

Realistyczna utopia praw człowieka Jürgena Habermasa

Koncepcja praw człowieka wzbudza wiele kontrowersji i dlatego potrzebuje nie tylko politycznego, ale i filozoficznego uzasadnienia. We współczesnej debacie filozoficznej pojawiło się wiele głosów aprobujących, ale i krytykujących teoretyczne podstawy praw człowieka. Na początku tego tekstu chcę szkiecowo opisać wybrane nurty współczesnej debaty na ten temat, by w głównej części zająć się koncepcją realistycznej utopii praw człowieka Jürgena Habermasa.

Wiek XX to czas wielkich wojen i zbrodni, które jednak doprowadziły do prób prawnego zabezpieczenia praw człowieka. W 1948 r. uchwalono bowiem *Powszechną deklarację praw człowieka*. Jednakże zatwierdzenie tego dokumentu przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych ożywiło dyskusję o teoretycznej podstawie tej koncepcji¹.

W literaturze istnieje bardzo wiele, czasami sprzecznych definicji, czym są prawa człowieka. Według Wiktora Osiatyńskiego

prawa człowieka należą do kategorii praw moralnych. Różnią się jednak pod pewnymi względami od innych praw moralnych. Prawo moralne może być przynależne jednostce z racji jej osiągnięć czy też pozycji w społeczeństwie. Natomiast prawa człowieka są powszechne, przynależne wszystkim ludziom, we wszystkich sytuacjach i niezależnie od pozycji społecznej. Podczas gdy niektóre prawa moralne można nabyć, prawa człowieka są przyrodzone, tzn. przynależne każdej istocie ludzkiej jako takiej: każdy człowiek rodzi się obdarzony tymi prawami. Prawa człowieka są też niezbywalne, co oznacza, że jednostki nie wolno pozbawić tych praw oraz że jednostka nie może sama dobrowolnie praw tych odstąpić, gdy tymczasem inne prawa moralne można samemu dowolnie ograniczać lub zawieszać; jednostka może z nich też dobrowolnie zrezygnować. Wreszcie, podczas gdy akt dochodzenia innych praw moralnych wymaga uzasadnienia, wymóg ten nie dotyczy praw człowieka: przynależne są one jednostce z samego tytułu jej człowieczeństwa. To właśnie prawa człowieka stanowią wystarczające uzasadnienie opartych na nich roszczeń².

Zdając sobie sprawę, że nie ma tutaj miejsca na nawet bardzo pobieżne przedstawienie dziejów krystalizowania się praw człowieka, chcę tylko zaznaczyć, że wyróżnia się trzy generacje tych praw. Pierwsza zawiera się w tzw. „wolności od rządu” i jej początków możemy doszukiwać się już w publikacjach okresu oświecenia. Druga to „wolność przez rząd”. Koncepcja ta obejmuje określone zobowiązania państwa do regulacji rynku i stosunków pracy, która ma chronić pracowników przed wyzyskiem i zapewniać im minimum socjalne. Początku takich zmian możemy doszukiwać się w XIX-wiecznych Prusach pod panowaniem Ottona von Bismarcka³. Natomiast trzecią generację praw człowieka stanowią takie prawa, jak: prawo narodów do samostanowienia, prawo do rozwoju, pokoju, pomocy humanitarnej, czystego środowiska naturalnego i do wspólnego dziedzictwa kulturowego. Prawa te nazywa się czasami „solidarnościowymi”, a ich ukonstytuowanie wiąże się z procesem dekolonizacji w II poł. XX w.⁴

1 M. Freeman, *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Warszawa 2007, s. 71.

2 W. Osiatyński, *Wprowadzenie do pojęcia praw człowieka*, [w:] *Helsińska Fundacja Praw Człowieka. Szkoła Praw Człowieka. Teksty wykładów, z. 1*, Warszawa 1996, s. 14.

3 Tenże, *Prawa człowieka i ich granice*, przeł. S. Kowalski, Kraków 2011, s. 32.

4 K. Przybyszewski, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, Poznań 2010, s. 111.

W debacie o prawach człowieka pojawia się wiele punktów spornych. Badacze nie mogą zgodzić się, czym one są, a także jakie są ich podstawy. Wskazują też na ich sprzeczności wewnętrzne, gdyż z jednej strony prawa człowieka chcą mieć charakter uniwersalny, a z drugiej strony realizowane są przez państwa narodowe.

Wydaje się, że ciekawe rozwiązanie problemu dotyczącego praw człowieka w książce *Prawa człowieka i ich granice* przedstawił cytowany już Osiatyński. Zdaje on sobie sprawę, że konsensus co do filozofii praw człowieka jest praktycznie niemożliwy do osiągnięcia, jednak uważa, że praw człowieka można przestrzegać bez niego. Do tego celu proponuje oddzielenie filozofii praw człowieka od samych praw człowieka. Jak słusznie zauważa, filozofia praw człowieka czyni szereg założeń co do relacji jednostka–państwo oraz natury człowieka, społeczeństwa i państwa, które mogą budzić kontrowersje. Natomiast prawa człowieka wymagają jedynie określonych reguł postępowania, które powinny być przestrzegane przez wszystkich, także tych, którzy nie uznają filozoficznych fundamentów za nimi stojących⁵.

