

Paweł Bała, Adam Wielomski  
(Siedlce)

## PRAWA CZŁOWIEKA — REFLEKSJE KRYTYCZNE

---

### ABSTRAKT

W opinii autorów artykułu prawa człowieka przyjęła ONZ w 1948 roku na mocy czystej decyzji politycznej jako deklarację, która z czasem stała się aktem normatywnym, awansując do pozycji, jaką dawniej miało prawo naturalne. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. to przykład pozytywizmu prawniczego, którego prawa człowieka rzekomo są zaprzeczeniem, gdyż podawane są jako prawa stojące ponad pozytywnym prawodawstwem. Współcześnie wymienia się co najmniej trzy „generacje” praw człowieka, mających różne korzenie ideowe, przy czym w ciągu ponad sześćdziesięciu lat istnienia systemu praw człowieka akcentowano, w zależności od aktualnych potrzeb, różne spośród praw należących do tej kategorii. W związku z tym treść praw człowieka jest zmienna tak jak prawo stanowione, jest ona ustalana w polityczno-ekonomicznym centrum świata (na Zachodzie), a następnie narzucana pozostałym państwom. Według autorów artykułu pojęcie praw człowieka nie ma wartości uniwersalnej, lecz jest jedynie uwieńczeniem tradycji filozoficznej Oświecenia. Dlatego też – jak dowodzą autorzy – „prawa człowieka” nie mogą trwale ukonstytuować cywilizacji zachodniej, a tym bardziej porządku światowego.

**SŁOWA KLUCZOWE:** prawa człowieka, pozytywizm prawniczy, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Oświecenie, cywilizacja zachodnia

---

### 1. XX-wieczny renesans ideologii praw człowieka

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka<sup>1</sup> była dokumentem, który stanowił manifest ideologii praw człowieka i fundament ideowy Organizacji

---

1 *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta i proklamowana w dniu 10 grudnia 1948 r.*, [www.ms.gov.pl](http://www.ms.gov.pl).

Narodów Zjednoczonych. Eleonora Roosevelt, przedstawicielka Stanów Zjednoczonych Ameryki w Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych, stwierdziła podczas prac nad projektem Deklaracji, że „nie jest ona i nie zamierza pretendować do bycia prawem albo zobowiązaniem prawnym”, gdyż jest „wspólnym standardem, do którego osiągnięcia dążą wszyscy ludzie i wszystkie narody”<sup>2</sup>.

Projekt ONZ-owskiej deklaracji praw przygotował jeden prawnik – Kanadyjczyk John Humphrey. Od kilkudziesięciu lat problematyka praw człowieka jest zatem zdominowana przez prawników, którzy nadali jej wymiar *techniczny*, czyli proceduralny. Cechą charakterystyczną tej juretycznej refleksji jest brak zainteresowania ugruntowaniem praw człowieka. Jako jedyne źródła traktuje się konwencje i deklaracje ONZ lub Rady Europy, bez wnikania, skąd się wzięły, po co i dlaczego<sup>3</sup>.

Michael Freeman stwierdził, że prawa człowieka oparto na „założeniach filozoficznych *pozytywizmu prawnego*, według którego prawa człowieka są jedynie tym, co mówią przepisy prawa w zakresie praw człowieka”<sup>4</sup>. Badacz ten zauważył: „Jeśli ta koncepcja praw człowieka posiada uzasadnienie filozoficzne, będzie to z pewnością zawsze kontrowersyjne, jako że wszystkie filozoficzne teorie dotyczące praw zostały za takie uznane. Jeśli koncepcja praw człowieka nie posiada żadnych filozoficznych uzasadnień, jej pretensje do tego, by posiadać siłę moralnego oddziaływania, pozostają bezpodstawne”. Sama deklaracja unika tego tematu, dając do zrozumienia, że koncepcja praw człowieka znajduje się w jakiś sposób ponad filozoficznymi dylematami. Niektórzy prawnicy postanowili rozwiązać ten dylemat przy pomocy pozytywizmu prawnego, twierdząc, że prawo w zakresie praw człowieka jest częścią prawa stanowionego<sup>5</sup>. I słusznie, gdyż – jak niektórzy uważają – „można powiedzieć, że czym szerzej debatuje się o prawach człowieka, tym bardziej wzrasta niepewność do ich natury i uzasadnienia”<sup>6</sup>.

Istnieją wprawdzie opinie sugerujące, że prawa człowieka to nic innego, jak prawo natury<sup>7</sup>, ale zdaniem Freemana przygotowująca projekt

---

2 D. Harris, *Cases and materials on international law*, London 1983, s. 538. Por. J. Hołda (red.), *Prawa człowieka – zarys wykładu*, Kraków 2004, s. 62, 63.

3 M. Freeman, *Prawa człowieka*, Warszawa 2007, s. 13.

4 *Ibidem*, s. 17.

5 *Ibidem*, s. 53–54.

6 A. de Benoist, *Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés*, Paris 2004, s. 41.

7 J. Donnelly, *Human Rights as Natural Rights*, *Human Rights Quarterly*, 1982, nr 3 (4).

Deklaracji ONZ-owska Komisja Praw Człowieka, „świadoma zróżnicowania pod względem religijnym, filozoficznym i ideologicznym wśród członków Narodów Zjednoczonych, nie okazała żadnego zainteresowania filozoficznymi podstawami praw człowieka”<sup>8</sup>. W tej sytuacji mogły się one oprzeć jedynie na arbitralnej decyzji aliantów. Państwa antyhitlerowskiej koalicji tworzyły amalgamat sprzecznych systemów społecznych i politycznych. W sytuacji gdy jedna ze stron nie wyznawała określonej filozofii politycznej ze względu na panujący w niej pluralizm (kraje zachodnie), a druga prowadziła intensywny prozelityzm na ideologię materializmu historycznego, nie było możliwym stworzenie systemu prawnego opartego na wspólnych wyznacznikach filozoficznych. Można było jedynie zadekretować uniwersalne prawa w wyniku decyzji politycznej najsilniejszych podmiotów, tworząc przy tym nowy język dyskursu, który nie był uwikłany ani w tradycję chrześcijańską, ani materialistyczną. Z tego też powodu przyjęto nazwę *prawa człowieka*, a nie prawa naturalne, gdyż ten ostatni termin od razu wzbudziłby kontrowersje natury filozoficznej<sup>9</sup>. Poza tym klasyczna nowożytna teoria prawa naturalnego, autorstwa Johna Locke’a, miała wyraźną inspirację chrześcijańską, co byłoby nie do zaakceptowania ani dla ZSRR, ani np. dla państw islamskich. W skomplikowanej sytuacji wymyślono aprioryczną, synkretyczną i laicką koncepcję praw człowieka – wspólne „dziecko Roosevelta i Stalina”<sup>10</sup>.

Same postanowienia Deklaracji formułowano na tyle ogólnikowo, by każde państwo mogło je przyjąć. Z politycznych względów, czyli interesów wielkich mocarstw, w Deklaracji porobiono *furtki* dla jej nieprzestrzegania przez owe mocarstwa. Klasycznym przykładem wydaje się być art. 29, stwarzający możliwość ograniczenia praw człowieka ze względu na wyższe cele, takie jak „powszechny dobrobyt”. Dzięki temu ZSRR, realizując *wyższe cele*, nie musiał nawet formalnie tychże praw stosować. Dopiero w latach 70. XX wieku ideologię praw człowieka zaczęto stosować przeciwko reżimom komunistycznym, co uczyniło z nich ideologię liberalnego modelu globalizacji<sup>11</sup>.

W przypadku Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka mamy więc do czynienia z dziwną sytuacją: dokument ustanawiający te prawa jest dziś

---

<sup>8</sup> M. Freeman, *op. cit.*, s. 46.

<sup>9</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 84–85.

<sup>10</sup> P. Kłoczowski, *Refleksje o prawach człowieka*, Res Publica, 1988, nr 11.

<sup>11</sup> A. de Benoist, *op. cit.*, s. 14.

przedstawiany jako *oczywisty* i *naturalny*, jako źródło wszelkiej sprawiedliwości i legitymizacji, gdy tymczasem sam narodził się z decyzji *stricte* politycznej, a jego podstawy filozoficzne są dość wątle. Wobec tego, czy „wspólny moralny standard”, o tak słabych podstawach filozoficznych, może być takowym standardem? Są to wyłącznie uprawnienia chroniące jednostkę przed państwem i wspólnotą, które milczą, jak człowiek powinien żyć, czym jest szczęście, prawda, sprawiedliwość, piękno i dobro. Nie zajmują się więc żadnym z tematów, którymi interesuje się filozofia<sup>12</sup>.

Deklaracja jest manifestem, nie traktatem filozoficznym czy programem światowej polityki społecznej. Została napisana na potrzeby powszechnego odbiorcy, użyto w niej prostych terminów, dlatego wydaje się nadmiernie uproszczona, jeśli traktować ją jako przewodnik dla działań politycznych<sup>13</sup>. Działan politycznych? Cała historia ONZ dowodzi, że niemoc jest na trwałe wpisana w strukturę tejże organizacji. Kilkadzieściąt konwencji, rezolucji, mnogość deklaracji, wielość instytucji i wszystko to dowiodło nieskuteczności systemu ochrony praw człowieka, jaki proponuje ta organizacja<sup>14</sup>.

## 2. Główne przedmioty kontrowersji wokół praw człowieka

Mimo że prawa człowieka narodziły się z decyzji *stricte* politycznej, to próbuje się je najczęściej przedstawiać jako prawa rzekomo obiektywnie istniejące, których nie może poddawać w wątpliwość nikt, kto jest człowiekiem. Miałyby więc wyrażać esencję człowieczeństwa, która nie łączy się z żadnymi ideologiami i systemami światopoglądowymi. To prawa dla *człowieka w ogóle*; dla każdego, niezależnie od jego umiejscowienia w czasie i w przestrzeni dziejowej.

Tezę tę uważamy za symplifikację i falsyfikację, gdyż opiera się na trzech błędnych założeniach: a) przekonaniu, że ustalono, czym jest człowieczeństwo; b) poglądzie, że ustalony został charakter natury ludzkiej; c) idei, że esencja tej natury została opisana przez twórców koncepcji praw człowieka.

<sup>12</sup> Por. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, IV, 8.

<sup>13</sup> M. Freeman, *op. cit.*, s. 54.

<sup>14</sup> Por. B. Banaszak (red.), *System ochrony praw człowieka*, Kraków 2003, s. 61.

## 2.1 Kiedy zaczyna się i kończy człowieczeństwo?

Twórcy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka uznali za oczywiste, że człowiek jest podmiotem niezbywalnych praw. Nie odpowiedzieli nam jednak na pytanie: dlaczego człowiek jest podmiotem takich praw? Z jakiej racji? Ich źródłem miałyby być przyrodzona *godność* człowieka, ale nie wiadomo, ani skąd się ta *godność* miała wziąć, ani jakie z niej wynikają prawne skutki.

