

KS. PIOTR TARABASZ

Uniwersytet Nawarry, Pampeluna (Hiszpania)

ALFREDO CRUZ PRADOS KRYTYKA DOKTRYNY O PRAWACH CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: Alfredo Cruz Prados, doktryna praw człowieka, krytyka doktryny praw człowieka, filozofia polityczna, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, godność człowieka

1. Wprowadzenie. 2. Filozoficzne tło. 2.1. Człowiek jest istotą *z natury społeczną*. 2.2. Natura *polis*. 2.3. Krytyka liberalizmu. 2.3.1. Idea państwa „neutralnego”. 2.3.2. Anty-perfekcjonizm. 2.3.3. Instrumentalizm. 3. Krytyka doktryny o prawach człowieka. 3.1. Godność ludzka jako źródło praw. 3.2. Dobra i cele a prawo. 3.3. Nowożytne rozumienie prawa. 3.4. Prawo naturalne. 4. Propozycje. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Zgromadzenie Ogólne ONZ 10 grudnia 1948 r. w Paryżu, uchwaliło rezolucją 217/III A *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*¹. W 2018 r. przypadła 70. rocznica tego wydarzenia, które pod wieloma względami należy nazwać historycznym. Z pewnością *historyczny* jest sam *fakt* porozumienia między państwami doświadczonymi wielkim dramatem II wojny światowej, państwami, które wciąż cierpiały skutki tej wojny zarówno ekonomicznie, jak i społeczne. *Historyczna* jest z pewnością determinacja, z jaką te kraje dążyły do stworzenia swoistego *fundamentu* pod nową, budowaną „od podstaw”, przyszłość. Od momentu proklamowania *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (dalej PDPC) stała się ona dla wszystkich państw-członków Organizacji Narodów Zjednoczonych punktem odniesienia w ich polityce wewnętrznej i międzynarodowej, a sformułowanie „prawa człowieka” na stałe weszło do kanonu pojęć polityczno-prawnych. W pewnym sensie świat podzielił się na ten *cywilizowany*, tzn. ten, który przestrzega podstawowych „praw człowieka”, i na ten, któremu wiele jeszcze brakuje na drodze *politycznej dojrzałości*, tj. ten, który podważa zasadność idei „praw człowieka”. Również w świadomości zwykłego obywatela dokonała się swoista *rewolucja*, tzn. człowiek

¹ Pełny tekst *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* znajduje się w Internecie na wielu stronach, m.in.: www.unesco.pl, www.sejm.gov.pl, czy www.ms.gov.pl. Na potrzeby tego artykułu korzystać będziemy z elektronicznej wersji tego dokumentu dostępnej na stronie www.amnesty.org.pl.

jako uczestnik życia politycznego uświadomił sobie, że nie tylko podlega on *obowiązkowi* wynikającym z przynależności do konkretnej wspólnoty politycznej, ale przede wszystkim jest *podmiotem praw*. Jak mówi Samuel Moyn: „Kiedy ludzie słyszą zdanie *prawa człowieka*, myślą o najwyższych, moralnych przykazaniach i politycznych ideałach”².

Jako że każdy jubileusz stwarza nam możliwość ponownego i pogłębionego namysłu nad daną rzeczywistością, również i my pragniemy taką refleksję podjąć. Będzie ona jednak nietypowa, a może nawet śmiała, będzie to bowiem *krytyczne podejście do idei praw człowieka*. Wydaje nam się, że w powszechnej debacie ten punkt widzenia jest prawie nieobecny, a z pewnością marginalizowany.

Paweł Bała i Adam Wielomski wyróżniają dwie *linie krytyki* praw człowieka. Chodzi o krytykę *substancjalną* – której przedstawiciele są przeciwnikami samej *idei praw człowieka* – i krytykę *akcydentalną* – zwolennicy tej drugiej natomiast krytykują jedynie konkretny *model praw człowieka*, co w praktyce okazuje się sporem między poszczególnymi *generacjami* praw człowieka³. Jeśli chodzi o krytykę *akcydentalną*, to wielu autorów wskazuje choćby na krytykę *feministyczną*, która uznaje prawa człowieka zawarte w PDPC jako wyraz „kultury patriarchalnej” i domaga się uznania *równości seksualnej, prawa osób homoseksualnych, prawa kobiet do aborcji* etc. jako *praw człowieka*⁴.