Osiatyński zwraca uwagę, że właśnie taka idea leżała u podstaw jurydyzacji praw człowieka w połowie XX w. W rozumieniu twórców *Powszechnej deklaracji praw człowieka* uniwersalizm oznaczał przede wszystkim jednolite reguły i zasady postępowania, a nie teoretyczne podstawy norm i wartości⁶. Warto zacytować francuskiego filozofa Jacques'a Maritaina, który podczas wystąpienia na II Międzynarodowej Konferencji UNESCO w Mexico City w listopadzie 1947 r. stwierdził:

Skoro UNESCO przyświeca cel praktyczny, porozumienie między członkami tej organizacji jest możliwe do osiągnięcia w sposób spontaniczny, nie na bazie wspólnych poglądów wyprowadzonych na drodze spekulatywnej, ale wspólnych poglądów na sprawy praktyczne, nie wskutek uznania jednolitej koncepcji świata, człowieka i poznania, lecz uznania jednolitego zestawu przekonań na temat działania⁷.

Wydaje się, że słowa te bardzo dobrze oddają rozróżnienie między prawami człowieka i filozofią praw człowieka. Koncepcja taka oznacza, że filozofie mogą być różne, a wspólnota praw człowieka powinna opierać się na wspólnych normach. Przecież „wszystkie kultury potępiają ludobójstwo, zabójstwo, tortury, niewolnictwo oraz, powiedzmy, zaginięcie i strzelanie do demonstrantów”⁸. Dlatego też, zdaniem Osiatyńskiego, powinno się stworzyć jak najszerszą listę reguł minimum, która mogłaby być przestrzegana przez państwa z różnych zakątków świata.

Co ciekawe, uzasadnianie praw człowieka krytykowane jest przez przedstawicieli różnych nurtów filozoficznych. Na przykład Richard Rorty uważa, że nie ma żadnych teoretycznych podstaw uzasadniających prawa człowieka. Najprawdopodobniej wynika to z jego krytycznego, a nawet odrzucającego stosunku wobec metafizyki, którą rozumie jako wszelkie próby odwoływania się do racjonalności. Rorty uważa, że teoria filozoficzna nie powinna być budulcem działalności politycznej. Natomiast jej celem ma być samodoskonalenie. Jego zdaniem prawa człowieka są ekspresją danej kultury i nie istnieją żadne ponadkulturowe fakty, które pozwoliłyby je zuniwersalizować. Według amerykańskiego myśliciela, prawa człowieka nie są przejawem wiedzy moralnej albo refleksji płynącej z natury ludzkiej, a jedynie wyrazem ludzkich doświadczeń, skłaniających do takich, a nie innych działań. Dlatego też Rorty uznaje, że tradycja praw człowieka rozpowszechniała się właśnie poprzez historię i kulturę, a nie namysł metafizyczny⁹. Jednak warto zaznaczyć, że jest on krytykiem samej teorii, a nie praktyki praw człowieka. Należy pamiętać, że

5 W. Osiatyński, *Prawa człowieka...*, s. 274.

6 Tamże.

7 J. Maritain, *The rights of Man and Natural Law*, New York 1951, s. 84, cyt. za: W. Osiatyński, *Prawa człowieka...*, s. 274.

8 W. Osiatyński, *Prawa człowieka...*, s. 275.

9 R. Rorty, *Human rights, rationality, and sentimentality*, [w:] *On human rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, eds. S. Shute, S. Hurley, Oxford 1993, s. 112–134.

głównym celem, które Rorty stawia przed społeczeństwem liberalnym, jest minimalizowanie okrucieństwa, ale tak po prostu, bez odwołania do podstaw metafizycznych czy filozoficznych.

Koncepcja praw człowieka krytykowana jest także przez przedstawicieli nurtu komunitarystycznego. Ten prąd myślowy narodził się w Stanach Zjednoczonych jako krytyka liberalizmu w wersji zaproponowanej przez Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości* i z czasem stał się bardzo popularnym sposobem myślenia. Filozofowie komunitaryzmu krytykują liberalną koncepcję praw, dowodząc, że żadna jednostka nie żyje w próżni, a zawsze jest złączona z jakąś społecznością i kulturą. Ich zdaniem to właśnie wspólnota wyposaża swoich członków w symbole, wartości, tożsamość, umiejętność komunikacji oraz poczucie sensu. Dlatego też ich zdaniem państwo powinno szczególnie chronić ludność tubylczą i mniejszości religijne oraz językowe. Zapewne stąd ich pogląd głoszący, że prawa człowieka, zamiast dążyć do uniwersalizmu, powinny być partykularne, czyli odnoszące się do danej społeczności i dopasowane do danego czasu¹⁰.

Jeden z najbardziej wpływowych filozofów komunitarianizmu, Alasdair MacIntyre w swojej książce *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności* o prawach człowieka pisze w sposób następujący: „Nie musimy jednak zaprzętać sobie nimi głowy, ponieważ jedna rzecz jest już oczywista: takich praw nie ma, a wiarę w nie można porównać do wiary w czarownice i jednorożce”¹¹. Jednakże problem MacIntyre’a polega najprawdopodobniej na tym, że traktuje on prawa człowieka zbyt dosłownie, tak jak traktuje się rzeczy, które można mieć (tak jak można posiadać np. grzebień, krzesło czy nawet nogę). Natomiast jeżeli prawa człowieka zdefiniuje się jako uprawnienia pochodzenia moralnego albo prawnego, zastrzeżenia autora *Dziedzictwa cnoty* wydają się tracić na znaczeniu¹².

