

PAWEŁ ŁĄCKI

O DWÓCH PRÓBACH TRANSCENDENTALNEGO UZASADNIENIA PRAW CZŁOWIEKA*

I. WSTĘP

Prawa człowieka stanowią uniwersalny i rzadko kwestionowany paradygmat moralny we współczesnym świecie. Paradoksalnie, ich szerokiemu uznaniu na płaszczyźnie praktycznej odpowiadają liczne wątpliwości co do możliwości ich teoretycznego uzasadnienia, wątpliwości, których wyrazicielem jest m.in. Alasdair MacIntyre, prowokacyjnie twierdzący, iż prawa człowieka są nowożytnym przesądem, a wiara w nie „is one with belief in witches or unicorns”¹. W obliczu tego paradoksu należy przyjąć, że zadanie uzasadnienia praw człowieka, które nadal ma status *unfinished business*², należy do istotnych i aktualnych kwestii filozofii prawa³.

Wśród współczesnych prób podjęcia tego wyzwania na uwagę zasługuje twórczość Alana Gewirtha oraz Otfrieda Höffego⁴. Obydwaj autorzy, w ramach swojej refleksji etycznej, przedstawiają ponadpozytywne, filozoficzne uzasadnienie praw człowieka jako uniwersalnych i obiektywnych zasad moralnych. Obydwie propozycje, rozwinięte wprawdzie niezależnie od siebie, w ramach nieco odmiennych tradycji filozoficznych i w horyzoncie nieco odmiennych pytań

* Składam podziękowania prof. Markowi Piechowiakowi za cenne sugestie w trakcie pracy nad niniejszym tekstem; fundacji KAAD z Bonn za umożliwienie pobytu na Uniwersytecie w Tübingen, gdzie mogłem zapoznać się z niezbędną literaturą przedmiotu; prof. Otfriedowi Höffe – uczestnictwo w prowadzonym przezeń seminarium pozwoliło mi na głębsze poznanie jego koncepcji; wreszcie prof. Christianowi Illiesowi za pomocne wskazówki w początkowym etapie prac nad niniejszym artykułem.

¹ A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, 1981, s. 67.

² Por. M. A. Glendon, *Foundations of Human Rights: the Unfinished Business*, „American Journal of Jurisprudence” 1999, nr 44, s. 1.

³ Wprawdzie można spotkać się z poglądem, że współcześnie, w obliczu rozpowszechnionej „kultury praw człowieka” ich uzasadnienie nie jest już potrzebne (por. np. R. Rorty, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, w: *On human rights: The Oxford Amnesty Lectures*, red. S. Shute, S. Hurley, New York 1993), tym bardziej że w większości wypadków to nie filozoficzne uzasadnienie przekonuje ludzi do uznania i respektowania tych praw. Wydaje się jednak, że wyzwanie, którego jedną z artykulacji jest stwierdzenie MacIntyre’a, należy potraktować poważnie. W niniejszej pracy nie ma miejsca na dowodzenie konieczności uzasadnienia praw. Taka konieczność jest zakładana. Wobec postawy reprezentowanej m.in. przez Rorty’ego wystarczy w tym miejscu powiedzieć, że „das Problem mit der Letztbegründung [moralnych zasad czy praw człowieka – P.Ł.] ist nicht, daß man alle überzeugen möchte, sondern daß man sich davon überzeugen möchte, daß die eigene Position nicht ebenso beliebig ist wie die entgegengesetzte”, V. Höse, *Gespräch mit Vittorio Höse am 8. November 1994 in Essen*, <http://www.uni-siegen.de/~ifan/ungewu/heft4> (1.11.2004).

⁴ Prezentowane opracowanie inspirowane jest częściowo tekstem M. Kettnera (*Otfried Höffes transzendental-kontraktualistische Begründung der Menschenrechte*, w: *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Otfrieds Höffes*, red. W. Kersting, Frankfurt am Main, 1997), który w swojej krytyce Höffego przedstawił zwięzłe porównanie koncepcji niemieckiego filozofa z koncepcją Gewirtha. Ustosunkowanie się do tez Kettnera w dalszej części niniejszych rozważań.

w punkcie wyjścia⁵, odznaczają się, jeśli chodzi o uzasadnienie praw człowieka, pewnym podobieństwem: obydwaj autorzy obydwaj się bez podstawowej w międzynarodowym prawie ochrony praw człowieka kategorii godności człowieka, dążą do przedstawienia argumentacji wolnej od zarzutu nieuprawnionego przejścia z *is* do *ought*, przede wszystkim jednak, obydwaj sięgają do swoistej transcendentalnej procedury argumentacyjnej. Istotny składnik każdej z nich stanowi bowiem idea uzasadnienia praw człowieka w oparciu o warunki zdolności działania i ich transcendentalny charakter dla działającego podmiotu. W literaturze przedmiotu sformułowano nawet tezę, że różnica między obydwoma teoriami znajduje się jedynie na poziomie terminologii⁶. Celem niniejszych rozważań jest przedstawienie tych szeroko dyskutowanych⁷ prób ugruntowania praw człowieka, zbadanie podobieństw i różnic pomiędzy nimi oraz podjęcie próby ich oceny, przy czym uwaga będzie zwrócona przede wszystkim na wspomniane argumenty transcendentalne. Niniejsze rozważania koncentrują się przede wszystkim na kwestii uzasadnienia istnienia tudzież obowiązujących ponadpozytywnych praw, a nie ich zakresu treściowego⁸.

II. ALANA GEWIRTHA UZASADNIENIE MORALNOŚCI

Gewirth⁹ stara się wykazać, że człowiek jako zdolny do działania, z racji swojego działania zmuszony jest – pod sankcją popadnięcia w sprzeczność – do uznania sekwencji określonych sądów ocennych i deontycznych, a w konsekwencji także do zaakceptowania najwyższej zasady moralnej stanowiącej kryterium praw człowieka, przy czym, w ramach tej sekwencji, każdy kolejny sąd wynikać ma z poprzedniego. Ugruntowanie moralności ma w takim ujęciu charakter analityczny, moralność wynika bowiem z pojęcia działania. Wydaje się zatem, iż projekt Gewirtha, co do intencji, ma charakter quasi-kartezjański i można go streścić w formule: *ago, ergo moralis sum*.

⁵ A. Gewirth utożsamia zadanie uzasadnienia praw człowieka z racjonalnym uzasadnieniem moralności jako takiej („My project is to give a rational justification of universalistic morality”, idem, *Self-Fulfillment*, Princeton 1998, s. 77). Uzasadnienie praw Höffego pojawia się w ramach, inspirowanego filozofia Immanuela Kanta, projektu moralnej legitymizacji prawa i państwa, przy czym – zgodnie z perspektywą kantowską – centralny problem dla Höffego stanowi kwestia uzasadnienia przymusu właściwego porządkowi prawnopństwowemu; prawa człowieka stanowią tę część moralnych obowiązków, które ludzie są sobie dłużni i których egzekwowanie może być poparte przymusem.

⁶ M. Kettner, op. cit., s. 280.

⁷ Koncepcja A. Gewirtha jest wcześniejsza i doczekała się obfitej literatury. Przede wszystkim należy wymienić dwa zbiory: *Gewirth's Ethical Rationalism*, red. E. Jr. Regis, Chicago 1984; *Gewirth, Critical Essays on Action, Rationality and Community*, red. M. Boylan, Lanham 1999 oraz monografię D. Beyleveld, *The Dialectical Necessity of Morality: An Analysis and Defense of Alan Gewirth's Argument to the Principle of Generic Consistency*, Chicago 1991. Na temat koncepcji Höffego zob. przede wszystkim *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung...*

⁸ Należy jednak podkreślić, że omawiane koncepcje mogą również stanowić interesujący głos w dyskusji nad zagadnieniem zakresu treściowego praw człowieka. W obliczu niebezpieczeństwa inflacji praw człowieka, której najbardziej prawdopodobną konsekwencją będzie ich dewaluacja (por. James Nickel, s.v. *Human Rights*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1.02.2005) określenie przedmiotu praw jako warunki możliwości zdolności działania człowieka – jak czynią to Gewirth i Höffe – a zatem wskazanie na elementarne dobra jako przedmiot ochrony wydaje się interesującą propozycją (por. W. Kersting, *Plädoyer für einen nüchternen Universalismus*, <http://www.information-philosophie.de/philosophie/kersting>, 1.02.2005).

⁹ Przy rekonstrukcji argumentacji Gewirtha uwzględnione zostaną również prace K. Steigledera (*Gewirth und die Begründung der normativen Ethik*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1997, nr 51, s. 250-266, oraz *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*, Freiburg-München 1999), autora, który dokonał recepcji koncepcji Gewirtha na gruncie filozofii niemieckiej i doprecyzował niektóre kroki argumentacyjne.

Jak wspomniano, punktem wyjścia argumentacji jest fakt ludzkiego działania. Działanie ma charakter dobrowolny i teleologiczny. Przez wolność, dobrowolność działania rozumie Gewirth to, że „realizacja [działania] jest pod kontrolą działającego, w tym, że działa on w sposób nieprzymuszony tak a nie inaczej, mając wiedzę o najbliższych okolicznościach swojego działania”¹⁰. Człowiek działa zawsze dla osiągnięcia jakiegoś celu, który stanowi rację jego działania, przy czym cel może istnieć poza samym działaniem, jak i w samym działaniu.