Pytanie: *czym jest człowieczeństwo?*, na pierwszy rzut oka wydaje się być absurdalne. Sądzimy, że od debaty Juana Ginésa Sepúlvedy z Bartolomé de Las Casas, która miała miejsce w Valladolid w 1550 roku i dotyczyła kwestii: *czy Indianie są ludźmi?*<sup>15</sup>, minęło już kilka stuleci i kwestie tego typu nie wzbudzają kontrowersji. A jednak wzbudzają, choć dotyczą innych grup ludzi/ nieludzi.

Dzisiejszy świat podważa człowieczeństwo nienarodzonych dzieci (aborcja) oraz osób starszych (eutanazja), odmawiając tym grupom bezwarunkowego prawa do życia. Jeśli dyskutujemy o prawach człowieka, to nie możemy uciec od pytania, kiedy zaczyna się i kiedy kończy się życie ludzkie? Czy aborcja jest tylko *zabiegiem* czy *morderstwem nienarodzonego*? Czy eutanazja jest *pomocą* czy *morderstwem*? Czy u matki w łonie przebywa tylko płód (rzecz), czy dziecko (człowiek, podmiot prawa)? Bez odpowiedzi na to pytanie trudno mówić o prawach człowieka, skoro nie ustaliliśmy, kiedy zaczyna się i kończy człowiek. Nie ma prawa bez podmiotu, którego miałyby dotyczyć.

Współczesna medycyna i oparta na ewolucjonizmie biologia definiują życie jako „proces metaboliczny”<sup>16</sup>, co wskazywałoby na fakt, że płód żyje, a więc jest człowiekiem, gdyż proces taki nie jest mu obcy. Logicznie więc, za podmiot praw człowieka powinno się przyjmować dziecko od momentu poczęcia. Mimo to wielu współczesnych etyków<sup>17</sup> (a za nimi opinia publiczna wielu krajów) uważa aborcję za dozwoloną, gdyż dziecko – na podstawie porządku ustawowego – uzyskuje prawo do ochrony życia po kilkunastu tygodniach, po powstaniu kory mózgo-

15 Zob. A. Finkelkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, Warszawa 1999, s. 15 i n.

16 *Życie*, [w:] *Mała encyklopedia medycyny*, t. II, Warszawa 1982, s. 1468; *Życie*, [w:] *Wielka Encyklopedia PWN*, t. XIX, Warszawa 2003, s. 677; *Życie*, [w:] *Encyklopedia Gazety Wyborczej*, t. XX, Warszawa 2005, s. 687.

17 Np. P. Singer, *O życiu i śmierci: upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997; Omówienie pracy zob.: I.M. Perkowska, „Przykazania” Singera, W Drodze, 1998, nr 11.

wej (5 miesiąc ciąży), albo nawet dopiero po urodzeniu. Jakże arbitralne są te granice człowieczeństwa... Warto zaznaczyć, że w zachodnich periodykach medycznych toczy się zupełnie poważnie dyskusje na temat tego, czy lekarz nie powinien mieć prawa do uśmiercenia noworodka, o ile okaże się, że dziecko będzie niepełnosprawne<sup>18</sup>.

Z kolei Kościół katolicki twierdzi, że „już w momencie zapłodnienia embrion powinien być uważany za osobę” i „od pierwszej chwili swego istnienia istota ludzka powinna mieć przyznane prawa osoby, wśród nich nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty do życia”<sup>19</sup>. W sądzie tym Kościół powołuje się na świadectwo biblijne (Jr 1, 5), świadectwa Ojców i Doktorów Kościoła, a także na dokumenty soborowe<sup>20</sup>, nauczanie papieży<sup>21</sup> i prawo kanoniczne (kanon 1314, 1323, 1324, 1398).

Pytanie fundamentalne dotyczy więc kwestii: *czym jest istota człowieczeństwa?* Zwolennicy aborcji i eutanazji – opierając się na interpretacji heglistowskiej<sup>22</sup> – domyślnie przyjmują, że godność życia ludzkiego opiera się na samoświadomości własnej odrębności (kartezjańskie *cogito ergo sum*) i rozumnym decydowaniu o swoim losie, co wyklucza z grona ludzi tych nienarodzonych, a także niektóre osoby starsze lub chore. Istotą człowieczeństwa jest świadomość oraz rozumność i te istoty, które fizycznie przypominają człowieka, ale nie posiadają tych cech, nie mają praw człowieka.

Chrześcijanie człowieczeństwa nie łączą z subiektywnym stanem rozumności i świadomości, ale z obiektywnym faktem, że w chwili poczęcia człowiek zostaje obdarzony duszą i jego życie trwa dopóty, dopóki dusza przebywa w ciele.

Spór ten praktycznie jest nie do rozwiązania, gdyż nie wszyscy ludzie wierzą w istnienie duszy ludzkiej, a nauka nie znalazła dowodu, że dusza nie istnieje, a więc nie można wytyczyć w sposób niebudzący kontrowersji momentu, gdzie zaczyna się i kończy życie ludzkie, a tym samym nie można precyzyjnie oznaczyć podmiotu obdarzonego prawami człowieka. Stawia to pod znakiem zapytania uniwersalność koncepcji, której podmiot jest niejasny i uzależnia jego usytuowanie od kręgu kulturowego.

---

18 USA: *akademicy o uśmiercaniu niepełnosprawnych noworodków*, [www.konserwatyzm.pl](http://www.konserwatyzm.pl).

19 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994, par. 2270, 2274.

20 *Gaudium et spes*, 51.

21 Paweł VI, *Humanae vitae*, 14, 17; Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 53, 59 i n.

22 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2002, s. 267.

## 2.2 Spory o antropologię polityczną

Jaki jest człowiek? Jakie winny mu z natury przysługiwać prawa? Obowiązki? Jak powinien żyć? Cechą charakterystyczną współczesnego dyskursu politycznego jest kompletny zanik refleksji na temat antropologii politycznej, czyli badania natury ludzkiej jako uwarunkowania tego, co polityczne, ale i tego, co jest legitymownym uprawnieniem jednostki, wynikłym z natury rzeczy.

Niestety, filozofia problemu tego po dziś dzień nie rozwiązała, wbrew temu, co twierdzą pojedynczy apologeti praw człowieka<sup>23</sup>. Przeciwnie, raczej można mówić o wewnętrznym postmodernistycznym rozkładzie wszelkiej racjonalnej refleksji filozoficznej i próbie sprezentowania podobnych rozważań psychologii, co niczego nie rozwiązuje, gdyż tam także – tak jak w filozofii – mamy do czynienia z mnogością szkół i naukowych eksplikacji na pytanie: *jaki jest człowiek?* Mamy więc do czynienia nie z rozwiązaniem problemu, lecz z charakterystycznym zanikiem antropologii politycznej i unikaniem pytania o kondycję ludzką we współczesnych naukach o prawie i polityce.

Ideologia praw człowieka i zasada powszechnej partycypacji politycznej nie są jednak pozbawione fundamentu antropologicznego, gdyż niosą ze sobą bardzo wyrazistą opinię o naturze ludzkiej: człowiek z natury jest *wolny, racjonalny i dobry*. Właśnie dlatego nacisk należy położyć na *prawa* człowieka, a nie na jego *obowiązki*. Gdyby ktoś kiedyś uchwalił Deklarację Obowiązków Człowieka, to sam taki pomysł również posiadałby poważny potencjał antropologiczny, gdyż idea taka miałaby u swojego podłoża przekonanie, że człowiek nie jest z natury wolny, dobry i racjonalny, gdyż zaniedbuje swoje obowiązki i musi być strofowany, a jego zobowiązania wobec ogółu muszą być spisane i egzekwowane. Z kolei hipotetyczna Deklaracja Praw i Obowiązków Człowieka sugerowałaby, że człowiek jest istotą dwoistą, gdzie elementy dobra i zła są ze sobą przemieszane. Pamiętać bowiem należy, że pytanie o naturę człowieka tradycyjnie było tym, na którym opierała się klasyczna filozofia polityczna<sup>24</sup>.

Wspomnijmy w tym miejscu rozważania Platona nad trzema elementami zawartymi w duszy ludzkiej, Arystotelesa nad społeczną naturą człowieka, Niccolò Machiavellego nad „lwem i lisem”, Thomasa Hobbe-

<sup>23</sup> Por. J. Donnelly, *The Universal Declaration Model of Human Rights: A Liberal Defense*, Human Rights Working Papers, 2001, nr 12, s. 9.

<sup>24</sup> J. F. Segovia, *Derechos humanos y constitucionalismo*, Barcelona 2004, s. 24.

sa nad wilczą naturą człowieczeństwa, Johna Locke'a o człowieku przedspołecznym, Jeana Jacquesa Rousseau nad zepsuciem człowieka po wyjściu ze stanu natury czy nawet Marksa na temat alienacji z natury dobrej istoty przez kapitalizm. Innymi słowy: wszelka myśl polityczna opierała się tradycyjnie na pytaniu podstawowym: *jaki jest człowiek?* Ewentualnie zadawano pytanie: jaki człowiek był u zarania dziejów, przed *degeneracją* lub jaki będzie po *regeneracji*, czyli powrocie do swojej właściwej, a zagubionej natury? Dopiero znalezienie odpowiedzi na te pytania, czyli ustalenie natury człowieka, pozwalało dopasować do niego system polityczny i prawny. Dopiero wiedząc, jaki jest człowiek, można było pytać o dobre dla niego prawa, właściwy ustrój, adekwatny system moralny, zakres wolności i sensowność oraz treść prawa naturalnego itd.

Chcąc podjąć pytanie, jakie zasady wyrażają naturę człowieka, musimy powrócić do tradycyjnych pytań antropologii politycznej. Gdybyśmy wielość stawianych przez wieki w tej dyscyplinie kwestii chcieli sprowadzić do kilku najistotniejszych pytań, to musimy stwierdzić, że przez stulecia spór toczył się na osi trzech zasadniczych problemów: 1) Czy człowiek z natury jest *dobry (zły)?*, 2) Czy człowiek z natury jest *racjonalny (namiętny)?*, Czy człowiek z natury jest *indywidualny (grupowy)?*

Na pytania te filozofia polityczna udzieliła wielu, często wzajemnie sprzecznych ze sobą, wyjaśnień lub też odpowiedzi pośrednich, wskazujących na zbieganie się w ludziach elementów obydwu skrajnych odpowiedzi na postawione powyżej pytania.