Kolejnym krytykiem koncepcji praw człowieka wywodzącym się z nurtu komunitariańskiego jest Charles Taylor. Uważa on, że prawa człowieka należą do kultury zachodniej (wręcz wprost są jej emanacją) i tylko tutaj mogą być w pełni zrozumiałe i respektowane. Dlatego też przy ewentualnym zrewidowaniu tej teorii konieczne byłoby uwzględnienie odmiennych społecznie i kulturowo światów i wynikających z tego różnic. To zdaniem Taylora jest niezwykle trudne i raczej należy wątpić w międzynarodowy nieprzymuszony konsensus w rozumieniu praw człowieka¹³. Komunitariański filozof twierdzi, że

światowa konwergencja nie dokona się przez powszechny zanik tradycji, ani jej zarzucenie, tylko przez twórcze, ponowne zanurzenie się różnych grup we własnym dziedzictwie duchowym, podążanie różnymi drogami do jednego celu¹⁴.

Innym argumentem rozpowszechnianym przez nurt wspólnotowców przeciw prawom człowieka jest to, że ich zdaniem opieranie się wyłącznie na prawach pomija bardzo ważną rolę zaufania w społeczeństwie. Według Taylora zaufanie słabnie z powodu nadmiernego „usądowienia dyskursu społecznego”, co ogranicza współpracę obywateli i w konsekwencji dzieli zamiast łączyć. Dla komunitarian jest to dowód na to, że społeczeństwo nie może opierać się wyłącznie na prawach, powinno być spajane także poprzez więzi i wzajemne zobowiązania obywateli¹⁵.

Jeszcze z innej strony koncepcję praw człowieka krytykuje Hannah Arendt. Według niej człowiek nabywa prawa do bycia uznanym, czyli zdolnym do samodzielnego podejmowania decyzji dopiero wtedy, gdy jest członkiem jakiejś wspólnoty politycznej. Zdaniem Arendt w ramach głównego porządku politycznego, czyli państwa narodowego, bycie podmiotem prawa wynika z przynależności do danego narodu, a nie do abstrakcyjnej ludzkości. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* twierdzi, że skoro brakuje pozio-

10 W. Osiatyński, *Prawa człowieka...*, s. 151–152.

11 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 140.

12 M. Freeman, dz. cyt., s. 12-13.

13 C. Taylor, *Conditions of an Unforced Consensus of Human Rights*, [w:] *The Politics of Human Rights*, eds. O. Savic, K. Beogradski, Verso 2002, s. 101–119.

14 Tamże, cyt. za: W. Osiatyński, *Prawa człowieka...*, s. 255.

15 W. Osiatyński, *Prawa człowieka...*, s. 303-304.

mu transnarodowego, który mógłby tworzyć dobrze działający rząd światowy, prawa człowieka pozbawione są jakiegokolwiek mocy. W jej ocenie uczynienie abstrakcyjnej istoty ludzkiej podmiotem praw jest zagrożeniem dla ludzkości, gdyż zamiast tworzyć sfery wolności, generuje konieczność¹⁶. Wydaje się, że niemiecka filozofka opowiedziałaby się za utworzeniem inkluzywnej wspólnoty politycznej, która nie musiałaby się opierać na pojęciu narodu. To – być może – w kolejnym kroku pozwoliłoby na ochronę człowieczeństwa, jednak już niekoniecznie pod hasłem praw człowieka.

Co ciekawe, pewną krytykę praw człowieka możemy znaleźć także w tekście Leszka Kołakowskiego, *Po co nam Prawa Człowieka*¹⁷. W tej publikacji polski filozof zastanawia się, „czy możemy ONZ-owską Deklarację praw człowieka i różne poprzednie z dziejów znane deklaracje do archiwum pamiątek czcigodnych włożyć i żyć bez tej deklaracji znośnie, a może nawet znośniej, niż żyjemy”. Jednak, jak zaznacza, nie jest jego celem, by „różne godziwe życzenia tam zawarte kwestionować, ale by kwestionować sposób ich umocowania jako praw człowieka właśnie”. Kołakowski zwraca uwagę, że niektóre zapisane prawa są ze sobą niespójne, a nawet sprzeczne, co prowadzi do wielu nieporozumień, a nie przynosi żadnych efektów. Dlatego też według niego lista praw człowieka jest jedynie ideologiczną konstytucją i projektem dobroczynnego ustroju, który można by streścić jednym zdaniem: „świat powinien być sprawiedliwy, nie zaś niesprawiedliwy”. Jednak jakiś czas po wydaniu tego tekstu, podczas audycji „Rozmowy z mistrzem”, w trakcie dyskusji ze wspomnianym już Osiatyńskim Kołakowski doprecyzował swoje poglądy. Dzięki temu możemy stwierdzić, że nie poddaje on krytyce samej idei praw człowieka, a jego sceptycyzm dotyczy wyłącznie języka praw człowieka, umożliwiającego ich instrumentalne wykorzystanie¹⁸.