W swojej argumentacji Gewirth posługuje się metodą, którą sam określa jako „dialektyczno-koniecznościową”¹¹. W jej ramach zostaje zrekonstruowane to, co działający jako działający musi przyznać czy utrzymywać. Nie chodzi zatem o stwierdzenia, jak rzeczy się mają, czyli zdania typu „x jest dobre dla działającego” czy „działającemu przysługuje takie a takie prawo podmiotowe”, ale o zdania typu „działający przyjmuje (musi przyjąć), że x jest dla niego dobre” albo „działający przyjmuje (musi przyjąć), że ma takie a takie prawo podmiotowe”. Z perspektywy działającego zdania będą miały postać „x jest dla mnie dobre” lub „mam takie a takie prawo podmiotowe”. Nieistotne jest ponadto, czy dany podmiot faktycznie określone sądy formułuje. Liczy się to, że do ich przyjęcia jest zmuszony na podstawie racjonalnej konieczności – pod sankcją popadnięcia w sprzeczność.

Teleologicznej strukturze każdego specyficznie ludzkiego działania odpowiada, z perspektywy działającego podmiotu, sąd ocenny, którego treścią jest pozytywne wartościowanie celu tego działania. Niezależnie od tego, co działający czyni, musi przyjąć sąd „x jest (dla mnie) czymś dobrym”, gdzie x jest celem działania. Warunkiem możliwości konkretnych działań i realizacji konkretnych celów jest zaś zdolność działania. Dlatego działający, pozytywnie wartościując wszelkie cele swoich konkretnych działań, musi również pozytywnie wartościować zdolność działania.

Wobec tych kroków argumentacji można by wprawdzie sformułować zarzut, że zdolność działania, stanowiąc założenie każdego działania, obecna niezależnie od decyzji działającego, nie musi być koniecznie pozytywnie oceniana, podobnie jak w przypadku wielu innych warunków naszych konkretnych działań (np. to, że ktoś pozytywnie ocenia swój start w olimpiadzie paraolimpijskiej nie musi oznaczać, że ocenia również pozytywnie wypadek sprzed kilku lat, który stanowi konieczny warunek tego konkretnego działania)¹². Zarzut ten wydaje się jednak nieuprawniony, ponieważ zapoznaje synchroniczne powiązanie z konkretnymi działaniami mającej kontyngentny charakter zdolności działania. Zdolność działania jako konieczny warunek realizacji wszelkich konkretnych działań nie jest obecna tak po prostu. Podmiot może być przecież zdolny do działania, jak i niezdolny do działania. Jeżeli jednak pozytywnie wartościuje wszelkie cele swoich działań jako ich racje, jeśli chce realizować swoje interesy, a to czyni jako działający, musi wówczas również chcieć czy pozytywnie wartościować bycie zdolnym do działania. Podmiot zatem, jako

¹⁰ A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978, s. 27.

¹¹ Ibidem, s. 42.

¹² Zob. M. Werner, *Minimalistische Handlungstheorie – gescheiterte Letztbegründung: Ein Blick auf Alan Gewirth*, w: *Philosophieren aus dem Diskurs: Beiträge zur Diskurspragmatik*, red. H. Burckhart, H. Gronke, Würzburg 2002, s. 315-320.

działający „teraz”, musi pozytywnie wartościować zdolność do działania jako aktualnie warunkującą możliwość jego działań.

Kolejny krok argumentacji stanowi zatem eksplikacja zdolności działania w perspektywie warunków jej możliwości. Gewirth, jak wspomniano, charakteryzuje ludzkie działanie jako wolne i intencjonalne. Elementy, które są obecne w ukierunkowanym na osiągnięcie wszelkich możliwych celów działaniu, i stanowiące jego konieczny warunek to „konstytutywne cechy działania” (*generic features of action*). Dla podmiotu mają one modalność „konstytutywnych dóbr” (*generic goods*)¹³. Obejmują one wolność oraz pomyślność (*well-being*).

Wolność – jako „konstytutywne dobro” – „obejmuje zarówno kontrolowanie każdego poszczególnego zachowania poprzez niewymuszony wybór, jak i (mającą trwalszy charakter) zdolności sprawowania tej kontroli”¹⁴. Pomyślność pojęta jako konieczny warunek działania obejmuje trzy rodzaje dóbr, które tworzą hierarchię ze względu na stopień konieczności dla ludzkiego działania. 1) „dobra podstawowe” (*basic goods*) stanowią dla podmiotu „najbliższe konieczne warunki wstępne wykonywania każdego i wszystkich jego działań”¹⁵. Działający pozbawiony tych dóbr nie byłby w stanie w ogóle działać albo mógłby działać jedynie w bardzo ograniczonym wymiarze. „Dobra podstawowe” dotyczą minimalnych warunków zdolności działania i obejmują dyspozycje psychofizyczne podmiotu, poczawszy od życia, integralności fizycznej, poprzez równowagę psychiczną i poczucie pewności; 2) „dobra nieredukcyjne” (*nonsubtractive goods*) pozwalają na utrzymanie dotychczasowego poziomu możliwości działania¹⁶; 3) „dobra addytywne” (*additive goods*) pozwalają na rozwinięcie dotychczasowego poziomu możliwości działania. Dwa ostatnie rodzaje dóbr nie mają tak podstawowego znaczenia jak pierwszy, tym niemniej również one stanowią konieczny warunek działania, jeśli działanie ma być „udane” i „regularnie i przewidywalnie realizowane”¹⁷.

W ramach niniejszych rozważań nie ma miejsca na ocenę słuszności takiego rozróżnienia warunków możliwości zdolności działania. Istotna jest sama ich identyfikacja przez Gewirtha i ukazanie w ten sposób, że działający „traktują jako dobra nie tylko swoje partykularne cele, ale też dobrowolność czy wolność oraz celowościowość (*purposiveness*), które rodzajowo cechują wszystkie ich działania”¹⁸, a to wartościowanie rozciąga się na wspomniane trzy rodzaje dóbr.

„Konstytutywne dobra”, będąc koniecznymi warunkami działania, stanowią dla działającego konieczne dobra. Przystają nimi być jedynie wtedy, gdy działający przestaje być działającym. Ocenny charakter tych warunków wyraża się w koniecznym dla działającego sądzie wartościującym: „konieczne warunki zdolności działania są koniecznymi dobrami (dla mnie)”. Dobra te zasadniczo różnią się od wszelkich poszczególnych dóbr, do których dąży podmiot podejmując jakiegokolwiek działanie, tylko bowiem na nie rozciąga się ścisła konieczność wartościowania. Ich ściśle koniecznościowy charakter wobec działania wyraża sąd: „muszę mieć wolność i pomyślność”.

¹³ A. Gewirth, *Reason...*, s. 52.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 53.

¹⁶ Jako przykłady wymienia Gewirth „not being lied to or stolen from”, idem, *The Community...*, s. 14.

¹⁷ A. Gewirth, *Reason...*, s. 62.

¹⁸ Ibidem, s. 57.

W argumentacji Gewirtha decydujący krok (*an especially crucial one*¹⁹) – jak podkreśla sam autor – stanowi przejście od przyjęcia przez działającego, iż warunki możliwości zdolności działania stanowią dla niego konieczne dobra, do przyjęcia, że ma on prawa do tych warunków. Ten krok ma dowieść, iż „wszelkie działanie z konieczności związane jest z pojęciem praw”²⁰. Należy ponownie podkreślić, iż sąd o przysługiwaniu działającemu praw nie mówi niczego o tym, czy faktycznie tak jest, ale jest stwierdzeniem, które musi przyjąć działający w ramach swojej własnej perspektywy. Prawa te nazywa Gewirth *generic rights*²¹. Różnica między stwierdzeniem, że wolność i pomyślność są koniecznymi dobrami, a stwierdzeniem o przysługiwaniu praw polega na tym, że w drugim przypadku działający (utrzymuje, że) jest „uprawniony” (*entitled*), powinien mieć wolność i pomyślność jako mu „należne” (*as his due*)²².

Wykazanie logicznej konieczności przyjęcia sądu „mam prawa do wolności i pomyślności” podejmuje Gewirth w następujący sposób. Przyjmuje w punkcie wyjścia korelację praw i powinności innych podmiotów wobec uprawnionego. Jego zdaniem, negacja sądu „mam prawa do wolności i pomyślności” z konieczności oznacza również negację sądu, iż wszystkie inne osoby powinny przynajmniej powstrzymać się od naruszania czy ingerencji w moją wolność i pomyślność. To z kolei oznacza akceptację sądu, iż inne osoby mogą naruszać te dobra, w tym sensie, że jest dozwolone, by inni naruszali te dobra. To zaś jest sprzeczne z sądem wyjściowym, dotyczącym koniecznościowego charakteru tych dóbr dla działającego.

Powyższe rozumowanie można przedstawić również jako następującą sekwencję zdań formułowanych z perspektywy działającego „ja”:

„Nie chcę, żeby moja wolność i pomyślność były naruszone.”

„Nie powinno być tak, że moja wolność i pomyślność będą naruszone.”

„Nikomui nie wolno naruszać mojej wolności i pomyślności.”

„Każdy jest zobowiązany do nienaruszania mojej wolności i pomyślności.”

„Mam prawo do mojej wolności i pomyślności”²³.