## 2.3 Jednakowość i równość ludzi

Teorię tę podważano na dwa sposoby:

- 1) Można podważyć biologiczną jedność rodzaju ludzkiego, dzieląc ludzi na rasy lub narody gorsze i lepsze. Czynili tak już starożytni Żydzi, odbierając prawa obywatelskie i wyganiając nie-Żydów (ustawodawstwo rasowe Nehemiasza i Ezdrasza)<sup>25</sup>; a następnie Grecy, dzieląc ludzi na Hellenów i barbarzyńców. Hipoteza ta zanikła w świecie chrześcijańskim, ale w czasach współczesnych przypomniały ją doktryny rasistowskie, głosząc że tylko rasa biała pochodzi od Adama i Ewy (np. A. de Gobineau)<sup>26</sup> lub

<sup>25</sup> Ks. *Ezdrasza*, 9–10; Ks. *Nehemiasza*, 13, 1–3; 13, 23–29.

<sup>26</sup> A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, [w:] *idem*, *Oeuvres*, Paris 1983, s. 241 i n.



dzieląc rasy ludzkie na wyższe i niższe wedle ich cech morfologicznych i kulturowych, przyznając czołowe miejsce rasie aryjskiej (H.S. Chamberlain, A. Rosenberg, J. Evola).

- 2) O ile teza o zróżnicowaniu biologicznym ludzi budzi ożywione i w sumie uzasadnione kontrowersje – głównie z powodu wspomnień o hitleryzmie – o tyle różnorodność kulturowa ludzi nie budzi aż takich skojarzeń; jedynie europejska lewica dopatruje się w podkreślaniu różnic między kulturami zamaskowanej formy rasizmu (*racisme différentialiste*)<sup>27</sup>, choć można równie dobrze zastanawiać się, czy tym samym nie jest patrzenie na wszystkie ludy świata przez pryzmat *zachodnioeuropejskich* standardów. Teza ta nie była znana cywilizacji Zachodu, dopóki dominowało tu uniwersalistyczne chrześcijaństwo. Rozprzestrzeniła się w epoce Oświecenia (Monteskiusz, J.G. Herder)<sup>28</sup>, a potem jako reakcja na uniwersalne idee rewolucji francuskiej, przekształcając się następnie w historyzm<sup>29</sup>.

Warto podkreślić, że o ile współczesna zachodnia lewica – chcąc na siłę europeizować i modernizować kraje tzw. Trzeciego Świata – popiera pluralizm kultur, o tyle właśnie w krajach Trzeciego Świata istnieje najsilniejszy sprzeciw wobec praw człowieka jako formy ideologicznego imperializmu Zachodu<sup>30</sup>.

Drugą kwestią sporną jest *równość* wszystkich ludzi. Równość można rozpatrywać w rozmaitych aspektach (formalnym i materialnym). Prawa człowieka uznają równość ludzi za fakt poza dyskusją, teoremat, dzięki czemu trwają jedynie spory o szerokość tej zasady, gdzie I generacja praw człowieka przyjmuje tylko równość formalną (wobec prawa), podczas gdy II generacja praw człowieka akcentuje równość w znaczeniu materialnym (równość ekonomiczna i socjalna), a trzecia w ujęciu tożsamościowym.

Tymczasem pamiętać trzeba, że mamy tutaj do czynienia z pojęciem o charakterze artefaktu. W kulturze europejskiej równość w znaczeniu du-

27 P.-A. Taguieff, *Le néo-racisme différentialiste*, Langage et société, 1985, nr 34.

28 G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa dalle origini all'olocausto*, Milano 1992, s. 42 i n.

29 C. Kauffmann, *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997, s. 63.

30 A. de Benoist, *op. cit.*, s. 69 i n.; A. Aidoo, *Africa: Democracy without Human Rights?*, Human Rights Quarterly, 1993, nr 4 (15); J. Chan, *A Confucian Perspective on Human Rights Form Contemporary China*, [w:] J.A. Bauer, D.A. Bell (red.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999, s. 212–237; H. Bielefeldt, *“Western” versus “Islamic” Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights*, Political Theory, 2000, nr 1 (28).

chowym przyniosło dopiero chrześcijaństwo (wszyscy ludzie są dziećmi tego samego Boga). Starożytna Grecja czy Rzym nie znały tej idei, z czego wynikały takie instytucje prawne, jak niewolnictwo czy metoijkowie, a obywatelstwo *polis* miało charakter wyłącznie dziedziczny. Wskażmy tylko, że w całej starożytnej Grecji jedynie dwóch sofistów (Hippiasz, Alkidamas) twierdziło, że niewolnik jest takim samym człowiekiem, jak obywatel<sup>31</sup>.

Równość ludzi aż do rewolucji francuskiej w zasadzie nie była znana, choć dzięki chrześcijaństwu nie kwestionowano przynależności wszystkich ludzi do tego samego rodzaju ludzkiego. Społeczeństwa przedrewolucyjne podział stanowy uważały jednak za rzecz oczywistą, co stanowi – jak twierdzą religioznawcy – refleks po trójpodziale indoeuropejskich bogów na bóstwa magii (stan duchowny), wojny (stan rycerski) i urodzaju (stan chłopski)<sup>32</sup>.

### 3. Funkcja polityczna praw człowieka

Funkcja polityczna to derywat poglądu, że polityka może być pojmowana na dwojako:

- a) jako gałąź filozofii, czyli jako wyraz pewnych idei na temat dobrego i sprawiedliwego społeczeństwa, które są odkrywane przez umysł ludzki, zwłaszcza filozoficzny (tzw. klasyczne rozumienie polityki);
- b) jako działalność praktyczna motywowana interesami materialnymi i politycznymi poszczególnych grup społecznych i samych polityków, gdzie celem jest zdobycie i utrzymanie się przy władzy (tzw. nowożytne znaczenie polityki)<sup>33</sup>.

Omawiając problematykę funkcji politycznej, zainteresowani jesteśmy tym drugim znaczeniem, gdzie ideom politycznym przypisuje się *funkcję* legitymizacji interesów grup społecznych i stronnictw politycznych<sup>34</sup>.

31 J. Gajda, *Sofści*, Warszawa 1989, s. 152–153, 168.

32 G. Dumézil, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1959; *idem*, *Les Dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris 1959; *idem*, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968.

33 J. Freund, *L'essence du politique*, Paris 1986, s. 146 i n.; L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, [w:] *idem*, *Sokratejskie pytania*, Warszawa 1998, s. 78 i n.

34 R. Skarżyński, *Wróg i sojusznik. Studium struktury myśli politycznej*, Studium Nauk Politycznych, 1990, nr 1–3.

W literaturze przedmiotu wymienia się cztery główne funkcje uchwalenia w 1948 roku Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: napiętnowanie zbrodni nazistowskich, możliwość delegitymizacji systemu politycznego przeciwnika, pretekst do ingerencji w sprawy wewnętrzne słabszych państw, wyrażenie interesów grup roszczeniowych wobec państwa<sup>35</sup>.

Polityczną funkcję praw człowieka<sup>36</sup> i praw obywatelskich w konstytucjonalizmie przedstawił Carl Schmitt w *Nauce o konstytucji (Verfassungslehre, 1928)*. W jego opinii prawa te stanowią wyraz grupowych i partykularnych interesów wzbogaconego nowożytnego mieszczaństwa, którego ideałem ustrojowo-politycznym jest państwo prawa (*Rechtsstaat*), oparte na liberalnej konstytucji, stanowiącej „zamknięty system norm (...) przeciwko państwu”<sup>37</sup>. W wizji tej państwo nie wyznacza celów politycznych, lecz realizuje cele społeczeństwa pojmowanego jako suma jednostek. Liberalną koncepcję uprawnień Schmitt podsumowuje następująco: „Znaczeniem i celem jej *logos* nie jest siła i błysk państwa, nie *gloire* w znaczeniu Monteskiusza, lecz *liberté*, opieka mieszczan przed mieszaniami się państwa (...) Państwo prawa (*Rechtsstaat*) oznacza przeciwieństwo państwa silnego (*Machtstaat*) – przeciwieństwo między *liberté du citoyen* a *gloire de l'État*”<sup>38</sup>. Państwo liberalne to forma supremacji praw obywatelskich wobec tradycyjnej idei suwerenności państwa. Społeczeństwu wolno ingerować w państwo (np. poprzez wybory), ale państwu nie wolno ingerować w społeczeństwo i rządzące nim reguły liberalizmu.

To, co dotąd napisaliśmy, pozwala nam łatwo określić polityczną funkcję tego, co dziś określamy mianem I generacji praw człowieka: są one wyrazem materialnych i politycznych interesów wzbogaconego mieszczaństwa, które dusiło się w gorsecie postfeudalnego stanowego i korporacyjnego społeczeństwa, a więc uczyniło jednostkę celem rewolucji politycznej, ekonomicznej i społecznej. Prawa te nie wyrażają interesów *człowieka jako takiego*, ale liberalnego mieszczanina, który zagrożenie swojej własności i wolności widział w państwie, w jego arbitralnych decyzjach i obciążeniach fiskalnych.

35 M. Freeman, *op. cit.*, s. 103.

36 Schmitt w swojej analizie miał na myśli prawa człowieka w pojęciu liberalnym, czyli takim, jakie dziś określamy mianem I generacji tychże praw.

37 C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1993, s. 125.

38 *Ibidem*, s. 126, 130.

W sposób analogiczny można poddać krytyce prawa człowieka II generacji. Ich rozwój przypada na lata powojenne, co łączy się z epoką wyraźnego kryzysu ideologii i ekonomii liberalnej. W wycieńczonej dwoma wojnami światowymi Europie następuje odwrót od wartości, jaką jest wolność indywidualna, na rzecz bezpieczeństwa socjalnego.