Dużo ważniejsza wydaje się jednak krytyka *substancjalna*. Według Bały i Wielomskiego najważniejsze linie tej krytyki to tradycyjna nauka społeczna Kościoła katolickiego, myśl konserwatywna i totalitaryzm (zarówno *marksizm-leninizm*, jak i *faszyzm* i *narodowy socjalizm*)⁵. Kościół katolicki w swym tradycyjnym nauczaniu (według ww. autorów chodzi o naukę Kościoła *do Soboru Watykańskiego II*⁶) przedstawia Boga jako *Najwyższego Prawodawcę*, stąd tylko On może nadać ludziom prawa. Jeśli chodzi o myśl konserwatywną, Bała i Wielomski zauważają, że „podnosi (ona) krytykę praw człowieka z pozycji *religijno-metafizycznych* i *historycznych*”, przez co „Poglądy tradycjonalistów bardzo silnie inspirowane są przez nauczanie Kościoła, czasem wręcz *utożsamiane* są z nauczaniem katolickim”⁷. Totalitaryzm krytykował idee praw człowieka z pozycji czysto *politycznej*, tzn. ich afirmacja wiązałaby się z zanegowaniem *konceptji państwa*, którym operował totalitaryzm. Zaproponowany tutaj podział wydaje się jednak niewystarczający. Nauka Kościoła katolickiego opiera się przede wszystkim na biblijnym Objawieniu, stąd krytyka ta mogłaby być uznana wyłącznie poprzez *jednoczesne uznanie prawdziwości* tegoż Objawienia. Wobec tego co powiedzieliśmy wyżej, również krytyka formułowana przez myśl konserwatywną domagałaby się, przynajmniej w części, *swoistego aktu wiary* w Boga, jako instancji wyższej. Argumen-

² S. Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge–Massachusetts–London 2012, 1.

³ Por. P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka – refleksje krytyczne*, Studia Erasmiana Wratislaviensia nr 4, 2010, Wrocław 2010, 457–487.

⁴ Por. hasło: *Human Rights*, w: *The Encyclopedia of Political Thought*, red. M.T. Gibbons, t. 4, W. BlackWell, Chichester, West Sussex, UK 2015.

⁵ Por. P. Bała, A. Wielomski, art.cyt., 471–472.

⁶ Por. tamże, 474.

⁷ Tamże.

tacji *totalitaryzmu* natomiast trudno przyznać *racjonalność* (poza „racją stanu”). Okazuje się więc, że wyżej zaproponowane rozróżnienie domaga się pewnej korekty. Nie odnajdujemy w nim bowiem krytyki *filozoficznej*, tj. takiej, która pyta o *filozoficzne podstawy* PDPC i o ich *racjonalność*, bez odwołania do jakiejś transcendentnej instancji (np. Objawienia) czy do konkretnej *wizji państwa* (jak to następuje w totalitaryzmie). Myśl konserwatywną natomiast należałoby włączyć właśnie do krytyki filozoficznej, utożsamienie jej bowiem z myślą katolicką, jak chcieliby Bała i Wielomski, jest dużym uproszczeniem⁸.