Gewirth podkreśla, że stwierdzenie: „mam prawa”, czy uwzględniając korelatywność praw i obowiązków: „inni nie powinni naruszać mojej wolności i pomyślności”, nie oznacza, że inni faktycznie są wobec „mnie” zobowiązani, tzn. że obowiązuje wobec nich taka powinność²⁴. Stwierdzenie o przysługiwaniu praw jest formułowane z perspektywy podmiotu działającego, który musi pomyśleć innych jako zobowiązanych wobec niego. Podstawą przyjęcia, iż ma się prawa, jest własny, ale konieczny interes działającego: nienaruszanie ze strony innych warunków jego zdolności działania jest konieczne dla tego, by był działającym²⁵. Prawa te nie mają zatem ani charakteru moralnego, ani legalnego. Z tej racji, że przedmiotem tych praw są konstytutywne cechy działania, prawa te określane są jako „prawa konstytutywne”²⁶. Gewirth określa je rów-

¹⁹ A. Gewirth, *The Community...*, s. 17.

²⁰ A. Gewirth, *Self-Fulfilment...*, s. 82.

²¹ A. Gewirth, *Reason...*, s. 64.

²² *Ibidem*, s. 66.

²³ Zob. Steigleder, *Grundlegung...*, s. 72-3.

²⁴ Dlatego też nie można zarzucić Gewirthowi, że twierdzi, jakoby same czyjeś potrzeby generowały po prostu przysługiwanie mu uprawnień.

²⁵ A. Gewirth, *Reason...*, s. 66.

²⁶ *Ibidem*, s. 64.

niez jako „prawa roztropnościowe” (*prudential rights*), gdyż jedyna „podstawa uzasadnienia czy kryterium” takiego prawa „jest również roztropnościowa, ponieważ opierają się [one] na wspieraniu własnego interesu podmiotu albo warunków realizacji jego własnych zamierzeń”²⁷.

Przyjęcie przez działającego, że ma prawa, prowadzi z konieczności do przyjęcia, iż wszyscy inni działający mają takie prawa. Wynika to z zastosowania logicznej zasady uniwersalizacji czy uogólnienia. Jedyną bowiem racją tego, że działający musi przyjąć, iż ma prawa, jest to, że jest działającym, w tym sensie, że cechą decydującą o przysługiwaniu mu praw jest bycie zdolnym do działania. Zatem musi on przyznać, iż każdy działający (czyli każdy mający relewantną cechę) ma takie prawa (tj. prawa roztropnościowe) jak on sam. To zaś prowadzi do uznania naczelnej zasady praw człowieka, którą Gewirth nazywa zasadą konstytutywnej spójności: „działaj zgodnie z konstytutywnymi prawami twoich recypientów, jak również swoimi własnymi”²⁸.

III. KRYTYKA ARGUMENTACJI GEWIRTHA

Na wstępie należy zauważyć, że w przedstawionym wyżej uzasadnieniu praw człowieka, ściśle biorąc, nie chodzi o ukazanie, dlaczego ktoś ma prawa do respektowania przez innych jego interesów, tzn. argumentacja ta nie mówi, dlaczego pewna relacja między „mną” a pewnymi moimi interesami (nazwijmy ją relacją dwuelementową) okazuje się relacją między mną, moimi interesami a innymi podmiotami, które powinny respektować moje interesy (relacja trójelementowa). W swojej argumentacji Gewirth próbuje raczej uzasadnić, dlaczego „ja” jako racjonalny podmiot jestem zobowiązany do respektowania pewnych cudzych i moich własnych interesów. W konsekwencji, podmiot nie tyle powinien respektować pewne interesy innego, ponieważ ten drugi ma prawo (moralne) do tych interesów, ale raczej dlatego, że ta powinność jest konieczną implikacją bycia racjonalnie spójnym. Koncepcja Gewirtha celuje zatem nie tyle w uzasadnienie praw człowieka, co obowiązków człowieka. Człowiek jako istota zdolna do działania, z racji koniecznych implikacji afirmacji swoich warunków zdolności działania, miałby nie tyle uprawnienia (roszczenia) wobec innych, co obowiązki wobec innych (i siebie samego). Dlatego krytyka zarzucająca Gewirthowi nieuprawnione przejście od tego, co „ja” koniecznie uznaję za korzystne dla siebie, do uznania tego przez innych jako mi należne z ich strony – wydaje się nieporozumieniem²⁹.

²⁷ „[J]ustificatory basis or criterion” takiego prawa „is likewise prudential, in that it is based on a person’s furthering his own self-interest or the conditions of his fulfilling his own purposes”, A. Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Application*, Chicago 1982, s. 69. Ważne przy tym jest to, że „[a]uch bezieht sich der Handelnde nicht auf einen unabhängigen von ihm bestehenden (normativen) Standard, dessen Gültigkeit er unterstellt”, K. Steigleder, *Gewirth...*, s. 264.

²⁸ A. Gewirth, *Reason...*, s. 35.

²⁹ Taki zarzut zdaje się podnosić Kettner: „Daß meine unaufhebbare Angewiesenheit auf gewisse für mich selbst *qua* Handelnden notwendige Vorteile – Gewirth sagt »Güter« anderen Menschen »Grund genug« sein müsst, dies Vorteile/Güter als mir zustehende Vorteile/Güter zu behandeln, ist nicht einzusehen. Dlatego też, twierdzi, „[d]ie letztlich allein ihrem eigenen Wohlergehen verpflichteten Akteure haben allen Grund, sich die anderen als ihnen gegenüber verpflichtet zu denken (und das gilt für alle), geben aber den anderen keinen Grund, daß diese selbst sich ihnen gegenüber verpflichtet denken müssen (und auch das gilt für alle)” (M. Kettner, op. cit., s. 281).

Każdy krok rozumowania Gewirtha jest starannie uzasadniony. Autor miał możliwość konfrontowania swojej koncepcji z licznymi (mniej lub bardziej uzasadnionymi) krytycznymi głosami na przestrzeni wielu lat i pozostał przekonany o słuszności swojej propozycji. Wydaje się jednak, że przy całej swojej elegancji argumentacja Gewirtha ma pewną zasadniczą słabość. Dotyczy przejścia od tezy, że działający musi przyznać, iż ma on prawa do wolności i pomyślności. Należy bowiem postawić pytanie, czy z tego, że „ja” czegoś wobec innych chce, czy nawet – jak w przypadku transcendentálních dla podmiotu koniecznych warunków zdolności działania – czegoś wobec innych muszę chcieć, można wyprowadzić, na zasadzie przyjęcia uniesprzeczniającego warunku, konieczność sformułowania przeze „mnie” sądu o tym, co innym wolno czy też nie wolno. Czy nie jest raczej tak, że aby taki sąd sformułować, niezbędne jest uprzednie przyjęcie jakiejś dodatkowej obiektywnej normy czy powinności? Wątpliwości tej nie znosi argument, że po to, aby innych uważać za zobowiązanych wobec siebie, nie jest konieczne, by racje ich bycia zobowiązanymi były racjami dostępnymi dla nich, czy że racje te muszą im być znane³⁰. Problem polega na tym, że podmiot, aby pomyśleć innych jako zobowiązanych wobec niego, sam musi, nie opuszczając swojej indywidualnej perspektywy, mieć ku temu racje, przy czym te racje muszą być racjami o charakterze normatywno-ponadindywidualnym. Aby innym mógł pomyśleć jako zobowiązanych wobec mnie, muszę mieć inne racje po temu niż tylko własny interes, nawet jeśli jest to interes konieczny dla „mnie”³¹. W tym wypadku działający musiałby mieć rację po temu, żeby przyjąć, iż stan jego zdolności działania jest nie tylko jego własnym, koniecznym interesem, ale również czymś mu należnym, to zaś oznaczałoby wyjście poza granicę koniecznych sądów wartościujących rekonstruowanych przez Gewirtha jako *implicite* przyjmowanych przez działającego z racji samego działania, w ramach jego zorientowanej na interes własny perspektywy, i przyjęcie pewnych normatywnych zasad przed ich uzasadnieniem. Owszem, Gewirth stwierdza, że przyjęcie, iż ma się prawa do warunków możliwości zdolności działania oznacza, iż są one czymś należnym działającemu (*due*)³², do czego jest on uprawniony, ale nie wskazuje racji, które umożliwiały podmiotom takie stwierdzenia³³. W konsekwentnie egocentrycznej perspektywie działającego nie ma miejsca na stosowanie takich kategorii, jak „być

³⁰ Por. spór między Steiglederem a Kettnerem. Co do zarzutu Kettnera (zob. przyp. 29) Steigleder twierdzi, że opiera się on na „einem Bruch in der Perspektive” polegającym na tym, że „der Urteilende [...] seinen Standpunkt verlässt und den Standpunkt der anderen Menschen einzunehmen versucht und sich fragt, ob von dem Standpunkt der anderen aus diese seine Angewiesenheit einen zureichenden Grund darstellt, ihn in den Gütern nicht zu beeinträchtigen. Wenn aber der Urteilende seine Perspektive beibehält, dann kann er [...] andere sinnvoll unter Bezugnahme auf Gründe für verpflichtet halten, selbst wenn der Adressat dieser Verpflichtungen diese Gründe nicht teilt”, idem, op. cit., s. 96-97. Rację ma, oczywiście, Steigleder, iż mogę pomyśleć innych jako zobowiązanych wobec siebie, nawet jeśli oni nie uznają racji, które po temu mam. Zgodnie ze stanowiskiem bronionym w niniejszych rozważaniach, kwestia ta nie dotyka jednak istoty problemu tkwiącego w rozumowaniu Gewirtha.