Historycy dostrzegają wyraźną przemianę mentalną, jaką była I wojna światowa, w którą weszły narody wierzące w indywidualny sukces i mające ku temu materialne podstawy w postaci prosperujących firm i oszczędności. Czteroletnia wojna spowodowała utratę wielkich zasobów, gdyż rządy potrzebujące środków na wojnę uciekały się do mechanizmów inflacyjnych, aby finansować zbrojenia. Inflacja dosłownie zjadła zamożność Europejczyków. W tej sytuacji zwrócili się oni w kierunku państwa, domagając się od niego zapewnienia bezpieczeństwa socjalnego. Tak jak do tej pory społeczeństwo postrzegało się jako zbiór zamożnych jednostek, gdzie każdy dba o siebie, tak teraz zbiedniała i wygłodniała masa, rozbita przez wojnę, a potem jeszcze kryzys gospodarczy lat 1929–1933, zażądała od państwa ochrony, widząc w nim narzędzie opatrnościowej opieki<sup>39</sup>. Procesy te pogłębiła II wojna światowa i dojście do władzy partii lewicowych w Europie Zachodniej (socjaldemokracja) i Wschodniej (komuniści). Stronnictwa te w zasadniczy sposób różniły się zakresem planowanej przebudowy stosunków społecznych i zastosowanych metod, ale nie negacją tradycyjnego pojęcia własności jako prawa naturalnego. O ile liberalna koncepcja prawnonaturalna odwoływała się do koncepcji stanu natury i opisywała rzekome uprawnienia, jakimi cieszyła się jednostka przed zawarciem państwowotwórczej umowy (najważniejszym z tych uprawnień była nienaruszalność własności prywatnej), o tyle idea socjaldemokratyczna zasadza się na innym fundamencie, wyprowadzając prawa własności z aktu umowy społecznej<sup>40</sup> (a więc powstały one chronologicznie po zawarciu umowy społecznej) i opierając je na filozofii Immanuela Kanta, wedle której człowiek ma przyrodzoną „godność”<sup>41</sup>. Umowa społeczna nie potwierdzała indywidualistycznych praw, ale sama tworzyła takie prawa, nadając im charakter socjalny, kolektywny, o takim

39 J. Bainville, *La Fortune de la France*, Paris 1937, s. 25, 181–182, 305; *idem*, *La France*, t. II, Paris 1946, s. 212, 216.

40 C. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 157–158, 175 i n.; J.F. Segovia, *op. cit.*, s. 44.

41 A. de Benoist, *op. cit.*, s. 47.

charakterze, aby zabezpieczały *godność* każdego członka wspólnoty politycznej. Dlatego to nie równość szans (równość formalna), ale równość materialna stała się ich celem. W związku z tym prawa człowieka zostały oficjalnie redefiniowane w latach 70. wspólnym wysiłkiem socjaldemokratów i komunistów. Dla socjaldemokratów prawa socjalne stanowiły realizację walki z tzw. wykluczeniami społecznymi<sup>42</sup>. Komunistom socjalna koncepcja praw człowieka dawała prawo-człowieczą legitymizację.

Nie trudno wykryć polityczną funkcję II generacji praw człowieka. Tak jak I realizowała interesy mieszczaństwa, tak II odpowiadała interesom biurokracji, lewicowych elit politycznych, a także wszystkich tych, którzy mieli zostać wyzwoleni ze stanu tzw. wykluczenia, gdyż na podstawie tak pojętych praw człowieka można było uzasadnić socjalny model państwa, podwyżkę podatków, rozbudowę aparatu administracyjnego, inżynierię społeczną i przepływ majątku kosztem jednych warstw społecznych do drugich. Z punktu widzenia tradycyjnego liberalizmu był to projekt utopijny, zaprzeczający naturze człowieka i jej wolnorynkowym prawom<sup>43</sup>.

Prawa socjalne, społeczne i kulturalne, narodzone z rewolucji przemysłowych i socjalistycznych, oparte zostały na filozoficznej konstrukcji, w której równość była konieczną przesłanką wolności, a i z czasem *égalité* zdominowało zupełnie *liberté*. Akcentując czynnik ekonomiczny, doktryna tych praw podkreśliła konieczność urzeczywistnienia realnej wolności przez urealnienie równości, gdyż *burżuazyjne* prawa człowieka (osobiste i polityczne) nie uwzględniały, zgodnie z myślą marksistowską, czynnika przemocy ekonomicznej klas posiadających. Stąd też w myśl tej tezy prawa socjalne – prawa pozytywne, wynikły z docenienia potrzeby uzupełnienia praktyk liberalnych o aktywne działanie państwa<sup>44</sup>. Wiązano te prawa

42 A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999, s. 92 i n.

43 L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, Warszawa 2007, s. 2, 57, 125, 242–243, 642. Przyznać jednak trzeba, że neoliberalowie zdecydowanie chętniej krytykują socjalizm z punktu widzenia utylitaryzmu niż refleksji prawnonaturalnej, wierzą bowiem w racjonalność ludzi i możliwość przekonania ich do zasad wolnościowych – zob. Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 133 i n. Inaczej libertarianie, którzy chętnie odwołują się do praw natury przeciwko socjalnie pojętym koncepcjom kontraktualnym (np. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999, s. 217 i n.).

44 S. Holmes, C. Sunstein, *Koszt praw. Dlaczego wolność zależy od podatków*, Warszawa 2003, s. 32.

głównie z środkami materialnymi koniecznymi do przeżycia, ale także np. elementami kulturalnymi pozwalającymi na wartościowe życie<sup>45</sup>.

Niektórzy myśliciele uznają, że socjalne prawa człowieka stworzono po to, aby zanegować to, co było esencją praw liberalnych człowieka. Równocześnie zaś obydwie te koncepcje mają status *naturalnych, odwiecznych, wrodzonych*. Mamy więc dwa konkurencyjne prawne absoluty; dwa wzajemnie się wykluczające poglądy (choć nauka prawa uczyniła wiele, by dowieść braku sprzeczności między tymi koncepcjami), gdzie każdy pełni funkcję służebną wobec ideologii rządzącej grupy politycznej. Z tego powodu nie brak autorów, którzy odrzucają prawa człowieka inne niż liberalne, widząc w nich zasady „kontrowersyjne”<sup>46</sup>.

*Nowe prawa* wykraczają poza schemat „prawa liberalne – prawa socjalne”. Tzw. prawa zbiorowe powstały, jak to trafnie wyraził Cezary Mik, z „melanżu rozterek i pragnień”<sup>47</sup>. Stanowiły niejednokrotnie ideologiczny oręż państw „rozwijających się”, przez pewien okres także np. państw bloku wschodniego. Podstawy tych praw są niejasne; wątpliwości potęguje fakt, że są w praktyce niemożliwe do egzekwowania na drodze sądowej. Czytać je można w zasadzie jako zasady polityki państwa czy nawet społeczności międzynarodowej. Nie istnieje jedna koncepcja tych praw, np. możemy je potraktować nie jako prawa kolektywu, lecz jako prawa jednostek, których realizacja możliwa jest w ramach szerszej całości. Prawa III generacji wykazują znaczną ewolucyjność i dynamikę wewnętrzną – nie mówi się już tylko o prawie do pokoju, środowiska, rozwoju, ale do wspólnego dziedzictwa ludzkości, rozbrojenia, pomocy, tożsamości kulturalnej, komunikowania się<sup>48</sup>.

45 Por. L. Dziewięcka-Bokun, *O znaczeniu obywatelskich praw socjalnych dla rozwoju demokracji*, [w:] A. Florczak, B. Bolechów (red.), *Prawa i wolności I i II generacji*, Toruń 2007, s. 325.

46 J. Waldron, *Prawa*, [w:] R.E. Goodin, P. Petit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 735 i n.; R. Nisbet, *Przesady*, Warszawa 1998, s. 247–248.

47 C. Mik, *Zbiorowe prawa człowieka: analiza krytyczna*, Toruń 1992, s. 63.

48 Powstanie III generacji praw człowieka, opartej na niejasnych kryteriach i podstawach aksjologicznych, w zasadzie niemożliwych do wyegzekwowania, zmusza do zastanowienia się nad kwestią granic przyrastania praw człowieka i czynnikami wyznaczającymi te granice. Do refleksji nad rozumieniem, granicami praw człowieka i ich mnożeniem zmuszał także wyrok Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu w sprawie zakazu tzw. parady równości w Warszawie w 2005 r. Trybunał uznał, że władze municipalne Warszawy złamały zagwarantowane w art. 11 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka prawo do zgromadzeń i pokojowego wyrażania poglądów, a także

Ustawiczne pojawianie się kolejnych generacji praw człowieka nakazuje podchodzić z coraz większym sceptycyzmem do całej tej koncepcji jako wyrazu interesów abstrakcyjnego *człowieka*. Aż nazbyt wyraźnie widać, że kolejne generacje pełnią funkcje polityczne, służąc zabezpieczeniu interesów niektórych grup społecznych oraz politycznych i uwiarygodnieniu ich politycznych ideologii oraz światopoglądów<sup>49</sup>. Prawa człowieka w wersji już obowiązującej zabezpieczają interesy tych grup społecznych, które aktualnie rządzą lub posiadają tzw. władzę kulturową<sup>50</sup>, narzucając dyskursowi politycznemu swoje tematy i wartościowania.

## 4. Główne linie krytyki praw człowieka

Krytyków *ideologii* praw człowieka dzielimy na dwie podgrupy. Po pierwsze są to ci, którzy odrzucają już samą ideę, że człowiek z natury posiada określone prawa z samej racji, że jest człowiekiem. Są to więc nie tyle krytycy, ile przeciwnicy samej idei praw człowieka. Nazwalimy ich mianem *krytyków substancjalnych*, czyli tych, którzy podważają samą *substancję* idei prawo-człowieczej. Po drugie, do kategorii krytyków należy zaliczyć także tych, którzy nie protestują przeciwko idei praw człowieka jako takiej, gdyż uważają, że ludzie rzeczywiście rodzą się z przyrodzonymi prawami, a mimo to krytykują pewien model ideologii praw człowieka, akceptując jedynie wybrane prawa (uprawnienia). Nie są to więc przeciwnicy samej idei, ale krytycy konkretnej jej realizacji. Nie jest to więc krytyka *substancjalna*, ale *akcydentalna*, wynikała z braku zgody co do zasad ideologicznego dyskursu. W praktyce chodzi tu przede wszystkim o spory między zwolennikami poszczególnych generacji praw człowieka.

### 4.1 Substancjalne krytyki praw człowieka

Do najważniejszych linii krytyki substancjalnej praw człowieka zaliczyć możemy: 1) tradycyjną naukę społeczną Kościoła katolickiego; 2) kon-

---

zakaz wszelkiej dyskryminacji (art. 14) i prawo do skutecznego środka odwoławczego (art. 13). Por. M. Domagalski, *Zakaz parady równości Trybunał w Strasburgu uznał za nielegalny*, Rzeczpospolita, z 4 maja 2007 r.

49 C.I. Massini, *Derechos humanos y consenso*, Verbo, 1988, nr 257–258.

50 A. Gramsci, *Wybór pism*, [w:] P. Śpiewak, *Gramsci*, Warszawa 1977, s. 232–233.

serwatyzm; 3) marksizm-leninizm; 4) faszyzm i narodowy socjalizm. Krytycy ci reprezentują w sumie dwie przeciwstawne wizje świata: tradycyjalistyczną, krytykującą prawa człowieka jako ideologię społeczeństwa masowego (tradycyjne nauczanie Kościoła, konserwatyzm), oraz radykalnie nowoczesną, ale nieliberalną wizję społeczeństwa masowego (komunizm, faszyzm, nazizm).