Dlatego celem artykułu nie będzie przedstawienie całej *panoramy krytyki* praw człowieka (co wiązałoby się ze studium historycznym), ale o ten „element”, którego w naszej opinii, w tej panoramie, brakuje. Chcemy również zaprezentować jedynie szczególny *rodzaj* tejże krytyki. Jako że doktryna o prawach człowieka jest dziełem **nowożytnym**, filozoficzna krytyka opiera się przede wszystkim o dokonania *filozofów nowożytnych*. Pierwszym autorem krytycznie wypowiadającym się o prawach człowieka był Edmund Burke⁹. Potem m.in. Jeremy Bentham i szkoła utylitarystyczna mówili o *nienaukowości* praw człowieka¹⁰. Innymi autorami, którzy krytykują idee praw człowieka, już w XX w., są m.in. Alasdair MacIntyre czy Michel Villey. Do tego grona moglibyśmy zaliczyć również Hansa-Georga Gadamera, choć w jego myśli nie odnajdziemy tej krytyki *explicite*¹¹. Krytyka ta jednak ma jedną, zasadniczą *wadę*: mianowicie używa pojęć i kategorii filozoficznych ukonstytuowanych w *nowożytności* (albo kategorii tradycyjnych, które w nowożytności nabrały nowego *znaczenia*). Przez to trudno jest jej uwolnić się z *nowożytnego kręgu myślowego* i dokonać realnej krytyki *filozoficznych podstaw* doktryny o prawach człowieka (negując je bowiem, zanegowałaby *samą siebie* jako wyrosłą na tych samych fundamentach)¹². Stąd zamierzeniem niniejszego przedłożenia jest zaprezentowanie oryginalnej krytyki praw człowieka, odwołującej się do *klasycznej filozofii* i jej tradycyjnych kategorii zaproponowanej przez **Alfredo Cruz Pradosa**, profesora filozofii politycznej i etyki na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie, w Hiszpanii. Wydaje się ona pozbawiona wspomnianej *wady*, cechującej pozostałe propozycje krytyczne, a mianowicie *uwikłania w nowożytność*. Dlatego też może okazać się ważnym impulsem do pogłębionej refleksji nad tym, *co robimy, kiedy działamy w przestrzeni publicznej*, a także, bardziej ogólnie, nad *racjonalnością*

⁸ Trudno uznać E. Burkea, założyciela nurtu myśli konserwatywnej, za filozofa katolickiego.

⁹ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Warszawa 2008.

¹⁰ Por. hasło: *Human Rights*, w: *The Encyclopedia of Political Thought*, dz.cyt., 1731.

¹¹ Bogatszą literaturę na temat krytycznego podejścia do idei praw człowieka możemy znaleźć przede wszystkim w języku angielskim, m.in.: M. Freeman, *Human Rights. An interdisciplinary approach*, Cambridge 2008; S. Moyn, *The Last Utopia*, Cambridge, MA. 2012; L. Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, New York 2007; A. Sarat, T.R. Kearns, *The Unsettled Status of Human Rights: An Introduction*, w: *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*, ed. by A. Sarat, T.R. Kearns, Ann Arbor 2001, 1–24; C. Brown, *Universal Human Rights: A Critique*, w: *Human Rights in Global Politics*, ed. by T. Dunne, N.J. Wheeler, Cambridge 1999, 103–27; R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge 2002.

¹² Moglibyśmy tutaj podać przykład *utilitaryzmu*, który opiera swoją krytykę na zanegowaniu istnienia *natury ludzkiej*, operując przy tym **nowożytnym rozumieniem** pojęcia *natura ludzka*.

polityki, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że autor ten nie jest znany w obszarze języka polskiego.

Artykuł składać się będzie z dwóch części. W pierwszej przeanalizujemy filozoficzne tło krytyki doktryny o prawach człowieka. W drugiej natomiast zaprezentujemy właściwy projekt Alfredo Cruz Pradosa. W rozważaniach tych odwołamy się do jego podstawowych publikacji: *La filosofía política*¹³, *Ethos y Polis*¹⁴ oraz *Deseo y verificación*¹⁵.

2. FILOZOFICZNE TŁO

Aby lepiej zrozumieć argumenty Alfredo Cruz Pradosa, musimy najpierw przeanalizować filozoficzny *kontekst* projektu tego autora. Jak każdy, ma on swój początek i swoją bazę w konkretnej *tradycji filozoficznej*. Zróżnicowanie dzisiejszej filozofii, albo – bardziej adekwatnie – jej bogactwo sprawia, że nie jest łatwo dokonać bardzo jasnego podziału na *szkoły filozoficzne* i przyporządkować danego autora do właściwej *kategorii*. Niemniej jednak w ramach *filozofii politycznej* możemy mówić o dwóch wielkich tradycjach: o *liberalizmie* i *republikanizmie*. Wobec takiego podziału filozofia prof. Cruz Pradosa sytuowałaby się w linii myśli *republikańskiej*, krytykującej liberalny projekt filozofii politycznej i upominającej się o powrót do podstawowych wartości, które budowały tradycyjne *polis* i dla której źródłem inspiracji jest *klasyczna myśl polityczna*, zwłaszcza Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Prześledźmy główne założenia jego myśli: składają się na nie trzy podstawowe punkty: człowiek jest istotą społeczną, centralne znaczenie *polis* oraz krytyka liberalnego projektu filozofii politycznej.