³¹ Dlatego nie można twierdzić, że „[d]ie [...] Akteure haben allen Grund, sich die anderen als ihnen gegenüber verpflichtet zu denken” (M. Kettner, op. cit., s. 283), albo że „prudential rights” należy postrzegać jako „Entfaltung der Perspektive des Handlungsfähigen” (M. Düwell, *Handlungsreflexive Moralbegründung*, w: *Handbuch Ethik*, red. M. Düwell, Ch. Hübenal, M. Werner, Stuttgart-Weimar 2002, s. 158).

³² Steigleder używa terminu „etwas Zukommendes”, idem, *Grundlegung...*, s. 81.

³³ Dlatego słusznie stwierdza M. Werner: „Der Begriff des ‚Zukommens‘ fungiert hier als eine Art *deus ex machina*, durch den mit einem Schlag die zuvor fehlende Normativität ins Spiel gebracht – aber natürlich nicht gerechtfertigt – wird” (idem, *Minimalistische...*, s. 324).

uprawnionym” (*entitled*) czy „coś jest komuś należne”. Kategorie te zakładają bowiem odwołanie się przez tego, kto się nimi posługuje, do wymiaru ponadindywidualno-normatywnego.

Jak słusznie zatem zauważono, w perspektywie działającego u Gewirtha „wszystko, co mogę powiedzieć o innych na tym etapie, to to, że ich negatywna ingerencja będzie szczególnie trudna dla mnie i że będzie negatywnie skutkować na to, co pozytywnie wartościuję (wobec siebie). Gdy będą naruszać moje dobro, nie będę tego akceptował; ich zachowanie będzie sprzeciwiać się temu, wobec czego nie mogę mieć innego niż pozytywny stosunek. Oczywiście, chcę, żeby nie działali w ten sposób, ale nie upoważnia mnie to do rozszerzenia „powinności” kategorycznie, tak żeby artykułować racjonalnie uzasadnione żądanie”³⁴.

Działający z konieczności musi chcieć dla siebie takiego stanu rzeczy, w którym jego warunki możliwości zdolności działania nie są naruszane przez innych. Nie oznacza to jednak konieczności roszczenia sobie praw podmiotowych. Błąd Gewirtha polega zatem na nieuprawnionej identyfikacji różnych modalności wyrażenia „powinien”. Działający, przyjmując przesłankę, iż jego interesy mogą być naruszone, opierając się na relacji przyczynowo-skutkowej, formułuje zdanie wyrażające następującą prawidłowość odniesioną do jego sytuacji: po to, żebym był zdolny do działania, określone dobra, będące moimi warunkami możliwości zdolności działania, nie powinny być naruszane, czy będą to naruszenia ze strony innych, czy na skutek pewnych okoliczności niezwiązanych z zachowaniem innych. Powinność nie ma tu jednak charakteru preskryptywnego, który obecny jest w sformułowaniu powinności wyznaczającej korelację praw i obowiązków. A między tymi modalnościami powinności nie ma ścisłej zależności, czyli że działający może pomyśleć bez popadania w logiczną sprzeczność, że – z jednej strony – brak ingerencji ze strony innych jest niezbędny, abym mógł działać, z drugiej zaś, iż nie jest tak, że inni są zobowiązani do powstrzymywania się od takich ingerencji.

Błąd Gewirtha można również scharakteryzować w sposób następujący. „Powinność” wskazująca na relację przyczynowo-skutkową ma charakter przesłanki mniejszej. Ewentualna „normatywność” konkluzji zależy zaś całkowicie od charakteru przesłanki większej. A w przesłance większej nie ma normatywności, lecz jedynie (konieczne) chcenie podmiotu. W odniesieniu zatem do działającego rozumowanie wygląda tak jak przedstawiono poniżej.

„Chcę (=muszę chcieć) być zdolnym do działania”.

„Abym był zdolny do działania, warunki możliwości mojej zdolności działania nie powinny (= nie mogą) być naruszane przez innych”.

Z tego zaś wynika: „Chcę (=muszę chcieć), aby warunki możliwości mojej zdolności działania nie były naruszane przez innych”. (A nie: „moje dobra nie powinny być naruszane przez innych” i dlatego „mam prawa wobec innych”).

Jeśli ten zarzut jest słuszny, to – podsumowując omówienie koncepcji Gewirtha – należy stwierdzić, że przecenił on normatywno-koniecznościowe znaczenie transcendentálnych warunków zdolności działania. Można się zgodzić z amerykańskim filozofem, że z perspektywy działającego, w samym pojęciu

³⁴ Ch. Illies, *The Grounds of Ethical Judgement: New Transcendental Arguments in Moral Philosophy*, Oxford 2003, s. 123.

działania *implicite* obecny jest element ocenny. Myli się jednak, twierdząc, iż w samym pojęciu działania obecna jest również deontyczność jako preskrypcja wobec innych³⁵.

V. OTFRIEDA HÖFFEGO KONCEPCJA WYMIANY TRANSCENDENTALNEJ

Koncepcja Höffego jest późniejsza od wyżej przedstawionej propozycji Gewirtha, ponadto jej autor uważa, że jest wolna od słabości tkwiących w argumentacji amerykańskiego filozofa³⁶. Jej celem jest, analogiczne do argumentacji Gewirtha, uzasadnienie praw. Należy jednak pamiętać, że Höffego uzasadnienie praw człowieka stanowi element szerszego projektu rozwinięcia filozofii prawa na bazie przede wszystkim filozofii praktycznej Immanuela Kanta.

Podobieństwo między Höffem a Gewirthem istnieje przede wszystkim na poziomie opracowania warunków zdolności działania w kontekście ich transcendentálního znaczenia dla działającego podmiotu i dążeniu do powiązania z nimi praw człowieka. W punkcie wyjścia koncepcji tych warunków Höffego znajduje się podobna do Gewirtha koncepcja człowieka i jego działania. Człowiek pojmowany jest w perspektywie zdolności do działania. Dla Höffego specyficznie ludzkie działanie to działanie wolne (*freiwillig*) i świadome (*wissentlich-willentlich*), obejmujące zatem element kognitywny, czyli to, że człowiek wie o swoich celach i środkach doń prowadzących, oraz element wolitywny, czyli to, że człowiek wybiera spośród możliwych celów i środków³⁷.

W odróżnieniu od Gewirtha, u Höffego zamiast o celach działania mowa jest o interesach, a zamiast o sądach ocennych z predykatem „dobre”, w których podmiot reflektuje swoje działanie, mowa jest o chceniu działającego. Höffe mówi zatem o empirycznych, zwykłych interesach i o zdolności działania, którą zawsze się zakłada przy dążeniu do nich³⁸. *Notabene* wydaje się, że terminologia Höffego jest o tyle trafniejsza, że unika ewentualnych nieporozumień związanych ze stosowaniem predykatu „dobry”.

Posługując się terminologią kantowską, warunki możliwości zdolności działania określa Höffe jako „interesy transcendentálne”³⁹, przy czym mają one „znaczenie transcendentálne relatywnie do zdolności działania”⁴⁰. Są one „tyimi interesami wyższego stopnia, które dla interesów zwykłych, niższego stopnia przedstawiają warunek możliwości i dlatego są nieodzowne”⁴¹. Interesy te stanowią warunek tego, że można w ogóle mieć i dążyć do zwykłych interesów,

³⁵ A. Gewirth, *Reason...*, s. 64.

³⁶ O. Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt 1996, s. 73. Höffe powołuje się w na A. MacIntyre (op. cit., s. 64-5), czyli na krytykę, która zarzuca Gewirthowi nieuprawnione wyprowadzenie praw z samych „potrzeb” podmiotu. Zaprezentowana powyżej krytyka wydaje się jednak bardziej zniuansowana.

³⁷ O. Höffe, *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen – politische Ethik – biomedizinische Ethik*, Frankfurt am Main 1981, s. 30-1.

³⁸ O. Höffe, *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*, Baden-Baden 1991, s. 26.

³⁹ Przy czym u Kanta termin „transcendentálne” odnosi się do przedempirycznych warunków możliwości poznania, w koncepcji Höffego odnosi się do działania, dlatego też autor, dla podkreślenia różnicy, mówi również o „transcendentálno-praktycznych interesach”, O. Höffe, *Gerechtigkeit als...*, s. 27.

⁴⁰ O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt am Main 1994, s. 111.

⁴¹ *Ibidem*, s. 382.

stąd też umożliwiają one człowieka jako podmiot praktyczny. Dotyczą one tego, „czego ktoś zawsze już chce, gdy chce cze­gokolwiek”⁴². Chcenie to ma charakter koniecznościowy, tzn. nie można tych interesów nie chcieć. Każdy, jako działający, jest na nie niejako skazany i każdy chce ich „świadomie lub nieświadomie”⁴³ – nawet świadomy, faktyczny wybór jednostki przeciwko tym interesom zakłada *implicite* ich afirmację.

Trze­ściowe określenie tych interesów następuje poprzez odwołanie się do klasycznych w filozofii określeń człowieka jako *zoon* (*animal*), *zoon logon echon* (*animal rationale*) i *zoon politikon* (*animal sociale*). Odpowiednio do interesów transcenden­talnych należą integralność życia i ciała, a także warunki utrzymania życia, takie jak pożywienie, ubranie, mieszkanie; ponadto zdolności myślenia i mowy, i wreszcie relacje współpracy z innymi, umożliwiające rozwój elementarnych zdolności człowieka *resp.* jego zdolności działania. Mimo różnicy terminologicznej i innej perspektywy w okreś­laniu rodzajów warunków zdolności działania, wydaje się, że ich zakres jest bardzo zbliżony do trzech rodzajów „kon­stytutywnych dóbr”. Höffe, opisując te warunki, posługuje się w jednej z prac określe­niami, które wyraźnie przypominają typologię Gewirtha. Zaznacza bowiem, że warunki te są konieczne dla „rozwoju” (por. dobra addytywne), „posiadania” (por. dobra nieredukcyjne) i „dążenia do” (por. dobra podstawowe) zwykłych interesów⁴⁴.