#### 4.1.1 Tradycyjna nauka Kościoła katolickiego

Przez *tradycyjną naukę* rozumiemy tu nauczanie Kościoła od zamierchłej przeszłości do końca pontyfikatu Piusa XII (1958), czyli doktrynę zachowującą ciągłość i spójność Tradycji. Wraz ze wstąpieniem na tron papieski Jana XXIII i reformami Soboru Watykańskiego II (1962–1965) tradycyjne nauczanie Kościoła uległo całkowitej dezintegracji i zostało zastąpione właściwie nową nauką. Pośród licznych rewolucyjnych zmian to nowe nauczanie m.in. nie krytykowało już samej koncepcji praw człowieka, a jedynie jej rozumienie (dlatego zostanie omówione przy okazji krytyk akcydentalnych).

Od powstania koncepcji praw człowieka pod koniec XVIII stulecia krytyczne stanowisko Urzędu Nauczycielskiego wobec tej ideologii – a szczególnie zasady tolerancji religijnej – nie budziło kontrowersji. Na wieść o uchwaleniu przez ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka rzymski *Osservatore Romano* (15 października 1948 roku) pisał z przekąsem: „To już nie Bóg, ale człowiek ogłosił ludziom, że są wolni i równi, wyposażeni w świadomość i inteligencję, i że mogą uważać się za braci. To ludzie nadali sobie prawa, które tak samo arbitralnie mogą sobie odebrać”<sup>51</sup>. Jeszcze w 1953 roku Pius XII odrzuca ideę tolerancji religijnej jako uniwersalnego prawa człowieka, uznając, że kwestie tego typu wynikają z prawa krajowego<sup>52</sup>.

W związku z zanikiem dyskursu prawo-człowieczego w XIX wieku, prawa te *expressis verbis* nie pojawiają się w dokumentach papieskich, choć krytykowane są rozmaite idee, które współcześnie stanowią ich zawartość. Elementów takich dopatrzeć można się m.in. w *Mirari vos* (1832) Grzegorza XVI, gdzie potępiono zasadę wolności religijnej, sumienia i duku<sup>53</sup>. Przeciwno ideom stanowiącym dziś istotę praw człowieka wypowiadał się wielokrotnie *Syllabus* Piusa IX (1864), gdzie

51 Cyt. za: J. Madiran, *Les droits de l'homme*, Maule 1995, s. 38.

52 Pius XII, *Ci riesce*, Warszawa 2004, s. 9.

53 Grzegorz XVI, *Mirari vos*, Warszawa 2003, 13 i n.



potępione zostały m.in. zasady wolności religijnej, a przede wszystkim racjonalistyczne fundamenty liberalnych koncepcji wolnościowych<sup>54</sup>.

Spór między koncepcją praw człowieka a Kościołem katolickim dotyczy więc nie istnienia praw wyższych niż prawo stanowione, ale ich rozumienia. Przy tym jest to spór znacznie poważniejszy niżli spór o interpretację charakteryzujący krytyki *akcydentalne* – jest to zupełnie przeciwstawna koncepcja, zarówno pod względem źródeł filozoficznych, jak i ich praktycznych implikacji.

Należy stwierdzić, że zasadniczy spór między dyskursem prawo-człowieczym a tradycyjnym katolicyzmem tkwi w określeniu podmiotu prawa. Dla ideologii praw człowieka jest nim człowiek i dlatego eksponuje ona jego prawa; dla katolicyzmu jest to Bóg, z czego dla człowieka wynika obowiązek oddawania Mu hołdu.

Logika praw człowieka zakłada, że punktem wyjściowym refleksji jest samotny człowiek (jak w stanie natury w myśli nowożytnej), który z racji tego, że jest człowiekiem, posiada sprecyzowany katalog naturalnych uprawnień. Milcząco zakłada się więc, że jest istotą dobrą i racjonalną, która dobrowolnie tworzy społeczeństwo, aby uzyskać instytucjonalne gwarancje swoich uprawnień, gdzie podejmuje się decyzje polityczne co do działań wspólnoty, ale nie co do przyrodzonych uprawnień. Celem życia ludzkiego jest tedy wolność, która stanowi drogę do jednostkowego szczęścia. Nauka Kościoła wszystko to widzi inaczej. Człowiek otrzymał od Boga dar życia, ale dziedzicznie obciążony jest grzechem pierworodnym. Grzech ten powoduje, że rozum ludzki trwale został skażony defektem i dlatego człowiek ulega namiętnościom, wskutek czego bardzo często wybiera zło jako łatwiejszy i przyjemniejszy model życia. Człowiek powinien jednak – wbrew namiętnościom – kierować się rozumem i wybrać dobro. Istotą wolności jest więc umiejętność samoograniczenia wolnej woli i wybór dobra, które nie zawsze jest przyjemne i łatwe. Brak wolności wyboru, odrzucenie alternatyw, samozdeterminowanie się ku dobru oznacza osiągnięcie wolności wyższego typu, gdzie człowiek podporządkowuje się Bogu i jego prawom<sup>55</sup>. O ile więc koncepcja praw człowieka akcentuje swobodę wyboru jakiegokolwiek z opcji, o tyle ka-

54 Pius IX, *Syllabus*, propozycje 3 i n.

55 A. Roussel, *Libéralisme et Catholicisme*, Paris 1926, s. 12–13; M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, Warszawa 2002, s. 21 i n.; M. Lefebvre, *Przeciw herezjom. Komentarz do dokumentów Magisterium Kościoła katolickiego*, Warszawa 2002, s. 146 i n.

tolickie prawo naturalne wolnością nazywa podporządkowanie się woli Boga i samowyrzeczenie swobody wyboru.

#### 4.1.2 Konserwatyzm

W myśli konserwatywnej krytyka praw człowieka zawsze zajmowała poczesne miejsce, gdyż ten nurt filozofii politycznej wyrastał ze sprzeciwu wobec rewolucji 1789 roku, która ogłosiła Deklarację Praw Człowieka i Obywatela. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że chyba więcej się o tej Deklaracji pisze we współczesnej refleksji konserwatywnej niż pod koniec XVIII wieku, co potwierdza raz jeszcze przypuszczenie, że nie był to w 1789 roku dokument takiej rangi, jaką mu się dziś przypisuje<sup>56</sup>.

Konserwatyzm uznaje, że prawa jednostki są zawsze wtórne i wynikają z jej miejsca w hierarchii społecznej. Konserwatyzm odrzuca podstawowy dogmat, na którym zbudowano prawa człowieka, tj. przyrodzoną równość ludzi. Ten nurt filozofii politycznej kontestuje nie tylko równość, ale i demokrację, powszechne prawo wyborcze, wolność religijną i równoprawność wszystkich światopoglądów. Odrzuca emancypację kobiet, małżeństwa homoseksualne. Jest więc antytezą wszystkich generacji rozwojowych praw człowieka.

Konserwatywna filozofia polityczna podnosi krytykę praw człowieka z pozycji religijno-metafizycznych i historycznych. Zwykle te dwie linie krytyki łączą się z dwoma nurtami refleksji konserwatywnej. Prąd religijno-metafizyczny podnosi tzw. tradycjonalizm, a krytykę z pozycji historycznych tzw. konserwatyzm ewolucyjny. Poglądy tradycjonalistów bardzo silnie inspirowane są przez nauczanie Kościoła, czasem wręcz utożsamiane są z nauczaniem katolickim, gdzie rolę refleksji politycznej byłoby tylko dostosowanie ogólnego nauczania Kościoła do konkretnych warunków czasu i miejsca<sup>57</sup>. Wynika to z przekonania, że świat tradycyjny wyrażał wolę Opatrzności odnośnie do stosunków politycznych i społecznych, czyli „suwerenność Boga”<sup>58</sup>.

56 Miarą nieistnienia tej koncepcji w XIX wieku jest fakt, że w swojej słynnej wielotomowej „Historii rewolucji” (*Histoire de la révolution*, 1847) Jules Michelet ledwo wspomina o uchwaleniu Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Dla tego wielkiego historyka – którego spojrzenie na Rewolucję stało się wiodące dla nauki francuskiej na wiele dziesięcioleci – jedynym prawem wiecznym i uniwersalnym było prawo narodów do wolności, pojętej jako sprawowanie suwerennej władzy w demokratycznych procedurach – J. Michelet, *Histoire de révolution*, t. I, Paris 1888, s. 214.

57 Np. F. Romig, *Die Rechte der Nation*, Graz–Stuttgart 2002, s. 38 i n.

58 F. de La Mennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. IV, Paris 1825, s. 439.

Człowiek został stworzony przez Boga, który dał mu naturę, czyli cechy psychologiczne skłaniające go do funkcjonowania w tej, a nie innej metodzie życia zbiorowego. A więc naturą człowieka jest jego społeczny charakter. Grzech pierworodny – eksponowany w tym nurcie myśli politycznej<sup>59</sup> – determinuje ludzi do życia we wspólnocie respektującej Boże przykazania pod czujnym okiem autorytetu królewskiego i papieskiego oraz niższych autorytetów o hierarchicznym charakterze.

Patrząc z takiej perspektywy, prawa człowieka wydawać się muszą błędną koncepcją, której celem jest kompletna dezintegracja tradycyjnego, wspólnotowego, hierarchicznego i katolickiego porządku, w imię praw jednostki zostaje on bowiem zanegowany. Skazanej grzechem pierworodnym jednostce nadaje się same prawa, które emancypują ją od tradycji, obyczaju, religii (*libre examen*). W imię praw teje jednostki dokonuje się destrukcji hierarchicznego społeczeństwa, czyniąc wszystkich ludzi wolnymi i równymi prawnie. Społeczeństwo z uporządkowanego tradycyjnego kosmosu zostaje przemienione w liberalny kontraktualny byt, gdzie podmiotem wszystkich uprawnień jest jednostka ludzka, wyzbyta wszelkich koniecznych więzi społecznych. Prawa człowieka są więc niczym innym, jak tylko ideologią buntu. Jest to nie tylko bunt przeciwko porządkowi społecznemu, ale przede wszystkim przeciwko woli Boga.

#### 4.1.3 Totalitaryzm

Komunizm, faszyzm i narodowy socjalizm mają charakter totalitarny i różnią się sloganami ideologicznymi, ale nie postulowaną wizją państwa i społeczeństwa. Faszyzm i nazizm w zasadzie nigdy nie wypowiedziały się w kwestii praw człowieka, gdyż ideę tę ONZ przywróciła w 1948 roku, jako reakcję właśnie na zbrodnie nazistowskie, choć faszyzm chętnie wypowiadał się przeciwko tradycji emancypacyjnej roku 1789, a więc (pośrednio) i przeciwko prawom człowieka<sup>60</sup>.

59 Np. N. O'Sullivan, *Conservatism*, London 1956, s. 10–11; A. Quinton, *The Politics of Imperfection. The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott*, London 1978, s. 11 i n.; K. Lenk, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt 1989, s. 14–15; R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 14–15.