2.1. CZŁOWIEK JEST ISTOTĄ Z NATURY SPOŁECZNĄ

Alfredo Cruz Prados stwierdza na początku, że człowiek, ze swej *natury* jest bytem społecznym. Ta teza nie wydaje się oryginalna. Wszak jest to punkt wyjścia całej filozofii politycznej, dla której jest ono *oczywistym faktem* niepodlegającym dyskusji. Na przykład John Stuart Mill stwierdza, że *społeczny wymiar* człowieka jest „(dla niego) tak naturalny, tak konieczny i tak zwyczajny, że, za wyjątkiem rzadko spotykanych okoliczności, [...] człowiek nie może pomyśleć sam siebie inaczej jak tylko jako członka jakiegoś kolektywu¹⁶”.

„Oczywistość” tego faktu nie usuwa jednak problemów, które rodzą się wraz z pytaniem o to, *jak rozumieć to założenie*. Co to znaczy, że człowiek jest *społeczny z natury*? Cruz Prados przypomina, że nie chodzi wyłącznie o to, że człowiek sam z siebie dąży do tego, aby żyć z sobie podobnymi, ale nade wszystko oznacza, że

¹³ A.C. Prados, *La filosofía política*, Pamplona 2009.

¹⁴ A.C. Prados, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona 2006.

¹⁵ A.C. Prados, *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Pamplona 2015.

¹⁶ J.S. Mill, *Utilitarianism*, ed. R. Crisp, Oxford University Press, New York 1998, 77.

człowiek *może być tym, czym jest* – „ludzki” – wyłącznie, jeśli żyje w społeczeństwie¹⁷. Chodzi o to, że natura ludzka to nie tylko to, co stoi u jej podstaw, jakieś źródło pochodzenia człowieka, ale także, a może przede wszystkim, swoista *pełnia, doskonałość*. Natura ludzka jest *teleologiczna*, jest *telos*, celem, do którego się dąży, a nie tylko *tendencją* czy przyczyną owej tendencji¹⁸. Zatem, natura ludzka dąży do *doskonałości*, którą może osiągnąć wyłącznie w ramach społeczności. Widzimy tutaj wpływ myśli Arystotelesa, który w *Polityce* mówi, że człowiek jako *byt z natury swej społeczny* nie dąży w stronę wspólnoty ludzkiej z potrzeby zabezpieczenia swoich interesów czy konieczności ochrony swego życia. W *polis* wszystko zorganizowane jest wokół *szczęśliwego życia*¹⁹. Stąd Alfredo Cruz Prados mówi:

„Konieczność życia w społeczeństwie, której doświadcza człowiek, nie może być interpretowana jako *konsekwencja ludzkiej niedoskonałości*, ale przeciwnie, jako wyraz ontologicznej doskonałości i godności. Jak mówi Święty Tomasz: *im doskonalszy jest jakiś byt, tym jego aspiracje są bardziej uniwersalne*, dąży do tego, *co wspólne* (*Contra gentiles*, 3, 24). [...] człowiek dąży do *dóbr wspólnych*, i nie tylko do tych indywidualnych. [...] Im doskonalszy jest byt, tym bardziej jest zdolny do *dóbr wspólnych* – do ich pożądania i posiadania – i tym bardziej wspólne jest jego *własne dobro*. Dobro człowieka, dobro, w którym odnajduje swoją pełnię i realizację, jest *dobrem wspólnym*, którego realizacja i posiadanie możliwe jest we wspólnocie”²⁰.