Z kolei amerykański filozof, autor uważany za jednego z prekursorów współczesnego liberalizmu, czyli John Rawls, tworząc swoją „utopię realistyczną”, wychodzi z założenia, że trudno sobie wyobrazić, by wszystkie państwa (czy ludy, bo taką terminologię stosuje Rawls), które są sprawiedliwe, były liberalnymi demokracjami. Dlatego też proponowane przez niego prawo ludów nakazuje równoprawną współpracę państw liberalnych i nieliberalnych, podobnie jak liberalizm polityczny postuluje koegzystencję ludzi wierzących i niewierzących. Oczywiście, zdaniem Rawlsa, nie oznacza to zgody na łamanie praw człowieka wewnątrz państw nieliberalnych, gdyż są one równym partnerem na arenie międzynarodowej tylko wówczas, gdy przestrzegają „nagłych praw człowieka”, do których zalicza prawo do życia, wolności i własności. Według amerykańskiego filozofa koncepcja taka pozwala na pewnego rodzaju otwarcie się myślenia w kategoriach praw człowieka na państwa nieliberalne i niedemokratyczne¹⁹.

Oczywiście tych kilka przedstawionych przeze mnie głosów to tylko wyimek całej dyskusji na temat praw człowieka. Moim celem było jedynie zarysowanie wybranych nurtów tej debaty, aby pokazać, że jest ona niejednorodna.

Myśl Habermasa jest silnie związana z realiami społeczno-politycznymi. Dlatego też w swoich rozważaniach nie mógł nie poruszyć kwestii tak aktualnej, jak prawa człowieka. Najczęściej, gdy mówimy, czy też czytamy o utopii, myślimy, że praktyczna jej realizacja jest niemożliwa lub ewentualnie możliwa jest tylko w państwie totalitarnym²⁰. Jednak, gdy Habermas projektuje realistyczną utopię, to najprawdopodobniej tak jak Rawls w *Prawie ludów* tworzy koncepcję, która rozszerza granice politycznej możliwości, ale osadzona jest na społecznych i politycznych warunkach możliwości. Projekt taki oparty jest na rzeczywistych prawach natury i obejmuje ludzi takich, jakimi są, oraz prawa takie, jakie powinny być. Habermas twierdzi, że:

16 H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 315-335.

17 L. Kołakowski, *Po co nam Prawa Człowieka*, dostępny online: http://wyborcza.pl/1,111112,8794612,Po_co_nam_Prawa_Czlowieka.html?disableRedirec... [data dostępu: 4.02.2016].

18 *Rozmowy z Mistrzem. Leszek Kołakowski o prawach człowieka*, cz. 1, dostępny online: <https://www.youtube.com/watch?v=Hmgzfz7kKdc>, [data dostępu: 4.02.2016].

19 Zob.: J. Rawls, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa 2001.

20 J. Bartyzel, *Prawa człowieka*, [w:] *Encyklopedia polityczna*, t. 1, red. J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, Radom 2007, s. 318-324.

Prawa człowieka stanowią pewną realistyczną utopię, gdyż nie mają już odmalowanymi w społecznych utopiach obrazami kolektywnego szczęścia, lecz ten cel idealny, jakim jest sprawiedliwe społeczeństwo, wpisują w instytucje samych państw konstytucyjnych²¹.

W toku swoich rozważań dotyczących godności i praw człowieka Habermas zauważa, że zarówno *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 r., jak i *Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec* równo traktują oba pojęcia, „wymieniając je jednym tchem”. Jednak zwraca on uwagę, że filozoficzne pojęcie godności człowieka, które swój początek ma w czasach antycznych, a w koncepcji Kanta przybrało już dzisiejszą postać, dopiero po II wojnie światowej weszło do tekstów konstytucji i traktatów międzynarodowych, a nie pojawiało się w klasycznych deklaracjach praw człowieka z XVIII i XIX wieku. To stwarza wyraźną asymetrię między sięgającą XVII wieku historią stosowania pojęcia praw człowieka a ledwie kilkudziesięcioletnimi dziejami korzystania z konstrukcji godności człowieka. Niemiecki myśliciel uważa, że pomiędzy obiema wizjami „zachodził od samego początku, nawet jeśli początkowo jedynie implicite ścisły pojęciowy związek. Zawsze było tak, że prawa człowieka wyrastały dopiero z oporu przeciw samowoli, uciskowi i poniżeniu”²².

Co warte zaznaczenia, o przyrodzonej godności człowieka mówi także preambuła *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 2 kwietnia 1997 roku. Możemy w niej przeczytać:

Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej²³.

Według Habermasa idea godności człowieka od samego początku była *implicite* wpisana w prawa człowieka, a dopiero zmienione okoliczności historyczne (takie jak tragedia II wojny światowej czy holocaust) sprawiły, że koncepcja ta dotarła do ogólnej świadomości i pojawiła się w dyskusjach. Niemiecki myśliciel zwraca w tym miejscu uwagę na normatywną treść jednakiej godności ludzkiej każdego człowieka, którą akty prawne jedynie podkreślają i artykułują²⁴.