60 Np. F. Wichtl, *Weltreimaurerei, Weltrevolution, Weltrepublik. Eine Untersuchung über Ursprung Verlauf und Fortsetzung des Weltkrieges und über das Wirken des Freimaurerbundes in der Gegenwart*, München–Berlin 1943, s. 195 i n.

Faszyzm i nazizm zgodnie kwestionowały prawa obywatelskie wynikające z ustawodawstwa prawnonaturalnego, a nawet z prawa krajowego<sup>61</sup>, przychylając się do koncepcji państwa jako *permanentnego stanu wyjątkowego*. Dopiero komunizm zetknął się bezpośrednio z prawami człowieka w okresie powojennym, a zwłaszcza w okresie prezydentury Ronalda Reagana, który głosił je przeciwko ZSRR<sup>62</sup>. Komunizm odrzucał koncepcję praw człowieka w ujęciu zachodnim. Operował jedynie pojęciem *praw obywatelskich*, wynikłych z prawa stanowionego przez państwo<sup>63</sup>, podkreślając wyższość praw socjalnych nad indywidualnymi wolnościami<sup>64</sup>.

Istotą totalitaryzmu jest radykalna atomizacja stosunków społecznych, a następnie poddanie wolnych („wymancypowanych”) jednostek całkowitej kontroli państwa. Ten pierwszy postulat wynika z tradycji liberalnej. Jednak o ile liberalizm zadawała się stworzeniem społeczeństwa masowego złożonego z jednostek–atomów, gdzie panuje wolność ekonomiczna i światopoglądowa, o tyle totalitaryzm traktuje to jako etap przejściowy, „epokę rozpadu”, a jednostki–atomy widzi jako budulec nowego wszechogarniającego systemu, gdzie wszystko będzie kontrolowane, monitorowane i inwigilowane przez strukturę państwową.

Z powyższych rozważań wynika, że wedle totalitaryzmu państwo jest jedynym źródłem prawa i bardzo ograniczonych swobód. Państwo reprezentuje sobą wyższą parareligijną substancję etyczną<sup>65</sup>, w porównaniu z którą jednostka jest zupełnie bezbronna.

Totalitarna koncepcja państwa zaprzecza prawom człowieka nie tylko ze względu na swój opresyjny charakter, ale także dlatego, że przeciwstawia się koncepcji jednolitości rodzaju ludzkiego – tworzona jest przeciwieństwo przeciwko wrogom klasowym i/lub rasowym.

Opierając się na marksistowskiej koncepcji *bazy* i *nadbudowy*, leninizm głosi, że poglądy jednostek są całkowicie zdeterminowane przez ich pochodzenie klasowe. Początkowo wyłamywać się z tego determinizmu mieli

61 W. Kozub-Ciembroniewicz, *Doktryny włoskiego faszyzmu i antyfaszyzmu w latach 1922–1939*, Kraków 1992, s. 72.

62 R. Reagan, *Moja wizja Ameryki*, Warszawa 2004, s. 186, 233.

63 Z. Kędzia, *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*, Wrocław 1980, s. 9.

64 K. Działocha, A. Pułła (red.), *Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej w świetle badań nauki prawa konstytucyjnego. Materiały konferencji, Gdańsk, 7–9 marca 1997 r.*, Gdańsk 1998, s. 34.

65 G. Gentile, *Origini e dottrina del fascismo*, Roma 1934, s. 43, 53

móc jednak intelektualści, którzy poznawszy heglowsko-marksistowską gnozę, mieli być zdolni do przyjęcia obiektywnego światopoglądu materializmu historycznego i dlatego to oni tworzyli kadrową partię rewolucyjną *nowego typu*<sup>66</sup>. Ale nawet spory frakcyjne w partii komunistycznej wynikać miały z pochodzenia klasowego oponentów<sup>67</sup>. Całkowity determinizm, wynikający z pochodzenia klasowego, uniemożliwiał *nawrócenie* wrogów klasowych. Traktowano ich jako wrogów człowieczeństwa i eksterminowano. Burżuazja i proletariat *de facto* stanowiły dwie odrębne rasy ludzkie, inaczej myślące, gdyż wychowane w innych warunkach materialnych.

W odróżnieniu od faszyzmu włoskiego, którego uniwersalizm byłby do pogodzenia z jakąś formą praw człowieka (gdyby nie wszechpotęgą państwa), nazizm oparty został na zradykalizowanej koncepcji rasowej, która odrzucała jedność rodzaju ludzkiego na korzyść dyferencjacji ras ludzkich, choć trzeba tu zwrócić uwagę, że sami rasiści niejednokrotnie nie brali na serio różnic w budowie morfologicznej, co dziś chyba nadmiernie się podkreśla, trywializując te koncepcje. Traktowali teorię ras jako mit polityczny, który nie posiada uzasadnienia naukowego, ale sentymentalne, wyobrazeniowe, uzasadniające nierówność ludzi; niższość i wyższość była raczej kwestią kultury niż kształtu czaszki<sup>68</sup>. Alfred Rosenberg nie ukrywał, że w rasizmie nazistowskim chodziło o stworzenie mitu rasowego, który pozwoli przeciwstawić się komunistycznej propagandzie klasowej<sup>69</sup>. A jednak uznanie ras za wyróżnik ludzi zaprzeczało jakiegokolwiek możliwości dyskusji z narracją prawo-człowieczą. Świadczą o tym „ustawy norymberskie” (1935), które starannie charakteryzowały kto jest człowiekiem–obywatelem, a kto jest Żydem i Cyganem, a więc nie ma cech ludzkich, stanowiąc „antyrasę” (*Gegenrasse*)<sup>70</sup>.

66 W. Lenin, *Co robić? Palące zagadnienia naszego ruchu*, [w:] *idem, Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949, s. 286.

67 L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 727–728, 777–778.

68 Np. J. Evola, *Grundrisse der faschistischen Rassenlehre*, Berlin b.r.w. [1941?], s. 13, 22, 29, 33–34, 116 i n.; E. Kriek, *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig 1933, s. 27. Warto zwrócić uwagę, że w liczącej prawie 1400 stron pracy H.S. Chamberlaina opis czaszek zajmuje tylko kilkadziesiąt stron (*La Genèse du XIXme siècle [Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts]*, t. I, Paris 1913, s. 662 i n.).

69 A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1938, s. 14–15, 214–216. Zwięzłe omówienie problemu zob.: C. Lutz, *Rosenberg Alfred, 1893–1946, Le mythe du XXe siècle*, [w:] J.-J. Chevalier (ed.), *Les grandes oeuvres politiques*, Paris 1948, s. 886 i n.

70 *Die Nürnberger Gesetze vom 15. September 1935*, www.dhm.de.

## 4.2 Akcydentalne krytyki praw człowieka

Pod pojęciem *akcydentalnych krytyk praw człowieka* rozumiemy te nurty (doktryny) polityczno-prawne, które akceptują koncepcję praw człowieka jako taką, a jedynie sprzeciwiają się którejś z jej generacji (a nawet podgrup konkretnej generacji), widząc w niej *wynaturzenie* tej właściwej koncepcji.

Nie ma więc pośród akcydentalnych przeciwników praw człowieka wrogów tej idei jako takiej, tzn. krytyka ta nie neguje istnienia pewnej kategorii praw właściwych jednostkom ludzkim przez sam fakt ich człowieczeństwa, a jedynie jest kontestacją konkretnego kształtu niektórych praw lub niektórych grup praw jako takich.

Względem poszczególnych generacji praw człowieka przeciwnikami akcydentalnymi będą następujące nurty (doktryny) polityczno-prawne:

### 4.2.1 Socjaldemokratyzm

Przedstawiciele tego nurtu stoją na gruncie socjalnej ideologii praw człowieka. Równość wobec prawa jest dla nich niewystarczająca, ponieważ nie znosi praktycznej nierówności pomiędzy ludźmi, zupełnie ignoruje fakt *przemocy ekonomicznej*, różnic faktycznych szans między ludźmi, niesprawiedliwości systemu rynkowego, który warunkuje indywidualną koncepcję praw człowieka.

Doktryna socjaldemokratyczna powstała na gruncie akceptacji zasad państwa socjalnego (*welfare state*) i liberalnej demokracji. Traktowała demokrację jako wartość zabezpieczającą: pozytywnie, jako element służący przewyżczeniu istotnych sytuacji związanych z walką klasową, oraz negatywnie, jako obronę przed walką klasową<sup>71</sup>. Wywodzi się z nauk reformizmu – teorii ewolucyjnego, stopniowego przekształcania kapitalizmu w socjalizm. Koncepcja ta stoi w opozycji do marksistowskiej metody znoszenia stosunków kapitalistycznych.

Doktryna praw człowieka demokratycznego socjalizmu wynika z kompromisu zawartego z *kapitałem*. Masom robotniczym zapewniono prawa wyborcze, demokratyzację stosunków społecznych, stworzenie systemów bezpieczeństwa socjalnego, pod warunkiem akceptacji systemu rynkowego i demokratycznego, w szczególności odrzucenia przemocy jako elementu praktyki politycznej. Robotnicy wreszcie zapewnili

---

71 L. Łukaszyk, *Socjaldemokracja współczesna a państwo*, Warszawa 1985, s. 36 i n.

sobie prawo zrzeszania się w związki zawodowe i skutecznego artykułowania swoich interesów. Wolności nie definiowano już poprzez prawa polityczne i poprzez możliwość korzystania z własności, lecz poprzez zapewnienie o pomocy materialnej państwa, przez bezpieczeństwo, a także i względną równość.

Uznano, że niewiele jest warta abstrakcyjna wolność i *burżuazyjne* prawa z nią wiązane, bez zapewnienia pewnego poziomu egzystencji materialno-duchowej. Czy socjaldemokraci poddali krytyce *prawa burżuazyjne*? Nie, zanegowali te prawa istniejące samodzielnie, bez dopełnienia prawami socjalnymi. Tradycyjne (liberalne) prawa człowieka w sumie zostały zachowane, ale w opinii socjalnych demokratów znaczyły niewiele bez uzupełnienia o nową kategorię praw, co znów musiało oznaczać relatywizację *świętego* prawa własności. Prawdziwa wolność miała zostać osiągnięta przez udostępnienie edukacji, zabezpieczenia społecznego, ochrony zdrowia, *sprawiedliwszego* podziału dochodów w społeczeństwie, pełnego zatrudnienia. Oznaczało to konieczność częściowego zanegowania jednego, choć podstawowego, liberalnego prawa człowieka: własności prywatnej. Znika ono z konwencji ONZ po 1966 roku<sup>72</sup> (nie przypadkiem jest to okres dominacji politycznej partii socjaldemokratycznych). Rozpoznać możemy w tym podejściu materializm marksistowski w nowym wydaniu, który miał zdeterminować kształt nowych praw. Katalog praw człowieka ustalony w trakcie rewolucji burżuazyjnych był katalogiem *właścicieli* (klas posiadających), krzywdzącym interesy klas wyzyskiwanych. Socjaldemokracja nie tyle go przekreśliła *en bloc*, ile postulowała jego rozszerzenie (np. nadając prawom wyborczym możliwie szeroki zasięg, podważając absolutyzację prawa własności), uzupełniając o nowe prawa motywowane materializmem.