Dobro wspólne jawi się więc jako to, co jest doskonalsze od dóbr partykularnych, a *natura ludzka* nie jest czymś statycznym, zbiorem cech, lecz tym, czym człowiek *może się stać*. Stąd *natura ludzka* „aktualizuje się”, a warunkiem tej aktualizacji jest społeczeństwo. Jest ono jednocześnie *formą* tej aktualizacji, tj. realizuje się według *typu społeczeństwa, jakim dysponujemy*. Ten typ określa sposób, w jaki ta aktualizacja się dokona. Na przykład ludzka zdolność mówienia zawsze polega na *mówieniu w konkretnym języku*²¹. Ludzkie *bycie z natury socjalnym* realizuje się więc stopniowo – poprzez i w ramach konkretnych wspólnot. Pierwszą z nich jest niewątpliwie *rodzina*, która jako pierwsza konstytuuje człowieka jako *byt socjalny*. Szybko okazuje się jednak, że nie jest to wspólnota wystarczająca dla *rozwoju* człowieka, dlatego też rodzina musi włączyć się do *szerszych wspólnot* bądź sama zrodzić takie wspólnoty. W ten sposób tworzą się klany, rody, ludy, społeczności i wreszcie – jako społeczność *doskonała* – *polis*²².

2.2. NATURA POLIS

Polis jest formą życia społecznego, gdzie natura ludzka może osiągnąć swoje dopełnienie. Czym więc jest *polis*? Według Alfredo Cruz Pradosa, który w swych analizach odwołuje się wprost do myśli Arystotelesa, *polis* jest wspólnotą *dosko-*

¹⁷ Por. A.C. Prados, *La filosofía política...*, dz.cyt., 15.

¹⁸ Por. tamże, 16.

¹⁹ Por. Arystoteles, *Polityka*, 1278b. 1280b.

²⁰ A.C. Prados, *La filosofía política...*, dz.cyt., 16.

²¹ Por. tamże, 17.

²² Por. tamże, 16–17.

nalą, nadrzędną wobec wszystkich pozostałych społeczności. Jest jednocześnie ich *celem*²³. Jej *doskonałość* polega na tym, że dopiero ten rodzaj społeczności jest wystarczający do osiągnięcia życia szczęśliwego i w pełni *ludzkiego*. *Polis* jest środowiskiem naturalnego rozwoju jednostek i pojedynczych wspólnot i w nim osiągają one swoją doskonałość, ponieważ jest wspólnotą, która wynosi człowieka poza jego jednostkową kondycję i pozwala wkroczyć w świat *wyższych wartości*, jakimi są *dobra wspólne*, do których człowiek nigdy nie miałby dostępu jako indywiduum²⁴. Mówiąc o *naturze polis*, należy podkreślić, że nie jest ono *sumą wspólnot*, ani tym bardziej *jedną, wielką rodziną*. Jest zupełnie innego rodzaju, *polis* jest nową formą życia, zbudowaną z ludzkiego działania, relacji i dóbr wspólnych, których nie można odnaleźć – przynajmniej w takiej formie – w domowej wspólnotcie. Dlatego też różnica między nimi nie jest *materialna*, lecz *formalna*²⁵. *Polis* daje nam dostęp do życia politycznego. Stąd Arystoteles mógł powiedzieć o człowieku, że jest z natury *istotą polityczną*, tj. stworzoną do życia w państwie²⁶. To, czym bowiem człowiek jest, możemy wiedzieć tylko i wyłącznie w ramach *polis*.

Polis jest więc rzeczywistością *naturalną* dla człowieka, jednak określenie „naturalna” nie jest tu rozumiane jako to, co powstaje w sposób spontaniczny czy konieczny, na bazie ludzkiej natury. *Polis* jest naturalna przez swój esencjalny związek z ludzkim *telos*. Alfredo Cruz Prados operuje klasycznym rozumieniem pojęcia *natura*, która u Arystotelesa jest *teleologiczna*. To znaczy, określana jest według swojego *celu*. *Naturalny* nie oznacza tutaj koniecznie *uniwersalny*. *Naturalny* to taki, który pozwala naturze osiągnąć swój *telos* i w ten sposób ukonstytuować się, osiągając *pełnię*. *Polis* jest w tym sensie *naturalne*, gdyż umożliwia człowiekowi żyć w pełni swojego człowieczeństwa²⁷.