Zdaniem autora *Uwzględniając Innego* doświadczenia ludzkości powodują podkreślanie nowych aspektów rozumienia godności człowieka, od konfrontacji z nieludzkimi warunkami życia, marginalizacją ubogich, poprzez nierówne traktowanie kobiet i mężczyzn, dyskryminowanie obcych, po brutalną deportację azylantów i nielegalnych imigrantów. To powoduje aktualizowanie, doprecyzowanie i przede wszystkim pogłębianie rozumienia godności człowieka, a z tym się wiąże rozszerzanie istniejących już normatywnych praw podmiotowych. Warto zacytować Habermasa, który w charakterystyczny dla siebie sposób opisuje przebieg tworzenia się prawa normatywnego: „W toku tego procesu tkwiąca w cieniu intuicja przebija się najpierw do świadomości pokrzywdzonych, a następnie do tekstów prawnych, by tam zostać wyartykułowana z pomocą aparatury pojęciowej”²⁵.

Habermas zwraca uwagę na logiczny układ powiązań między różnymi generacjami i kategoriami praw człowieka. Jego zdaniem polityczna realizacja praw podstawowych możliwa jest dopiero wtedy, gdy wszystkie kategorie praw człowieka będą w równy sposób realizowane. Przykładem mogą być liberalne prawa wolnościowe (prawa demokratycznej partycypacji), z których obywatele mogą w pełni korzystać dopiero wówczas, gdy jednocześnie mają zapewnioną spokojną egzystencję ekonomiczną i kulturową. Niemiecki myśliciel stwierdza, że: „doświadczenie wykluczenia, nędzy i dyskryminacji poucza, że klasyczne prawa podstawowe dopiero wówczas nabierają «jednakiej wartości» dla wszystkich

21 J. Habermas, *Wizja godności człowieka i realistyczna utopia praw człowieka*, [w:] Tegoż, *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*, przeł. A. M. Kaniowski, s. 37.

22 Tamże, s. 16.

23 *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz. U., nr 78, poz. 483.

24 J. Habermas, *Wizja godności...*, s. 18.

25 Tamże, s. 19.

obywateli, kiedy dołączają do nich prawa socjalne i kulturowe"²⁶. Według niego to właśnie godność człowieka, która wszędzie i dla każdego jest jedna i ta sama, ustanawia nierozłączność wszystkich kategorii praw człowieka.

W koncepcji filozofa godność człowieka odgrywa bardzo istotną rolę, można stwierdzić, że jest „sej-smografem” pokazującym, czy w demokratycznym państwie prawnym konstytutywne znaczenie mają te prawa, na które zgodzić się mogą wolni i równi obywatele. Dopiero zagwarantowanie takich norm wytwarza status obywatela mogącego domagać się poszanowania swojej godności. Habermas niezwykle barwnie i opisowo stwierdza, że: „godność człowieka to niejako wyeksponowane, zdobne wrota, przez które na zasadzie sprowadzania z zewnątrz wprowadza się w obręb prawa egalitarno-universalistyczną treść moralności”²⁷.

Jego zdaniem idea godności człowieka jest pojęciowym połączeniem moralności, równego szacunku dla każdego, pozytywnego i demokratycznego stanowienia prawa. Dzięki temu może powstać porządek polityczny ugruntowany na prawach człowieka²⁸.

Autor *Teorii działania komunikacyjnego* zwraca uwagę, że do spełnienia obietnicy moralnej, którą *implicite* w zawierają sobie prawa człowieka, konieczne są środki jurystyczne. Dlatego też można stwierdzić, że prawa te mają podwójne oblicze, jedno zwrócone ku moralności, a drugie ku prawu. Mimo że ich treść jest wyłącznie natury moralnej, mają one formę pozytywnego prawa podmiotowego opatrzonego sankcjami. Zdaniem Habermasa dopiero moralne uzasadnienie i idea godności człowieka połączone w prawo stanowione mogą utworzyć dobrze prosperujące prawa człowieka.

Niemiecki filozof podkreśla, że pojęcie praw człowieka nie jest moralnego pochodzenia, ale jest wyrażaniem nowoczesnego pojęcia praw podmiotowych, czyli podmiotowości prawnej. Wynika z tego, że prawa człowieka ze swej istoty są prawnej natury, a tym, co nadaje im pozór praw moralnych, nie jest ich treść czy struktura, ale sens obowiązywania, który wykracza poza porządek prawny poszczególnych państw narodowych²⁹.

Habermas zauważa, że godność, która jest dla wszystkich taka sama i wszystkim przysługuje jednakowo, jest bezpośrednio związana z szacunkiem dla siebie opartym na społecznym uznaniu, jednak to, jakiego wymagają od siebie poszczególni obywatele jako członkowie społeczeństwa, wykracza poza poziom moralny, ma charakter szacunku wobec zasłużenie uzyskanego statusu wolnego i równego człowieka. Ważne jest także to, że ten status ma być jednaki dla wszystkich obywateli, bez względu na płeć czy pozycję majątkową. Dlatego też to właśnie pojęcie godności człowieka przenosi moralną treść jednakiego szacunku dla każdego na porządek prawny³⁰.