W ujęciu Höffego interesy transcenden­talne mają charakter antropologiczny i tym samym dają kulturowo i czasowo uniwersalną odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek. Autor mówi nawet o „antropologii transcenden­talnej”⁴⁵. Höffe uważa, jak się wydaje słusznie, że tylko zakładając możliwość antropologii, a zatem możliwość istnienia i uchwycenia niezmiennej i powszechnej „istoty” człowieka, można uzasadnić powszechne i niezmiennie prawa człowieka. Postulowana przez niemieckiego filozofa antropologia jest częściowa: ogranicza się do identyfikacji aspektów relewantnych z punktu widzenia uzasadnienia praw. Koncentruje się na interesach transcenden­talnych jako zupełnie podstawowych elementach, które cechują człowieka „przed wszelkimi historycznymi czy społecznymi różnicami”⁴⁶. Przyjęcie takiej minimalistycznej perspektywy ma pozwolić na uniknięcie konfliktów różnych filozoficznie czy kulturowo uwarunkowanych czyli partykularnych obrazów człowieka i jest dlatego trak­towane jako warunek powodzenia uzasadnienia uniwersalnych praw⁴⁷.

Antropologia praw człowieka nie wyczerpuje się na koncepcji interesów transcenden­talnych. Kolejnym elementem jest konfliktowość jako tzw. *conditio humana socialis*⁴⁸. Również ta składowa antropologiczna ma zupełnie podstawowy charakter i opiera się na niepodważalnym fakcie istnienia wielości zdolnych do działania jednostek w ograniczonej przestrzeni: „w razie, gdy koeg-

⁴² O. Höffe, *Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, „Philosophisches Jahrbuch” 99, 1992, s. 22.

⁴³ O. Höffe, *Gerechtigkeit als...*, s. 26.

⁴⁴ O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, wyd. 2, München 2002, s.55.

⁴⁵ O. Höffe, *Kategorische...*, s. 111.

⁴⁶ O. Höffe, *Schulden die Menschen einander Verantwortung? Skizze einer fundamentalethischen Legitimation*, „Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie” 1989, nr 14, s. 28.

⁴⁷ O. Höffe, *Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte*, w: *Der Mensch, ein politisches Tier?*, red. idem, Stuttgart 1992.

⁴⁸ O. Höffe, *Demokratie...*, s. 67.

zysują wolne osoby w tym samym zewnętrznym świecie, trzeba się liczyć stale z konfliktami; swoboda działania jednych musi być zawsze ograniczana przez swobodę działania innych, to znaczy obydwie nie mogą istnieć jednocześnie⁴⁹. Höffe podkreśla zarazem, że nie należy konfliktowości interpretować „psychologicznie”, jakoby „człowiek ‘z natury’ był zły” albo przejawiał „wrodzoną skłonność do sporów”⁵⁰. Jego zdaniem, możliwość konfliktów istnieje także w przypadku ludzi „kierujących się dobrem i słusnością, zorientowanych na pomyślność bliźnich”⁵¹. Konfliktowość natury ludzkiej w aspekcie społecznym rozumiana jest neutralnie jako: „konkurencja wynikająca ze wspólnego świata zewnętrznego, w którym znajdują się wolne istoty”⁵².

Ta mająca antropologiczny charakter sytuacja konfliktu zostaje dookreślona poprzez podstawowe dane biologicznie zorientowanego opisu człowieka: człowiek jest zdolny do przemocy wobec innych, zarazem jest podatny na przemoc ze strony innych. Höffe mówi w odniesieniu do człowieka o symetrii (potencjalnego) bycia sprawcą i ofiarą. Człowiek cechuje się możliwością świadomego stosowania przemocy wobec innych ludzi, łącznie z zabójstwem, nie została wykluczona przez biologiczne determinanty natury ludzkiej⁵³. Zarazem człowiek w swojej cielesności jest podatny na przemoc ze strony innych, nie ma „odpornego na przemoc ochronnego pancerza”⁵⁴. O człowieku można zatem powiedzieć: „skóra jest podatna na zranienia, ręce są zdolne do zadawania ran”⁵⁵.

Na zarzut, że powyższa antropologia jest nieadekwatna z powodu swojej jednostronności i przedstawiania jedynie quasi-hobbesowskiego obrazu człowieka, Höffe odpowiada, że podkreślanie konfliktowości społecznej natury człowieka i zagrożenia, jakie ludzie stwarzają wzajemnie dla siebie, nie ma prowadzić do zakwestionowania obecności społecznych impulsów w człowieku i absolutyzowania pesymistycznej antropologii. Nawiązując do sławnego *dictum* T. Hobbesa pisze: „to, że człowiek miałby być jedynie wilkiem wobec swoich bliźnich jest bez wątpienia fałszywe”⁵⁶. W naturze ludzkiej obecne są obydwa wymiary: współdziałania i konfliktu. Konfliktowość ma być jednak uprzywilejowana w rozważaniach legitymizacyjnych, ponieważ tylko ona „czyni potrzebne prawa człowieka”⁵⁷. Natomiast – twierdzi Höffe – tam, gdzie „dochodzi do głosu wyłącznie natura społeczna, prawa człowieka są niepotrzebne”⁵⁸.

Należy zauważyć, że pomimo braku u Gewirtha analiz *explicite* antropologicznych, rekonstrukcja koniecznościowych sądów z perspektywy działającego podmiotu zakłada również pewną elementarną antropologię społeczną, i to bar-

⁴⁹ O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987, s. 331.

⁵⁰ O. Höffe, *Politische...*, s. 332n.

⁵¹ O. Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979, s., 411. Konflikty mogą wówczas dotyczyć interpretacji tego, co dobre i słuszne, czy kwestii, jakie działania prowadzą do pomyślności innych.

⁵² O. Höffe, *Politische...*, s. 332.

⁵³ O. Höffe, *Schulden...*, s. 29.

⁵⁴ O. Höffe, *Politische...*, s. 349.

⁵⁵ O. Höffe, *Vernunft...*, s. 35.

⁵⁶ O. Höffe *Ein transzendentaler...*, s. 16.

⁵⁷ O. Höffe, *Vernunft...*, op. cit., s. 71.

⁵⁸ O. Höffe, *Sieben Thesen...*, s. 202.

⁵⁹ Ibidem.

dzo zbliżoną do tej, która obecna jest u Höffego. Okoliczność bowiem, iż „moja” wolność i pomyślność może zostać naruszona przez innych, zakłada istnienie wielu zdolnych do działania podmiotów, i to w modalności bycia potencjalnie sprawcą przemocy wobec innych, a zarazem podatność na przemoc podmiotu, z perspektywy którego rekonstruowana jest sekwencja koniecznościowych sądów. Jest to wprawdzie elementarna przesłanka, ale – należy podkreślić – nie wynika ona z rekonstruowanych przez Gewirtha poprzednich sądów.

Kluczowym dla Höffego problemem w uzasadnieniu praw wydaje się uzasadnienie przejścia od relacji dwuelementowej: podmiot – jego konieczne interesy, do relacji trójelementowej: podmiot – jego konieczne interesy – inny podmiot, jako zobowiązany do respektowania tych interesów. Należy zatem uzasadnić: „Dlaczego mogę wymagać od innych, by uznawali nieodzowne dla mnie interesy?”⁶⁰. Höffe uważa, że w oparciu o samą koncepcję interesów transcendentalnych nie można na to pytanie odpowiedzieć⁶¹. Same interesy nie uzasadniają bowiem uprawnień: „z interesu nie wynika prawo do jego uznania”⁶². Uzasadnienie praw musi obejmować połączenie niezależnie od siebie rozpracowanych, przesłanek deskryptywnych i normatywnych.

Przesłanki deskryptywne opierają się na danych antropologicznych. Konsekwencją założenia konfliktowości natury ludzkiej i symetrii bycia ofiarą i sprawcą jest okoliczność, iż interesy transcendentalne można jedynie zrealizować w drodze wzajemności. Z jednej bowiem strony, każdy podmiot może naruszyć interesy innych podmiotów, z drugiej strony – jego interesy mogą zostać naruszone przez innych. Dlatego zarówno możliwość naruszania interesów charakteryzuje się wzajemnością, a ewentualne zabezpieczenie tych interesów (integralność „moich” interesów) oznacza nienaruszanie ich przez innych i odwrotnie: integralność interesów innych oznacza nienaruszanie ich przez „mnie”. Interesy transcendentalne charakteryzują się zatem socjalnością czy wzajemnością: ich urzeczywistnienie możliwe jest jedynie „w i przez wzajemność” (*in und aus Wechselseitigkeit*)⁶³. Wzajemność ta polega na powszechnej rezygnacji z naruszania pewnych interesów innych podmiotów, a zatem rezygnacji z części swojej wolności. Wzajemność tę interpretuje Höffe jako wymianę. Jest to jednak specyficzna wymiana, w której wzajemne świadczenia mają charakter negatywny: rezygnacji z części swojej wolności.