Zatem nie chodzi tu o jakieś *konkretne polis*, jako formę życia społecznego, *polis* należałoby tutaj rozumieć bardziej jako *sposób życia na kształt polis*. Alfredo Cruz Prados nie chce powiedzieć, że istnieje jakiś *pierwotny wzór*, *archetyp polis*, który należałoby *powielać* przy organizowaniu życia społecznego, coś na kształt *idealnego systemu politycznego*. Wręcz przeciwnie, *polis* jest dziełem ludzkim, pojawiającym się dzięki wolnej decyzji ludzi, dlatego rodzi się jako *synteza* ludzkich decyzji, działań i dążeń²⁸. Alfredo Cruz Prados mówi: „Każde *polis*, w każdym momencie, jest wynikiem ciągłego *podejmowania decyzji* dotyczących rzeczywistości *polis*, ciągłej próby zrozumienia i realizowania, *czym polis jest tu i teraz*”²⁹.

Powiedzieliśmy już, że *polis* daje człowiekowi dostęp do życia politycznego. Konieczne jest tutaj uściślenie, że – według Cruz Pradosa – życie *polis* jest jednocześnie życiem politycznym, nie są to dwie rzeczywistości, jedna warunkująca drugą. *Polis* jest życiem politycznym. *Polis* nie jest tylko jakąś *przestrzenią*, w której ludzie działają i poruszają się (czyt. prowadzą życie polityczne). Cruz Prados mówi:

²³ Por. tamże, 18.

²⁴ Por. tamże, 19.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. Arystoteles, dz.cyt., 1253 a 2.

²⁷ A.C. Prados, *La filosofía política...*, dz.cyt., 21.

²⁸ Tamże, 20.

²⁹ Tamże.

„Polityka jest *autentycznym życiem politycznym* nie tylko dlatego, że jest życiem w *polis* i według *polis*, ale dlatego że jest życiem *polis*. To znaczy, jest życiem, które nie tylko składa się z działania według *polis*, ale składa się również z działań *określających samą formę polis*. Tak jak używać języka, znaczy jednocześnie modyfikować go, żyć w *polis*, oznacza *przekształcać je*”³⁰.

Polis zatem – jako *sposób życia*, a nie *idealne państwo* stanowiące pierwowzór wszystkich *form sprawowania rządów* – jest tym, co konstytuuje człowieka jako *zoon politikon* i pozwala mu osiągnąć *pełnię swojego człowieczeństwa*. Alfredo Cruz Prados ośmiela się stwierdzić: „to, że człowiek jest *zwierzęciem politycznym* oznacza, że *polis* jest warunkiem i formą *ludzkiego życia* człowieka, że jego *uczłowieczenie* odpowiada jego *upolitycznieniu*”³¹.

2.3. KRYTYKA LIBERALIZMU

Bardzo ważnym momentem w rozważaniach Alfredo Cruz Pradosa jest jego krytyka liberalizmu jako projektu *nierealnego*³². Oznacza to, że liberalizm jako ideologia polityczna *nie jest możliwy w praktyce*, a innymi słowy – wprowadzony w życie okazuje się wewnątrznie sprzeczny. Cruz Prados mówi: „Liberalizm jest *nierealny*, ponieważ w rzeczywistości nie jest tym, czym mówi, że jest i nie czyni tego, co mówi, że czyni. Jego własny, fałszywy obraz wynika z ułomnego ujęcia tego, czym jest rzeczywistość polityczna, która nie pozwala mu zauważyć nierealności jej systemu politycznego”³³. Cruz Prados uzasadnia tę tezę, analizując najważniejsze cechy i postulaty liberalizmu.

2.3.1. Idea państwa „neutralnego”

Autor *Ethos y Polis* zauważa, że jednym z postulatów liberalizmu jest *polityczna neutralność* państwa. Sama w sobie nie jest ona niczym nowym, ani tym bardziej charakterystyczna dla liberalizmu. Krytyka dotyczyć będzie specyficznego *rozumienia* neutralności, którym posługują się przedstawiciele tej ideologii. Na początku należy stwierdzić, choć wydaje się to oczywiste, że polityka nie może zachować neutralności wobec *własnej rzeczywistości* – *neutralność* polityki zawsze dotyczy rzeczywistości *nie-politycznej* (prywatnej, religijnej etc.). W tradycyjnej myśli politycznej rozumie się *neutralność* jako *nie-administrowanie* przez politykę rzeczywistością *niepolityczną*³⁴. *Liberalizm* natomiast domaga się całkowitej *autonomii* między tymi dwiema rzeczywistościami, bez wzajemnej interakcji. Według Alfredo Cruz Pradosa, jest to wizja abstrakcyjna i nierealna. Nie można bowiem wyobrazić sobie państwa, którego *konfiguracja* pozostawałaby bez wpływu na prywatne życie jednostek. Weźmy choćby przykład wyznawanej religii. Państwo nie

³⁰ Tamże.