#### 4.2.2 Posoborowa nauka społeczna Kościoła

Wskazuje na wspólnotowy charakter człowieka. W kwestiach społecznych jest to opinia zbliżona do socjaldemokracji, ale dochodzi do tego potępienie liberalnego indywidualizmu w kwestiach światopoglądowych. Czasami można spotkać pogląd, że Kościół posoborowy nie zaakceptował nigdy koncepcji praw człowieka, a jedynie używa tego dyskursu politycznego – aby być zrozumiałym we współczesnym świecie – wstawiając

72 M. Freeman, *op. cit.*, s. 58.

pod pojęcia *praw człowieka* tradycyjne, katolickie treści<sup>73</sup>. Opinię tę traktujemy jako próbę ratowania jedności nauczania Kościoła przed- i posoborowego; próbę podjętą przez *zatoskanych katolików*, ale lektura takich dokumentów, jak konstytucja soborowa *Gaudium et spes*, czy encykliki Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II, nie wydaje się pozwalać na taką interpretację<sup>74</sup>. Również odrzucamy osąd Hansa Künga, który dowodził, iż obrona praw człowieka przez Kościół jest „nieszczera”<sup>75</sup>.

Konieczność zmiany doktryny Kościoła znajdujemy już u myślicieli katolickich w okresie międzywojennym np. u Jacquesa Maritaina<sup>76</sup>. Sobór Watykański II (1962–1965) stanowił rewolucję w nauczaniu społecznym Kościoła. Poglądu tego nie neguje dziś w zasadzie nikt i do powszechnego użycia wszedł termin *rewolucja soborowa*, którym posługują się zarówno zwolennicy, jak i krytycy Soboru. Zasadniczą ideą Soboru było odejście od koncepcji Kościoła wojującego<sup>77</sup> i bezkompromisowo walczącego o ustanowienie prymatu prawdy w społeczeństwie oraz jej instytucjonalizacji za pomocą form polityczno-prawnych<sup>78</sup>.

Sobór zrywał z tą wizją świata religijno-politycznego, ulegając modernistycznej tezie Jacquesa Maritaina, iż nauczanie społeczne papieży XIX wieku zdezaktualizowało się lub, jak ujmował to Henri de Lubac, dogmat ma charakter „społeczny”, czyli ma wymiar historyczny i zmienia się wraz ze społecznym światopoglądem<sup>79</sup>.

Wedle tego, co głosili niektórzy teologowie, Chrystus był demokratą i twórcą koncepcji praw człowieka; bronił ludzi przed oficjalną doktryną narzucaną przez apodyktyczne państwo<sup>80</sup>. Modernizm wprost głosi zasadę, że najpierw jest się człowiekiem, a potem dopiero katolikiem, a więc prawa człowieka mają pierwszeństwo przed zasadami katolickimi<sup>81</sup>.

73 D. Castellano, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la “modernidad”*, Madrid 2004, s. 100 i n.

74 M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, Kraków 1972, s. 25, 105–06, 219; E.-W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, Kraków 1994, s. 60, 70–71.

75 Por. W. Mercik, *Bez płaszcza z gronostajów. Kościół a państwo i prawa człowieka (szkice historyczne i polemiczne)*, Kraków 1988, s. 261.

76 J. Maritain, *Humanizm integralny*, Warszawa 1981.

77 J. Madiran, *Le concile en question*, Grez-en-Bouère 1985, s. 11.

78 V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, Kraków 2000, s. 248.

79 H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1961, s. 132.

80 J. Maritain, *op. cit.*, s. 66; V. Possenti, *op. cit.*, s. 194–196, 203.

81 H. de Lubac, *op. cit.*, s. 17.



Nauczanie soborowe nie uznaje człowieka za istotę niezwykle głęboko skażoną grzechem, która jest niezdolna dojść samodzielnie do prawdy, co było fundamentem tradycyjnego Magisterium, np. *Syllabus*. Przeciwnie, w nauczaniu soborowym człowiek jest zdolny do samodzielnego wyboru prawdy i dobra. Nie jest mu potrzebny system autorytarny, który będzie go wychowywał w prawdzie; wystarczy dać mu wolność, a sam do niej trafi – w tej (katolickiej) lub innej (protestanckiej, pogańskiej, humanistycznej) wersji. Wedle soborowej konstytucji *Lumen gentium* Kościół nie jest już jedynym, wiecznym przedstawicielem i interpretatorem prawdy, a jedynie prawda „trwa” w nim, ale nie tylko w nim, gdyż i w innych religiach. Dlatego też wolność wyznania konstytucja soborowa *Dignitatis humanae* uważa za prawo wynikłe z natury i warunków uznania *godności* człowieka. Człowiek nie jest już – jak w nauczaniu tradycyjnym, począwszy od św. Augustyna – godny, gdy jest katolikiem, lecz stał się godny, gdyż jest człowiekiem, ma duszę. Dlatego, skoro najpierw jest człowiekiem, a dopiero potem i ewentualnie katolikiem, godność przysługuje mu z racji człowieczeństwa, a nie bycia członkiem Kościoła.

Poprzez konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes* Kościół chciał przedstawić całą miłość wobec świata i ludzkości. Zestawienie tegoż dokumentu z Deklaracją z 1948 roku jest bardzo sugestywne, gdyż wskazuje na podobną myśl przewodnią, którą kierowali się redaktorzy<sup>82</sup>. Kościół zaniechał więc walki o Społeczne Panowanie Chrystusa, a skupił się na lansowaniu pewnej wizji *niezbywalnych* i uniwersalnych praw.

Kościół jednak występuje w obecnej rzeczywistości społeczno-politycznej jako obrońca pewnej wizji praw człowieka i podmiot kontestujący kierunek przemian, jaki wyznaczyły nowe doktryny praw człowieka w Europie Zachodniej. Kościół nie przekreśla żadnej z generacji praw człowieka, włącznie z III generacją, aczkolwiek potrafi toczyć zaciekle spory o zakres podmiotowy i niekiedy przedmiotowy określonej grupy praw, stojąc na stanowisku absolutyzacji prawa do życia. Tym samym neguje te nowe prawa, które nie respektują prawa do życia<sup>83</sup>, gdyż prawa te opierają się na innym rozumieniu istoty człowieczeństwa, godności, niezadko są zwykłym manifestem nihilizmu; *vulgo*: oparte na innej

---

82 P. de la Chapelle, *Katolicyzm a prawa człowieka (koncepcja historyczna i teologiczna humanizmu zachodniego)*, Londyn 1973, s. 228.

83 M. Czachorowski, *Europytania. Unia Europejska a prawa człowieka*, Lublin 2003, 99 i n.

podstawie aksjologicznej. Kościół nie zrezygnował całkowicie z tradycji i nie wyrzekł się podstawowych zasad płynących ze stron *Pisma Świętego*. Nadal jest orędownikiem życia i szczególnej misji podstawowej komórki społecznej – rodziny. Kościół katolicki szczególnie akcentuje w dyskursie publicznym prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci jako prawo niezbywalne i warunkujące korzystanie z innych praw, najzupełniej pierwotne. Również postuluje szczególnie mocno prawo do poczęcia w związku kobiety i mężczyzny, zakaz jakiegokolwiek klonowania istot ludzkich, szeroką ochronę małżeństwa, macierzyństwa i rodziny. Katolicka nauka społeczna widzi w tzw. małżeństwach homoseksualnych gwałt zadany naturze i prawom Boga. Wreszcie Kościół bardzo ostro krytykuje postmodernistyczną falę praw, której źródeł ideowych szukamy w rewolucji roku 1968, czyli np. możliwość zawierania przez homoseksualistów związków małżeńskich lub adopcji dzieci<sup>84</sup>.

#### 4.2.3 Myśl polityczna rozmaitych mniejszości

Na przykład myśl mniejszości seksualnych – które wskazują, że zniesienie nierówności prawnych nie rozwiązuje problemów praktycznych. To, że np. homoseksualiści mają teoretycznie równe prawa, jak każdy, już nie wystarcza. Środowiska te żądają nie równouprawnienia, ale akceptacji lub wręcz preferencji („uprzywilejowanie wyrównawcze”) oraz uznania swoich postulatów moralno-rodzinnych za wolności osobiste. Chodzi o likwidację zjawiska tzw. wykluczenia społecznego mniejszości, z jednoczesnym wykluczeniem tych, którzy zostają uznani za przeciwników nowej fali praw człowieka<sup>85</sup>.

#### 4.2.4 Libertarianizm

Kierunek ten zdolny był wypracować koncepcję praw niezbywalnych i przyrodzonych, korzystając z uprzedniego dorobku szkoły praw natury. Płaszczyznę filozoficzną celnie oddają słowa Johna Locke'a: „By właściwie zrozumieć władzę polityczną i wyprowadzić ją z jej źródła, musimy rozważyć stan, w jakim ludzie znajdują się naturalnie, a więc stan zupeł-

<sup>84</sup> Np. por. teologiczną ocenę homoseksualizmu jako takiego i jego społeczne aspekty: T. Ślipko, W. Wierzejski, S. Olejniczak, *Rewolucja homoseksualna. Homoseksualizm w etyce katolickiej, polityce i jego społeczne konsekwencje*, Warszawa 2005, s. 6 i n.

<sup>85</sup> Np. S. Sierakowski, *Dziecięce choroby lewicowości*, [w:] S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, Warszawa 2006, s. 15.

nej wolności w działaniu oraz rozporządzaniu swymi majątkami i osobami, tak jak oni uznają za właściwe, w granicach prawa natury nie pytając nikogo o zezwolenie, bez zależności od woli innego człowieka<sup>86</sup>.

Libertarianizm pozostaje w opozycji do nadmiernego udziału czynnika publicznego, również tego osadzonego na błędnie rozumianych ideach liberalnych. Jak stwierdziła Justyna Miklaszewska, libertarianizm stał się „wewnętrzzną krytyką liberalizmu”<sup>87</sup>. Wynikało to z doświadczeń, gdy państwo rezygnowało z funkcji gwarancyjnych wobec kultury i nauki, a wykazywało nieograniczone ambicje bycia ich animatorem, co szczególnie uwidocznili totalitaryzm jakobiński, a w czasach późniejszych komunistyczny i nazistowski.