Skoro realizacja interesów transcendentalnych jest warunkiem zdolności działania człowieka, to warunek realizacji tych interesów jest także warunkiem zdolności działania. Wymiana czy wzajemność rezygnacji z wolności jest warunkiem zdolności działania: „wyróżnia ludzi wyłącznie dlatego, że są ludźmi”⁶⁴; z tej wzajemności „świadczenia i świadczenia wzajemnego [...] człowiek, jako zdolna do działania istota, w sposób nieunikniony i zawsze już korzysta”⁶⁵. Dlatego też dla podmiotu wymiana ma ten sam charakter, jaki mają interesy,

⁶⁰ O. Höffe, *Ein transzendentaler...*, s. 18.

⁶¹ „Transzendente Interessen [...] besagen nur, dass jedermann diese Interessen hat, zeigen aber noch nicht, warum andere verpflichtet sind, sich dafür einzusetzen”, O. Höffe, *Demokratie...*, s. 56.

⁶² *Ibidem*, s. 68.

⁶³ *Ibidem*, s. 69.

⁶⁴ O. Höffe, *Moral Reasons for an Intercultural Criminal Law. A Philosophical Attempt*, „Ratio Juris” 11, 1998, s. 215.

⁶⁵ O. Höffe, *Erwiderung, w: Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Otfrieds Höffes*, red. W. Kersting, Frankfurt am Main 1997, s. 354.

których realizację umożliwia i można ją nazwać „wymianą transcendentálną”⁶⁶. Podmiot nie może z niej zrezygnować: „dla zachowania swojego transcendentálnego interesu zdolności działania, [człowiek] musi przystać na wzajemną rezygnację” z części wolności⁶⁷. Należy zarazem podkreślić, że zgodnie z przedstawionymi przez Höffego przesłankami wymiana wolności o tyle ma charakter transcendentálny, o ile jest faktycznie warunkiem realizacji pewnych fundamentalnych interesów podmiotu.

Obok wyżej wskazanych przesłanek deskryptywnych uzasadnienie praw opiera się na pewnej przesłance normatywnej. Höffe podkreśla, że w jego modelu argumentacyjnym obecny jest „element moralny”⁶⁸. Polega on na „minimalnej moralności wzajemności”⁶⁹, która jest podstawą praw człowieka i obowiązków człowieka. Zgodnie z zasadą wzajemności, prawa i obowiązki przysługują w następującej sytuacji: „Ten podlega obowiązkowi człowieka, kto faktycznie rości sobie od innych świadczeń, które jedynie następują pod warunkiem świadczenia wzajemnego. I odwrotnie, ten posiada prawo człowieka, o ile rzeczywiście spełnia świadczenie, które jedynie następuje pod warunkiem świadczenia wzajemnego”⁷⁰. Należy zauważyć, że nie jest to, ściśle biorąc, sformułowanie jakiejś zasady moralnej, ale raczej opis jej zastosowania z punktu widzenia stron interakcji mającej charakter wzajemności.

Zgodnie z koncepcją wymiany transcendentálnej, na pytanie, dlaczego człowiekowi przysługują pewne prawa, Höffe – na przykładzie prawa do życia – odpowiada następująco: „wolności, takie jak integralność ciała i życia, dlatego są roszczeniami, które ma się wobec innych, ponieważ spełnia się pewne świadczenia, takie jak własna rezygnacja z zabijania, które są chciane przez innych i za które ceną jest rezygnacja przez innych z zabijania, i bez której [ceny] nie zrezygnowałoby się samemu z zabijania”⁷¹. Dane prawo człowieka istnieje zatem dlatego, „ponieważ [dany] interes da się urzeczywistnić jedynie we wzajemności oraz dlatego, że każdy w ‘systemie wzajemności’ korzysta już z tego świadczenie – rezygnacji innych z przemocy – które następuje jedynie pod warunkiem świadczenia przeciwnego – własnej rezygnacji z przemocy”⁷². Dla podmiotu jego zobowiązanie wobec innych powstaje poprzez sam fakt bycia podmiotem zdolnym do działania w perspektywie społecznej, fakt ten oznacza bowiem „korzystanie”⁷³ z korzystnego dla siebie świadczenia ze strony innego podmiotu.

VI. PROBLEMY W ARGUMENTACJI HÖFFEGO

Wydaje się, że zgodnie z powyższą argumentacją, prawa człowieka mają charakter racjonalnej konieczności, tj. podmiot racjonalnie „zmuszony” jest do respektowania interesów innych podmiotów. Zgodnie bowiem z przyjętymi

⁶⁶ O. Höffe, *Ein transzendentaler...*

⁶⁷ O. Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, Frankfurt am Main, 2001, s. 74.

⁶⁸ O. Höffe, *Vernunft...*, s. 74.

⁶⁹ O. Höffe, *Demokratie...*, s. 68.

⁷⁰ O. Höffe, *Vernunft...*, s. 69.

⁷¹ O. Höffe, *Politische...*, s. 401.

⁷² O. Höffe, *Demokratie...*, s. 69.

⁷³ O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit: ein Problemaufriss*, w: *Grundlagen der politischen Kultur des Westens. Ringvorlesung an der Freien Universität Berlin*, K. W. Hempfer, A. Schwan (red.), Berlin 1987, s. 315.

przez Höffego przesłankami, sytuację działającego podmiotu można przedstawić następująco: podmioty nie mogą nie chcieć swoich interesów transcendentalnych. Realizacja „moich” interesów zależy od innych podmiotów – ale zarazem realizacja ich interesów zależy ode „mnie”. Innymi słowy, „ja” będę miał (od innych) to, czego chcę, jeśli uczynię to, czego inni chcą (ode mnie). I odwrotnie. A zarazem „ja” muszę chcieć swoich interesów. Z czego wynika, że muszę chcieć tego, co jest warunkiem realizacji „moich” interesów (i tego samego muszą chcieć inne podmioty w odniesieniu do własnych interesów). Ale muszę tego chcieć nie dlatego, że powiniem (w sensie moralnym), ale dlatego, że inaczej nie będę miał tego, czego muszę chcieć dla siebie⁷⁴. Nakaz respektowania interesów transcendentalnych innych podmiotów ma charakter powinności instrumentalnej, odpowiadającej kantowskiemu imperatywowi drugiego stopnia, będącemu imperatywem hipotetycznym.

Höffego argumentacja praw opiera się na ścisłym połączeniu interesu jednostki z interesem innych jednostek. Możliwość realizacji pewnych koniecznych interesów jednostki wiąże się bowiem z przyczynieniem się ze strony tej jednostki do realizacji interesów innych podmiotów. W ten sposób „w ramach podstawowego interesu własnego odkrywa człowiek ukierunkowanie na interesy innych”⁷⁵. Istotnym założeniem takiego połączenia jest przesłanka wzajemności. Jednak z tą istotną przesłanką „wymiany transcendentalnej” wiąza się pewne trudności. Zastrzeżenie to można sformułować słowami A. Gewirtha: „Dlaczego potrzeby jakiegoś A uzasadniają nałożenie na B, C i inne osoby obowiązków respektowania potrzeb A? Może faktycznie tak być, że B, C itd., chcą respektowania ich własnych potrzeb. Ale jeśli mogą to osiągnąć bez respektowania potrzeb A – taka zaś asymetria z pewnością charakteryzuje znaczną część ludzkich dziejów – dlaczego mimo wszystko powinni respektować potrzeby A?”⁷⁶. Höffe zdaje sobie sprawę, że przesłanką zakładanej w jego argumentacji wzajemności jest przyjęcie symetrii bycia ofiarą i sprawcą, powszechnej równości w możliwości bycia sprawcą przemocy⁷⁷. Höffe przyznaje, że wprawdzie wśród ludzi występują różnice w potencjale sił, ale nie są tak istotne, „że najsłabszy nie mógłby nawet najsilniejszego zgładzić, posługując się podstępem albo działając wraz z innymi”⁷⁸. Z drugiej strony, nawet jednostki szczególnie silne nie mają swojego potencjału zagrożenia zrealizowanego nieustannie: „również tyran podczas snu jest bezbronny jak dziecko”⁷⁹. Dlatego nawet jednostki szczególnie potężne zdane są na wymianę wolności z innymi.

Wydaje się zatem, że rzeczywiście „istnieją wzajemności świadczenia i świadczenia wzajemnego, z których człowiek, jako zdolna do działania istota, w sposób nieunikniony zawsze już korzysta”⁸⁰. Argument ten nie usuwa jednak

⁷⁴ Por. M. Kettner, *Otfried Höffes...*, s. 279.

⁷⁵ O. Höffe, *Kategorische...*, s. 383.

⁷⁶ A. Gewirth, *Community...*, s. 11. Oczywiście u Gewirtha słowa te nie odnoszą się do Höffego. Nic nie wskazuje na to, by ten pierwszy znał twórczość tego drugiego.

⁷⁷ „Die [...] Begründung von Freiheitsrechten aus einem allseits vorteilhaften Freiheitsverzicht hat allerdings eine Voraussetzung, die unseren Begründungsversuch [...] scheitern lassen könnte. Vorausgesetzt ist, daß es auf die Macht- und Drohpotentiale der Beteiligten nicht ankommt”, O. Höffe, *Rechtsordnung als gerechter Tausch*, „Universitas” 44, 1989, s. 16.