Co istotne, według Habermasa prawa człowieka nie powinny być sprawą polityki, a należy je wprowadzić w system praw i procedur. Jego zdaniem takie podejście pozwoli ocalić normatywną treść praw człowieka i obroni je przed manipulacjami, stosowaniem ich do doraźnych interesów, jak i błędnymi interpretacjami. Jako przykład takich działań Habermas wskazuje hegemoniczną politykę prezydenta Stanów Zjednoczonych Georga W. Busha, który starał się moralizować swoje działania wojenne, powołując się na prawa człowieka. Zdaniem Habermasa taka polityka zamiast działać zgodnie z prawem, dąży do „uetycznienia” stosunków międzynarodowych³¹. Z kolei takie działania uaktywniają krytyków praw człowieka mówiących o relatywizmie, arbitralności i fałszywym uniwersalizmie tej koncepcji. Wśród nich

26 Tamże, s. 21.

27 Tamże, s. 22-23.

28 Tamże.

29 „[...] pojęcie praw człowieka nie jest moralnego pochodzenia, lecz jest specyficznym wyrażeniem nowoczesnego pojęcia praw podmiotowych. Tym, co nadaje im pozór praw moralnych, jest nie ich treść, ani tym bardziej ich struktura, lecz sens obowiązywania, który wykracza poza porządki prawne państw narodowych”. J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 191.

30 Tenże, *Wizja godności człowieka i realistyczna utopia praw człowieka*, dz. cyt., s. 28-29.

31 A. Dupeyrix, *Zrozumieć Habermasa*, przeł. M. N. Wróblewska, Warszawa 2013, s. 206.

wyróżniającą się postacią jest Carl Schmitt, który twierdził, że przeforsowywanie praw człowieka musi nieuchronnie prowadzić do fundamentalizmu. Według autora *Teologii politycznej* prawa człowieka są wyrazem grupowych i partykularnych interesów nowożytnego mieszczaństwa, dla którego ideałem jest oparte na liberalnej konstytucji państwo prawa. Co się z tym wiąże, zdaniem Schmitta, prawa człowieka tak naprawdę nie wyrażają interesów człowieka jako takiego, ale wyłącznie liberalnego mieszczaństwa, które dzięki nim chce się obronić przed obciążeniami nakładanymi przez państwo³².

Jednak według Habermasa to rozumowanie opiera się na błędnej przesłance głoszącej, że prawa człowieka są prawami moralnymi. Według autora *Teorii działania komunikacyjnego* „fundamentalizmu praw człowieka nie uniknie się poprzez rezygnację z polityki praw człowieka, ale przez wynikającą z zasady obywatelstwa światowego transformację stanu natury między państwami w stan prawny”³³.

Habermas zauważa wiele błędów i niepowodzeń Organizacji Narodów Zjednoczonych, jednak uważa ją za instytucję bardzo ważną i niezwykle potrzebną. Stoi na stanowisku, że należy dokonać wszystkiego, co możliwe, aby w dalszym ciągu urzeczywistnić przyświecające tej organizacji cele. Jednak do tego konieczne są reformy, dzięki którym „granice między prawem i moralnością byłyby jasne, a polityka praw człowieka nie byłaby miłąk moralnym uniwersalizmem, lecz konstytucyjną ramą zdolną do powołania do życia odpowiedniej polityki wewnętrznej”³⁴. Wymaganą zmianą jest ulepszenie funkcjonowania ONZ, zwiększenie jej skuteczności i uzyskanie demokratycznej legitymizacji. Habermas w tekście *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?* przedstawia bardzo dokładną analizę reform, których ONZ potrzebuje, jednak ich dokładne referowanie w tym miejscu uważam za niepotrzebne. Postuluje on stworzenie „globalnego zrzeszenia obywatelskiego”:

Dziś, po sprzecznej z prawem międzynarodowym inwazji na Irak, projekt stworzenia «globalnego zrzeszenia obywatelskiego» ma nie mniejsze szanse na powodzenia niż w roku 1945, po katastrofie II wojny światowej albo w latach 1989/90, u kresu bipolarnej konstelacji władz. Nie znaczy to, że szanse te są duże – ale nie powinniśmy też tracić z oczu propozycji³⁵.

Projekt ten miałby składać się z trzech poziomów: ponadnarodowego, transnarodowego i narodowego. Dzięki temu Habermas chce przenieść deliberatywny proces prawodawczy z poziomu państwowego na poziom międzynarodowy. Stara się zaprojektować mechanizm zbiorowego podejmowania decyzji, bez konieczności utworzenia państwa i rządu światowego³⁶.

Uważa on, że pełna realizacja praw człowieka możliwa jest jedynie dzięki demokracji. Jego zdaniem demokracja i prawa człowieka „wzajemnie się zakładają”, gdyż opierają się one na wspólnej podstawie ludzkiej wolności i autonomii. Według niego swobody obywatelskie i prawa człowieka są pojęciami zamiennymi³⁷. W tekście z okazji 200. rocznicy eseju Kanta *Do wiecznego pokoju* Habermas twierdzi, że „do sensu praw człowieka należy to, że domagają się one statusu praw podstawowych, gwarantowanych w ramach istniejącego, czy to narodowego, czy międzynarodowego, czy globalnego porządku prawnego”³⁸.

Prawa jednostkowe powinny być wypracowywane i potwierdzane w demokratycznym procesie deliberacji, zarówno na poziomie narodowym, jak i ponadnarodowym. Uznaje on, że bez odpowiedniej instytucjonalizacji transnarodowych form partycypacji demokratycznej niemożliwa jest pełna realizacja praw człowieka. Dlatego też, dopóki na szczeblu międzynarodowym nie zaistnieją procedury demo-

32 P. Bala, A. Wielomski, *Prawa człowieka – refleksje krytyczne*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2010, z. 4, s. 467.

