, 2009
7. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Etyka życia publicznego*, 2009

Seria: PROBLEMY / Dyskusje
redakcja Piotr Orlik

- Tom I: *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, 2000
Tom II: *Meandry podmiotowości*, 2001
Tom III: *Światłocienie świadomości*, 2002
Tom IV: *W gąszczu znaków*, 2004
Tom V: *Magma uczuć*, 2005
Tom VI: *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, 2006
Tom VII: *Wolność – szkice i studia*, 2007
Tom VIII: *Ku źródłom wartości*, 2008
Tom IX: *Wobec nicości*, 2010

Filozoficzne problemy zarysowują się w sposób najbardziej wyrazisty i wielostronny w dyskusji. Uczestnik dyskusji wychodzi z niej wzbogacony nie tylko próbami rozumienia innych, ale też z pogłębioną świadomością uwarunkowań własnych myśli.

W tomach serii wydawniczej *PROBLEMY/DYSKUSJE* czytelnik znajdzie przede wszystkim szereg studiów dotyczących tytułowego dla tomu problemu. *PROBLEMY/DYSKUSJE* zapraszają też czytelnika do uczestniczenia w dyskusjach podejmowanych – na wzór dialogów Platona – przez autorów studiów.

Wkrótce w tej samej serii:

Tom X: *Aporie czasu*

Adres internetowy serii *PROBLEMY / Dyskusje*:
www.staff.amu.edu.pl/~insfil/problemy-dyskusje

Seria: POZNAŃSKIE ZESZYTY FILOZOFII FIZYKI
redakcja Antoni Szczuciński

1. Antoni Szczuciński (red.), *Wokół kwantów i grawitacji*, 2006