⁷⁸ O. Höffe, *Politische...*, s. 320.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ O. Höffe, *Erwiderung...*, s. 354.

trudności w koncepcji wymiany wolności. To, że żaden człowiek nie może istnieć jako istota zdolna do działania, czyli gdy zrealizowano jego interesy transcendentálne poza wzajemnością z innymi podmiotami, które mogłyby naruszyć jego interesy, innymi słowy, fakt, że żaden człowiek nie może całkowicie sam zapewnić sobie realizacji swoich interesów nie uzasadnia jeszcze wzajemności jako przesłanki wymiany wolności prowadzącej do ugruntowania powszechnych praw. Przesłanka wzajemności w argumentacji Höffego opiera się na opisie antropologicznym. Człowiek jako taki charakteryzuje się symetrią bycia (potencjalnie) ofiarą i sprawcą przemocy wobec innych. Już jednak wobec tego stwierdzenia można by wysunąć zastrzeżenie, że są ludzie np. ciężko upośledzeni, którzy na trwale wykluczeni są z możliwości bycia sprawcami i tym samym z uczestnictwa w wymianie wolności. Pomijając nawet to zastrzeżenie, należy jednak stwierdzić, że antropologiczna, a zatem uniwersalna i ponadczasowa prawda o zasadniczej symetrii bycia ofiarą i sprawcą, nie jest faktycznie „zaktualizowana” w swej idealnej postaci, tzn. nie jest tak, że „ja” faktycznie jestem potencjalnie sprawcą naruszeń interesów transcendentálnych każdego innego podmiotu i *vice versa*. W faktycznych okolicznościach nie występuje zatem „uniwersalna” wzajemność, ale jedynie relatywna. Nierzadko jest tak, że nie występuje diachroniczna i podmiotowa tożsamość w okoliczności symetrii bycia potencjalnym sprawcą i ofiarą. Dlatego też przeciwko koncepcji Höffego można by sformułować argument, że „nie w każdych warunkach, wobec każdego da się uzasadnić [...] przystąpienie do transcendentálnej wymiany praw człowieka”⁸¹. Przesłanka, iż „swój interes przeżycia można zabezpieczyć tylko rezygnując z własnego interesu zabijania”, nie obowiązuje na przykład wobec „szczególnie potężnych podmiotów działania”, takich jak dyktatorzy czy zbrodniarze⁸². Oczywiście, Höffe nie zgodzi się z konkluzją, że zgodnie z jego koncepcją „dyktator nie ma żadnych ‘obowiązków człowieka’ wobec uciskanego ludu (ponieważ nie rości sobie z ich strony odpowiednich świadczeń-zaniechań)”⁸³. W jaki sposób unika takiej konkluzji?

Należy zauważyć, że Höffe posługuje się specyficznym modelem wymiany. Podkreśla on, że „wymiana nie powinna być rozumiana zbyt wąsko – jedynie jako proces ekonomiczny, ani zbyt małostkowo – jedynie jako równowartościowe dawanie i branie, ani też zbyt krótkowzrocznie jako wyłącznie bezpośrednie dawanie i branie”⁸⁴. Niemiecki filozof krytykuje tych, którzy „trzymają się zbyt ‘małostkowego’ pojęcia wymiany”, przy czym „małostkowym” miałby być ten, kto m.in. „oddaje tylko temu, od kogo coś otrzymał, i tylko tyle, ile właśnie przyjął”⁸⁵. Ponadto wymiana nie jest rozumiana jedynie synchronicznie, ale również diachronicznie: podmioty wymieniają się z uwzględnieniem nierównoczesności spełniania świadczeń: ci, którzy są teraz potencjalnymi sprawcami, nie naruszają interesów potencjalnych ofiar po to, żeby gdy sami będą poten-

⁸¹ U. Steinhoff, *Menschenrechte als Tauschgeschäft? Zur Theorie Otfried Höffes*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 105, 1997, s. 172.

⁸² *Ibidem*, s. 171.

⁸³ *Ibidem*, s. 173. Zarzut ten można zobrazować jeszcze bardziej ekstremalnym przykładem: ktoś, kto, skrepowany leży na ziemi, nie może przecież powiedzieć do zbrodniarza, który właśnie szykuje się do zastrzelenia swojej ofiary: „nie rób mi krzywdy, to wtedy ja też tobie nic nie zrobię”.

⁸⁴ O. Höffe, *Kategorische...*, s. 383.

⁸⁵ O. Höffe, *Gerechtigkeit als...*, s. 28.

cialnymi ofiarami, nie naruszano ich interesów. Wymiana zatem nie dochodzi do skutku na podstawie aktualnego i przejściowego rozkładu sił jednostek, ale ogólnej prawdy antropologicznej o wzajemności zagrożenia

Wydaje się zatem, że odpowiedź na pytanie, dlaczego podmiot ma prawa wobec innych do respektowania jego pewnych interesów, brzmiałaby następująco: w danych okolicznościach ja mam roszczenie wobec jednostki, mogącej naruszyć moje interesy transcendentálne, której z kolei interesów sam nie jestem w stanie aktualnie naruszyć, dlatego że realizowałem umowę wymiany wolności wobec innych (czyli powstrzymałem się od przemocy wobec tych, wobec których mógłbym być sprawcą), a z kolei potencjalny agresor ma obowiązek nienaruszania moich interesów ponieważ sam korzystał z rezygnacji innych pomiotów z agresji wobec niego, rozwijając i utrzymując swoją zdolność działania. Prawa w takiej okoliczności nie opierają się na koniecznie chcianym wzajemnym braniu i dawaniu, ale na uznawanej przez podmioty wzajemności jako zasadzie moralnej. W ten sposób mająca charakter deskryptywny sytuacja wzajemności w zagrożeniu i zabezpieczeniu pewnych interesów przybiera raczej postać moralnej idei wzajemności. Wówczas jednak taka wzajemność przestaje być koniecznie chcianym warunkiem realizacji interesów transcendentálnych. Prawa, w ich wymiarze normatywnym, zyskują nie tyle charakter koniecznych postulatów racjonalności, co wynikają z moralnej zasady wzajemności uniwersalnie uznawanej przez podmioty. Höffe mówi wprawdzie, że jest to moralność bezproblemowa, ponieważ wolna od kontrowersji często związanych z etyką i obecna zasadniczo we wszystkich kulturach⁸⁶. Nie uzasadnia jednak, dlaczego podmioty powinny kierować się tą zasadą. Należy jednak dodać, że zasada ta musi być dodatkowo moralnie uszlachetniona wymogiem swoistej wielkoduszności, korygującej ewentualny brak ścisłej równości czy tożsamości między wierzycielami a dłużnikami, aby zapewnić powszechność i równość praw.

Moralność jako wzajemność nie jest jednak jedynym i najważniejszym elementem normatywnym kształtującym wymianę transcendentálną. Nadrzędnym moralnym kryterium wobec zasady wzajemności wydaje się pojęcie ściśle powszechnych reguł. Ostatecznie, związanie idei koniecznej wymiany transcendentálnej z pojęciem powszechnych reguł zdaje się gwarantować sprawiedliwe konsekwencje tej swoistej kooperacji podmiotów.

Jak wyżej wspomniano, uzasadnienie konieczności wymiany transcendentálnej dla podmiotów opiera się na następujących przesłankach: podmioty są racjonalnie zmuszone do tego, co ma dla nich charakter transcendentálny; dlatego też racjonalnie muszą chcieć koniecznego warunku realizacji interesów transcendentálnych. Höffe przedstawia ten argument również za pomocą swoistej alternatywy, wobec której stają podmioty. W związku z przesłankami antropologicznymi podmiot ma mieć jedynie dwie możliwości: może wybrać sytuację niebycia ani (potencjalną) ofiarą, ani sprawcą, albo sytuację bycia zarówno (potencjalną) ofiarą, jak i sprawcą. Pierwsza, zachodzi wtedy, gdy podmiot przystaje na powszechną wymianę rezygnacji wolności – rezygnuje z przemocy wobec innych i inni rezygnują z przemocy wobec niego; druga moż-

⁸⁶ O. Höffe, *Vernunft...*, s. 74

liwość zachodzi w sytuacji, w której podmiot zachowuje wolność przemocy wobec innych, ale i inni zachowują odpowiednio swoją wolność, wówczas podmiot staje się potencjalną ofiarą ze strony innych. W skrócie powyższą alternatywę można ująć następująco: „ani-ani” albo „zarówno-jak”. Ze względu na transcendentálny charakter wobec jego zdolności działania pewnych interesów podmiot musi jednak wybrać pierwszą możliwość: „z powodu interesu transcendentálnego każdy woli jednak wzajemność ‘ani-ani’ niż ‘zarówno-jak’”⁸⁷. Dlatego też prawa człowieka oznaczają odsunięcie na bok „zarówno-jak”, ponieważ za ważniejsze uważa się „ani-ani”⁸⁸.