33 J. Habermas, *Uwzględniając Innego...*, s. 202-203.

34 A. Dupeyrix, dz. cyt., s. 103.

35 J. Habermas, *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?*, [w:] *Uwzględniając Innego...*, s. 268.

36 M. Gawin, B. Markiewicz, A. Nogał, R. Wonicki, *Prawa człowieka w globalizowanym świecie*, Warszawa 2016, s. 111-112.

37 Tamże, s. 112.

38 J. Habermas, *Kantowska idea wiecznego pokoju – z historycznego dystansu 200 lat*, [w:] *Uwzględniając Innego...*, s. 194.

kratyczne, problem praw człowieka nie zostanie rozwiązany. Nie wystarczy klasyczne prawo międzynarodowe, które ukierunkowane jest na unikanie wojen i ich humanitarne rozstrzygnięcie. Konieczne jest ustanowienie stanu obywatelstwa światowego, które będzie oznaczało, że „naruszenia praw człowieka osądza się i zwalczą nie bezpośrednio z moralnego punktu widzenia, lecz ściga się je jako działania kryminalne w ramach państwowego porządku prawnego – zgodnie z zinstytucjonalizowaną procedurą prawną”³⁹. Według niemieckiego filozofa jedynie prawne uregulowanie stanu natury między państwami może uchronić przed odpowiedzialną za wiele współczesnych zbrodni moralizacją prawa.

Właśnie z tego powodu Habermas konstruuje składającą się z trzech poziomów ideę postnarodowej konstelacji. Cały międzynarodowy system zarządzania proponowany przez autora *Teorii działania komunikacyjnego* ukierunkowany jest na ochronę praw człowieka. Jednak zdaje on sobie sprawę z trudności utworzenia jednego globalnego systemu federacyjnego. Według niego prawo międzynarodowe powinno stopniowo zmieniać się we wiążący porządek prawny, którego celem powinna być ochrona praw człowieka poprzez kosmopolityczne, globalne zarządzanie. Zdaniem niemieckiego filozofa nie jest do tego konieczne utworzenie państwa czy rządu światowego, można to osiągnąć dzięki konstytucjonalizacji prawa międzynarodowego. Habermas zauważa, że mimo trwających już wiele lat potrzebnych i wartościowych działań ONZ, ochrona praw człowieka w obecnym kształcie jest różnie instytucjonalizowana w różnych państwach demokratycznych. Powoduje to istnienie paralelnego systemu praw, odmiennie interpretowanego w każdym państwie. Rozwiązaniem tego problemu powinna być światowa konstytucja, która umożliwiłaby zaistnienie społeczności światowej opartej na zasadach prawnych⁴⁰.

Oczywiście owa konstytucjonalizacja porządku światowego wiąże się z pewnym ograniczeniem suwerenności poszczególnych państw narodowych, jednak zdaniem niemieckiego filozofa taki jest koszt realnej ochrony praw człowieka. Już na początku lat 90. XX wieku Habermas zastanawiał się nad możliwością zaistnienia wspólnej kultury politycznej opartej na prawach człowieka. W pracy *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy* pisał: „W przyszłości z różnych kultur narodowych mogłyby się jednak wyodrębnić pewna wspólna kultura polityczna”⁴¹. Kilka akapitów dalej zaznaczył, że „prawa obywatelskie swój charakter poręczenia wolności zawdzięczają treści uniwersalnych praw człowieka”⁴².

Według Habermasa w XXI wieku nacjonalizm będzie zastępowany przez kosmopolityzm, który jednak potrzebuje międzynarodowej legitymizacji. To oznacza, że poziom międzynarodowy powinien być kształtowany na wzór państwowego, czyli za pomocą powszechnej deliberacji, która nie ogranicza się tylko do mechanizmów wyborczych, ale także buduje aktywne społeczeństwo obywatelskie. Trzon poglądów Habermasa nie uległ zmianie przez ostatnie 25 lat, świadczyć o tym mogą dwa cytaty. Pierwszy z tekstu *Obywatelstwo a tożsamość narodowa* brzmi następująco: „państwa europejskie powinny zjednoczyć się wokół liberalnej polityki imigracyjnej. Nie mogą one w obliczu naporu tych, którzy chcą imigrować i poszukują azylu, okopać się w fortcach szowinizmu dobrobytu”⁴³.

Dwie dekady później w tekście *Wizja godności człowieka i realistyczna utopia praw człowieka* Habermas stwierdził:

Walka o realizację praw człowieka toczy się dalej i to w niemiejszym stopniu w naszych własnych krajach, aniżeli w Chinach, Afryce czy Rosji, Bośni lub w Kosowie. Każde odesłanie ubiegającego się o azyl, dokonujące się za zamkniętymi drzwiami lotniska, każda wywracająca się łódź – z uciekającymi od nędzy – na śródziemnomorskim szlaku pomiędzy Libią a wyspą Lampeduza, każdy strzał przy płocie granicznym z Meksy-

39 Tamże.

40 M. Gawin, B. Markiewicz, A. Nogal, R. Wonicki, *Prawa człowieka w zglobalizowanym świecie*, s. 116-117.

41 J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 25-26.

42 Tamże, s. 27-28.

43 Tamże, s. 34.

kiem, to kolejne zakłócające spokój pytanie do obywateli świata zachodniego. Wraz z pierwszą deklaracją praw człowieka został ustanowiony pewien standard, który dla uciekinierów, popadłych w nędzę, wykluczonych, znieważonych i poniżonych, może stanowić inspirację i budzić w nich świadomość, że ich cierpienie nie ma charakteru zdarzenia naturalnego, będącego wynikiem zrzędzenia losu. Wraz z pozytywną pierwszego spośród praw człowieka wytworzyło się pewne prawne zobowiązanie do realizowania naddatkowych treści natury moralnej – zobowiązanie, które wyrzyło się w pamięci całej ludzkości⁴⁴.