Przyrodzone prawa człowieka zakotwiczone zostały w godności człowieka, w jego szczególnych *właściwościach*, ontycznym statusie<sup>88</sup>. Doktryna (ideologia?) libertariańska zasadza się na aksjomacie nieagresji, prawie własności, swobodzie wymiany (umów), wolności od przymusu. Ważnym prawem w myśl poglądów libertariańskich jest prawo do życia. Natura ludzka wymaga stworzenia możliwości, ale tylko możliwości, rozwoju jednostce ludzkiej przez zapewnienie swobody podejmowania działań, wolności ekspresji, słowa. Szczególnym prawem przynależnym jednostce ludzkiej jest prawo własności, jako instytucja petryfikująca ład społeczna, będąca gwarantem rozwoju cywilizacji. Jest to prawo *ku* własności, nie prawo *do* własności, rozumiane jako konieczność zapewnienia własności przez działania określonego podmiotu dominującego – w domyśle państwa. To nie *rząd* – jak przypominał Hans H. Hoppe – był źródłem cywilizacji człowieka i pokoju społecznego, lecz własność prywatna oraz poszanowanie i obrona prawa własności prywatnej, swobody umów i odpowiedzialności osobistej<sup>89</sup>. Sama *cywilizacja rynkowa*, godząca instytucjonalną wolność i porządek, została rozpoznana jako ostateczne i optymalne stadium rozwoju świata zachodniego.

Korelatem praw jednych ludzi jest obowiązek powstrzymania się przed ingerencją w te prawa innych ludzi, innych podmiotów. Indywidualna

<sup>86</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, II, 4.

<sup>87</sup> Cyt. za wstępem do: T. Teluk, *Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*, Warszawa 2006, s. 10.

<sup>88</sup> Myliłby się jednak ten, kto stwierdził, że libertarianizm wypracował jednolitą koncepcję praw naturalnych, jednolity obraz człowieka i postawy wobec świata. Por. R. Legutko, *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994, s. 41 i n.

<sup>89</sup> H.H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego*, Warszawa 2005, s. 42 i n.

plaszczyna filozoficzna kierunku dostrzega wyemancypowaną jednostkę kooperującą dobrowolnie z innymi osobami, stąd też prawa *niezbywalne* mają charakter wybitnie indywidualny. Rola rządu sprowadzać powinna się w pierwszej kolejności do uznania człowieka za cel sam w sobie i przez ten fakt do ochrony praw pojedynczych obywateli wynikających z natury ludzkiej<sup>90</sup>. *Skolektywizowanie praw*, prowadzące również i do hiperinflacji prawa, to wypaczenie, gdyż człowiek, przystępując do grupy, nie traci praw dotychczasowych, nie zyskuje również praw nowych, ponieważ kolektyw nie jest dysponentem takowych praw<sup>91</sup>. W tym stwierdzeniu znajdujemy uniwersalne wskazanie ustrojowe tejże ideologii: kapitalizm jako niekontrolowany i nieregulowany rynek, oparty na ochronie *świętego prawa własności*, wolny od interwencjonizmu władzy państwowej. Oznacza to afirmację państwa minimalnego (ewentualnie brak państwa jako takiego), gdzie kluczową rolę odgrywać będzie legalistyczna zasada sprawiedliwości oparta na zasadach sprawiedliwego nabywania, sprawiedliwego transferu, naprawy niesprawiedliwości<sup>92</sup>.

Libertarianie odrzucają równość szans, rozumianą jako jednakowy dostęp dla *wszystkich* potencjalnie chętnych, ale ostatecznie *niektórych*, do środków zapewniających egzystencję czy rozwój, zapewnioną drogą redystrybucji bogactwa pod przymusem. Sama *bezpłatność*, co oczywiste, możliwa jest tylko i wyłącznie dzięki przerzuceniu kosztów utrzymania niektórych jednostek na całe społeczeństwa, gdyż – jak stwierdził Frédéric Bastiat – *rząd* posiada dwie ręce: jedną do odbierania, drugą do obdarzania, a aktywność tej drugiej jest ściśle związana z efektami aktywności tej pierwszej<sup>93</sup>.

Stąd też szeroko rozumiane prawa socjalne budzą najgłębszy sprzeciw w kręgach libertarianiskich. Robert Nozick pisał o przejmowaniu wyników czyjejś pracy, tj. redystrybucji dóbr, jak o pracy przymusowej<sup>94</sup>. Myliłby się jednak ten, kto stwierdziłby, iż równość nie stanowi pryncypium leseferyzmu. Owszem, równość wobec prawa i w prawach jest istotna, ale równość wobec prawa wyrażająca się w jednakowym traktowaniu przez państwo w sytuacji, gdy istnieją ku temu przesłanki, nie jako po-

90 A. Rand, *Cnota egoizmu*, Warszawa 1989, s. 43.

91 Ibidem, s. 27; por. L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, Kraków 2004, s. 57 i n.

92 R. Nozick, *op. cit.*, s. 182 i n.

93 F. Bastiat, *Government*, [www.bastiat.org](http://www.bastiat.org).

94 R. Nozick, *op. cit.*, s. 206.

lityka *wyrównawcza* państwa stawiająca sobie za cel uniformizację ludzi. Status materialny zależy od własności i od pracy – zrównywanie statusu materialnego, na co zorientowane są w znacznym stopniu prawa socjalne, byłoby nienaturalne.

## 5. Refleksje podsumowujące

Gdyby koncepcja praw człowieka rzeczywiście mogła zostać dowiedziona i legitymizowana przez odwołanie się do obiektywnych cech charakteryzujących naturę ludzką lub przynajmniej uzyskać powszechną akceptację na gruncie filozofii politycznej, wówczas przedstawić się komukolwiek, że jest się ideowym przeciwnikiem (substancjalnym) czy choćby krytykiem (akcydentalnym) praw człowieka, byłoby autentycznie trudno z przyczyn natury logicznej. W propagandzie medialnej przeciwnicy praw człowieka tak są zresztą prezentowani. Jednak siła mediów i sloganów politycznych nie jest zdolna zmienić natury rzeczywistości i definicji prawdy jako *zgodności twierdzenia z rzeczą*. Prawa człowieka w swojej krótkiej historii przeszły przez rozmaite fazy rozwojowe.

Prawa człowieka przyjęła ONZ w 1948 roku na mocy czystej decyzji politycznej Roosevelta i Stalina jako deklarację, która z czasem stała się aktem normatywnym, awansując do pozycji, jaką dawniej miało prawo naturalne, a w Średniowieczu prawo Boże. Jak starliśmy się wykazać, jest to koncepcja polityczna o wątych podstawach filozoficznych. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka to przykład pozytywizmu prawniczego, którego prawa człowieka rzekomo są zaprzeczeniem, gdyż podawane są jako prawa stojące ponad pozytywnym prawodawstwem. A jednak sama ich zmienność przypomina niestałość prawa stanowionego, z tą różnicą, że ich treść nie jest przyjmowana przez każde państwo z osobna, ale jest ustalana w polityczno-ekonomicznym centrum świata (na Zachodzie), a następnie narzucana pozostałym jednostkom politycznym, co w praktyce podważa ich suwerenność<sup>95</sup>.

Prawa człowieka nie mogą pretendować do roli jakiegokolwiek prawdy objawionej czy choćby prawdy obiektywnej, wydedukowanej z natury

---

95 I. Popiuk-Rysińska, *Suwerenność w rozwoju stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1993, s. 181 i n.; S.D. Krasner, *Abiding Sovereignty*, *International Political Science Review*, 2001, nr 3 (22).

rzeczy. To koncepcja historyczna i ufundowana na popularnej w danym okresie wersji ideologii emancypacyjnej<sup>96</sup>. Prawa człowieka są popularne, gdyż są modne, a popularna jest ta ich generacja, którą aktualnie lansuje przekaz medialny. W odróżnieniu od nauki Kościoła nie posiadają *opoki*, na której można by wznieść gmach tego systemu. Są one uwieńczeniem tradycji filozoficznej Oświecenia i niczym więcej.

Porównując teorie moralności i prawa poszczególnych filozofów XVIII wieku, trudno nie zgodzić się z Alasdaiem MacIntyre'm, że projekt ten poniósł całkowitą klęskę: okazało się, że emancypacyjny rozum ludzki, mimo olbrzymiego wysiłku, nie jest zdolny stworzyć jednolitego, powszechnie przyjętego projektu moralnego, etycznego – a w konsekwencji – także dotyczącego naturalnych *uprawnień* jednostki<sup>97</sup>. Ilu filozofów, tyle koncepcji, tyle pojęć racjonalność i – koniec końców – *naturalnych* uprawnień. MacIntyre ma rację, że w tradycji europejskiej mamy do czynienia z wielością dyskursów (arystotelizm–tomizm, tradycja izraelsko-augustiańska, szkocka refleksja moralna, relatywistyczny liberalizm)<sup>98</sup>. Prawa człowieka, mówiąc jedynie o swobodach i odrzucając koncepcję sprawiedliwego i dobrego życia, przynależą do tradycji tegoż relatywistycznego liberalizmu. Dlatego nie mogą trwale ukonstytuować cywilizacji zachodniej, a co dopiero mówić o porządku światowym, gdzie pluralizm dyskursów jest jeszcze większy.

---

## SUMMARY

Paweł Bała, Adam Wielomski

## HUMAN RIGHTS – CRITICAL REFLECTIONS

The Authors of the article argue that the United Nations adopted human rights in 1948 by virtue of a purely political decision as a declaration, which has with time become a legal act raised to the position once held by natural law. The Universal Declaration of Human Rights of 1948 serves as an example of legal positivism,

---

<sup>96</sup> A. d'Ors, *Bien comun y enemigo publico*, Barcelona 2002, s. 38–39; D. Castellano, *op. cit.*, s. 24–25.

<sup>97</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 107.

<sup>98</sup> *Idem*, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007, s. 443, 471.

which stands in alleged opposition to human rights that are considered superior to positive legislation. Currently, there are at least three “generations” of human rights, which trace back to different ideological roots. During the more than sixty-year existence of the human rights system the emphasis among different rights in the category has shifted depending on contemporary needs. As a result, the essence of human rights is variable, much like positive law. In fact, it is determined by the political and economic center of the world (the West), and subsequently imposed on other states. According to the Authors of this article, the concept of human rights lacks universal value, and merely constitutes the crowning achievement of the philosophical tradition of the Enlightenment. Therefore – as argued by the Authors – “human rights” cannot permanently undergird Western civilization, much less the world order itself.

*Translated by Marzena Bąk*

**KEYWORDS:** human rights, Universal Declaration of Human Rights, legal positivism, Enlightenment, Western civilization







ISSN 2080-332X  
ISBN 978-83-927602-9-0