Niemiecki filozof w jednej ze swoich prac wyraźnie zaznacza, że wybór jednej z możliwości ma mieć „kształt reguły”, i to powszechnie obowiązujących, czyli – jak się wydaje – reguły, których adresatem jest każdy (łącznie z tym, który wybiera) i w każdych okolicznościach. Warunki takie spełniają powszechnie obowiązujących zakazy, np. zakaz zabijania. Dlatego na ewentualny zarzut, że przypadki występowania przemocy człowieka wobec człowieka przeczą wymianie transcendentálnej, ponieważ wówczas niektóre podmioty nie wybierają sytuacji „ani-ani”, czyli wymiany wolności, Höffe odpowiada, iż zarzut ten nie uwzględnia okoliczności, że „wybrać należy spośród alternatywnych reguły”⁸⁹. Owszem, należy się zgodzić z niemieckim filozofem, iż „akt przemocy zakłada już zdolność działania, która z kolei zawdzięcza się sytuacji ‘ani-sprawca-ani-ofiara’: tylko ten, kto nie został ofiarą przemocy, rozwija zdolność działania [...]”⁹⁰. Ale fakt ten nie oznacza, że dany sprawca swym aktem przemocy przeczy jakiejś zakładanej przez siebie (jako zdolny do działania) regule. To, że nie da się pomyśleć zdolności działania bez uczestniczenia w wymianie wolności z innymi podmiotami, wcale jeszcze nie znaczy jeszcze, iż trzeba tę wymianę pomyśleć jako powszechnie obowiązującą czy jako mającą postać powszechnej reguły. Konieczność wyboru między powszechnymi regułami nie jest inaczej uzasadniona niż w ten sposób, iż współżycie międzyludzkie powinno być ukształtowane według powszechnych reguły, ponieważ te cechują się równością i bezstronnością. Innymi słowy, obowiązywanie reguły jest wymogiem (w kontekście uzasadnienia zasad trzeba dodać: jedynie) sprawiedliwości⁹¹.

Dokładna analiza koncepcji Höffego pokazuje zatem, że podmioty afirmują z konieczności prawa człowieka tylko dlatego, że afirmacja ta odbywa się wobec czysto modelowej sytuacji odpowiadającej generalnej prawdzie antropologicznej o uniwersalnej wzajemności przemocy i zarazem ich afirmacja musi mieć postać powszechnie obowiązujących reguły. Ponadto, należy zauważyć, że przedmiotem wyboru⁹², przed którym stoją podmioty, jest reguła, której faktyczną społeczną efektywność się antycypuje. Wymiana mająca konstytuować powszechne prawa jest tak naprawdę wtórną konceptualizacją (za pomocą kategorii wzajemności) sytuacji faktycznego obowiązywania powszechnych reguły

⁸⁷ O. Höffe, *Demokratie...*, s. 67.

⁸⁸ O. Höffe, *Diskussion* [zapis dyskusji po referacji], w: *Menschenrechte und kulturelle Identität*, W. Kerber (red.), München 1991, s. 38.

⁸⁹ O. Höffe, *Demokratie...*, s. 68.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, s. 61.

⁹² Przy czym jest to wybór paradoksalny, ponieważ *zdeteminowany transcendentálnością pewnych interesów*.

zakazujących pewnych czynów⁹³. Taka sytuacja jest niewątpliwie korzystna dla każdego podmiotu, ponieważ przedmiotem ochrony są interesy transcendentalne, które w sposób nieunikniony każdy sobie rości. Jednak afirmacja takiego stanu rzeczy nie jest konsekwencją samego roszczenia interesów transcendentálnych.

VII. KONKLUZJE

Wprawdzie zarówno Gewirth, jak i Höffe dążą do przedstawienia ściśle filozoficznego uzasadnienia praw człowieka, jednak wydaje się, że w aspekcie zamierzonego stopnia uzasadnienia istnieje różnica między obydwoma propozycjami. Gewirth dąży w swojej argumentacji do ostatecznego uzasadnienia moralności (praw człowieka), tak iż moralność ma zostać racjonalnie udowodniona nawet wobec moralnych sceptyków. Stara się bowiem wykazać, że racjonalna partykularno-egocentryczna perspektywa zdolnego do działania podmiotu z konieczności ma przeobrazić się w perspektywę obiektywno-bezstronną, zawierającą powinność wobec innych podmiotów. Możliwe ma to być dzięki idei „praw roztropnościowych”. W ten bowiem sposób w egocentryczną perspektywę podmiotu wprowadzona zostaje deontyczność, która następnie, poprzez czysto racjonalne zuniwersalizowanie, a zatem bez pomocy jakiejś moralnej domieszki, zostaje oczyszczona ze swej partykularno-egocentrycznej natury i tym samym zmienia się w perspektywę moralną. Jak ujął to jeden z krytyków amerykańskiego filozofa: „sam język logiki i ludzkiego dyskursu ma w jakiś sposób wpłacać ludzi w uznanie moralności i moralnej perspektywy (*the moral point of view*)⁹⁴. Przedstawione wyżej argumenty wskazują, że Gewirthowi nie udaje się osiągnąć zamierzonego celu.

U Höffego w samej egocentrycznej perspektywie nie zawiera się deontyczność (roszczenie) jako konsekwencja koniecznościowego chcenia czy wartościowania podmiotów ich warunków zdolności działania. Przełamaniu egocentrycznej perspektywy ma służyć idea wzajemności. Podmiot bowiem w swym własnym fundamentalnym interesie odnajduje konieczne zorientowanie na interes innych. Jednak taka, pojęta deskryptywnie, wzajemność nie wystarcza dla uzasadnienia praw człowieka. Höffe musi odwołać się do „gotowej” już moralności. Z jednej strony, jest to moralna zasada wzajemności, ale ostatecznie zakładana moralność okazuje się mieć postać Kantowskiej formalnej idei ścisłej powszechności. W koncepcji niemieckiego filozofa nie ma jednak uzasadnionej konieczności połączenia elementów deskryptywnych i normatywnych. Nie ma uzasadnionego połączenia racjonalno-koniecznej perspektywy interesów transcendentálnych indywidualnego podmiotu z postulowanymi moralnymi elementami umożliwiającymi uzasadnienie praw. W ten sposób jednak uzasadnienie Höffego nie zawiera w sobie legitymizacyjnego radykalizmu postulowanego przez Gewirtha. Dlatego, jeśli rzeczywiście tak jest, że „do uzasadnienia praw człowieka trzeba szukać takiej argumentacji, która racjonalnie przekona o pra-

⁹³ „Wechselseitige Freiheitsverzichtes bestehen also in der gegenseitigen Anerkennung eines Verbots (des Verbots zu töten, zu beleidigen usw.)”, O. Höffe, *Politische...*, s. 385.

⁹⁴ H. B. Veatch, *Paying Heed to Gewirth's Principle of Categorical Consistency*, „Ethics” 86, 1976, s. 285.

wach człowieka, nawet tych, którzy w ogóle nie chcą uznać znanych nam praw człowieka⁹⁵, to wobec propozycji Höffego trzeba postawić znak zapytania. Istotnie okazuje się ona swoistą hermeneutyką czy propozycją rekonstrukcji praw na podstawie idei powszechnych reguł czy podporządkowanej jej idei wzajemności⁹⁶. Niemniej jednak należy pamiętać, że jest to hermeneutyka w zasadzie eksplikująca ideę praw, które człowiek ma jedynie dlatego, że jest człowiekiem. Argumentacja Höffego opiera się bowiem na obrazie człowieka jako sprawcy i ofiary. Ten obraz nie jest jednak w pełni uniwersalny. Niektórzy bowiem ludzie są tylko (potencjalnymi) ofiarami⁹⁷.

Rodzaj argumentacji wykorzystany przez Gewirtha i Höffego w uzasadnieniu praw człowieka wydaje się niezwykle kuszący. Jeśli bowiem udałoby się wykazać, że prawa człowieka (czy odpowiadające im obowiązki) są koniecznie związane z tym, czego każdy człowiek musi koniecznie dla siebie chcieć, tj. czego rzeczywiście *rationaliter* chce, wówczas prawa miałyby mocną teoretyczną podstawę. Jeśli jednak przedstawiona wyżej krytyka koncepcji Gewirtha i Höffego jest trafna, to trzeba stwierdzić, że ani amerykańskiemu, ani niemieckiemu filozofowi celu tego nie udaje się w pełni osiągnąć.

*Mgr Paweł Łącki jest doktorantem
Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu.*

ON TWO ATTEMPTS OF TRANSCENDENTAL JUSTIFICATION OF HUMAN RIGHTS

S u m m a r y

Human rights constitute a universal moral paradigm in the contemporary world. Paradoxically, their wide recognition on the practical platform gives rise to numerous doubts as to the possibilities of their theoretical justification. Therefore, the task of justifying human rights is one of the important and still topical questions of the philosophy of law. Alan Gewirth and Otfried Höffe try to justify human rights basing their considerations on the conditions that ensure the capability of action and its transcendental nature for the acting subject. Such argumentation seems promising: if one managed to argue convincingly that human rights are necessarily connected with what every man as an object of such actions must necessarily want for him/herself, in other words, with what they rationally want, those rights would then have a strong theoretical foundation. In the critical part of this paper it will be shown why both quoted authors have failed to achieve their intended goal. While Gewirth overestimates the scope of normative rules related to the necessary conditions for actions, Otfried Höffe introduces moral aspects to those premises, thus making his argumentation of the hermeneutics of law character rather than one of their fundamental justification.

⁹⁵ O. Höffe, *Diskussion...*, s. 38.

⁹⁶ Rację ma tym samym Kettner, o ile krytykuje argumentację Höffego, jako próbę uzasadnienia praw w oparciu o same interesy (korzyści) podmiotów: „Dass, zu Anerkennung der Menschenrechte Vorteilsüberlegungen ausreichen [...] bleibt Wunschenken” (M. Kettner, op. cit., s. 283); o tyle nie ma jednak racji, że argumentacja ta jak najbardziej odwołuje się do moralności.

⁹⁷ Zob. B. Schmid, *Otfried Höffes transzendental-anthropologische Menschenrechtsbegründung*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 81, 1995. Höffe jest zresztą świadomy tego problemu: por. O. Höffe, *Politische...*, s. 427. Nieudane wysiłki autora usunięcia tego problemu w kolejnych pracach wydają się świadczyć o immanentnej wobec jego koncepcji trudności.