Habermas wierzy w ogólnoświatową solidarność, na której można budować kosmopolityczne prawo. Jego zdaniem spoiwem może być krytykowany przez niektórych badaczy za dysfunkcjonalność patriotyzm konstytucyjny⁴⁵. Według niego od ewentualnych przybyszów powinno się wymagać jedynie gotowości dostosowania się do politycznej kultury nowej ojczyzny, bez rezygnacji z rodzimej, określonej kulturowo formy życia. Podobnie jeśli chodzi o integrację UE, nie wierzy on w siłę łączącą tradycję i historii Europy. Uważa, że szansą jest budowanie europejskiego społeczeństwa obywatelskiego, które łączy przywiązanie do wartości demokratycznych i praworządności, czyli do takiego europejskiego patriotyzmu konstytucyjnego⁴⁶.

Podsumowując, można stwierdzić, że spór wokół praw człowieka dotyczy przede wszystkim ich filozofii, która dąży do uniwersalizacji rozumienia natury człowieka, społeczeństwa, państwa i relacji jednostka–państwo. To powoduje, że poszczególne filozofie praw człowieka mogą być krytykowane za to, że są zbyt „zachodnie” i nie odpowiadają innym rejonom świata.

Być może pewnym minimum porozumienia, które pozwoliłoby zachować prawa człowieka, jest okrojenie ich treści i uznanie proponowanego przez Osiatyńskiego oddzielenia praw od filozofii. Oczywiście i takie rozwiązanie miałyby przeciwników, jednak ich liczba zdecydowanie by się zmniejszyła. Zwolennikiem takiego rozstrzygnięcia byłby zapewne wspomniany wcześniej Rawls. Inaczej mogłoby być z Habermasem, którego projekt jest bardziej wymagający⁴⁷. Jego zdaniem pełna realizacja praw podstawowych możliwa jest dopiero wtedy, gdy wszystkie kategorie praw człowieka będą w równy sposób realizowane. Dlatego też niemiecki filozof zapewne nie zgodziłby się z ani z Osiatyńskim, ani z Rawlsem i uznałby ich projekty za zbyt minimalistyczne i asekuracyjne. Zamiast nich postulowałby wcześniej opisaną realistyczną utopię społeczeństwa światowego opartego na prawach człowieka.

44 Tenże, *Wizja godności człowieka i realistyczna utopia praw człowieka*, s. 37.

45 „Patriotyzm konstytucyjny w ujęciu Habermasa jest albo zbyt mocny, albo zbyt słaby, by mógł mieć zastosowanie na poziomie globalnym. Albo spaja on społeczność polityczną wokół historycznie zakorzenionych praw konstytucyjnych kosztem tożsamości kosmopolitycznej, albo też wspiera tę ostatnią, lecz zawodzi w obszarze tworzenia tożsamości obywateli na poziomie narodowym, koniecznym dla wykreowania prawomocności demokratycznej”. Zob.: M. Gawin, B. Markiewicz, A. Nogal, R. Wonicki, dz. cyt., s. 117–118.

46 J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, s. 16, 27-28, 32-35.

47 Na ten temat zob.: A. Romaniuk, *Czytanie Habermasa*, Warszawa 2013, s. 49 i n.

Streszczenie/Summary

W debacie filozoficznej od wielu lat trwa spór o filozoficzne uzasadnienie praw człowieka. Zdaniem Habermasa stanowią one pewną realistyczną utopię, gdyż cel, jakim jest stworzenie sprawiedliwego społeczeństwa, wpisują w instytucje państw konstytucyjnych. Niemiecki filozof zwraca uwagę na podwójne oblicze praw człowieka, czyli na zawierającą się w nich treść prawną i moralną. Według niego prawa człowieka nie powinny być sprawą polityki, a należy je wprowadzić w system praw i procedur. Do realizacji tego celu filozof postuluje stworzenie opartego na koncepcji praw człowieka „globalnego zrzeszenia obywatelskiego” składającego się z trzech poziomów: narodowego, transnarodowego i postnarodowego.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, utopia, godność, solidarność, moralność, prawo, Jürgen Habermas.

Realistic utopia of human rights in the philosophy of Jürgen Habermas

For many years, a conflict concerning the justification for human rights has permeated philosophical debate. According to Habermas, human rights are a realistic utopia, since the aim, which is building a just society, is an inherent element within institutions of constitutional countries. The philosopher points to the double face of human rights, i.e. the legal and moral aspect. According to Habermas, human rights should not be the issue of politics but should be introduced into laws and procedures. To fulfill this goal, the philosopher proposes creating „a global union of citizens” based on the concept of human rights, consisting of three levels: national, transnational, and postnational.

Keywords: human rights, utopia, dignity, solidarity, morality, law, Jürgen Habermas.