³¹ A.C. Prados, *Republicanism y demoracia liberal: dos conceptos de participación*, Anuario Filosófico 36 (2003), No 1–2, 88.

³² A.C. Prados, *Ethos y Polis...*, dz.cyt., 19.

³³ Tamże, 20.

³⁴ Por. tamże, 21.

bierze udziału w decyzjach dotyczących sposobu wewnętrznego funkcjonowania poszczególnych wyznań (w ten sposób nie decyduje o ich *kształcie*), niemniej jednak każdy człowiek wyznający jakąś religię będzie ją przeżywał *jako członek wspólnoty politycznej* (tzn. rzeczywistość polityczna będzie oddziaływała na *sposób* przeżywania mojej religii). Innymi słowy, choćby był przekonany o jedynej słuszności swojej religii, będzie ją przeżywał w wymiarze socjalnym, tzn. *jako jedną z wielu religii* obecnych w danym społeczeństwie. Okaże się wtedy, że to *społeczny* sposób przeżywania religii będzie odróżniał człowieka religijnego od *fanatyka*³⁵. Należy spojrzeć na analizowaną *neutralność* również od drugiej strony, tj. rozpatrując oddziaływanie sfery niepolitycznej na polityczną. *Neutralność państwa*, według liberalizmu, znaczyłaby również, że człowiek i społeczność, w której przeżywa swoje „niepolityczne” życie, w najmniejszym stopniu nie oddziałuje na politykę. Społeczeństwo staje się wtedy autonomicznym wobec człowieka, *spontanycznym procesem*, a nasze decyzje, cele i *ethos* nie mają dla państwa żadnego znaczenia. Stąd Alfredo Cruz Prados mówi: „Twierdzić, że istnieje rodzaj państwa, który nie oddziaływałby na nasz *prywatny sposób życia*, że możemy przekształcać rzeczywistość polityczną bez naruszania tym kształtu tego co nie-polityczne, oznacza po prostu nie zdawać sobie sprawę z tego, *co robimy* (gdy uprawiamy *politykę*)”³⁶.

2.3.2. Anty-perfekcjonizm

W parze z *neutralnością* kroczy drugi postulat liberalizmu, który Cruz Prados nazywa *anty-perfekcjonizmem*. Oznacza to, że „liberalne państwo, które ogłasza się jako *neutralne*, nie proponuje swoim obywatelom drogi *doskonalenia* (hiszp. *perfeccionar*) i odmawia propagowania jakiegokolwiek wizji *dobrego życia*”³⁷. Liberalizm, chcąc uniknąć wpływu religii na politykę, ogłasza, że sprawy *celów* człowieka i jego *moralności* muszą zniknąć ze sfery publicznej – państwo nie proponuje swoim obywatelom żadnego *ethos*, czyli wizji tego, czym jest *dobrze życie*³⁸. Należy jednak zauważyć, że *doskonalenie się* człowieka, osiągnięcie pełni człowieczeństwa dokonuje się na wielu płaszczyznach i zawsze w konkretnym *kontekście*, którym jest *wspólnota*, do której należy. Innymi słowy, każda wspólnota ma swój własny *ethos* – to, co konstytuuje *dobrze życie* i do niego prowadzi. I tak, możemy poznać, co to znaczy *być dobrym wierzącym*, jedynie „w” Kościele, odnosząc się do jego *ethosu*. Dalej, co znaczy *być dobrym ojcem* lub *synem*, możemy poznać, jedynie żyjąc „w” rodzinie. I wreszcie, co znaczy *być dobrym obywatelem*, możemy wiedzieć wyłącznie, żyjąc „w” państwie. Stąd Alfredo Cruz Prados stwierdza, że „poza jakąkolwiek wspólnotą, rozumiejąc człowieka jako *byt abstrakcyjny*, «pełnia człowieczeństwa», jego *cel*, pozbawione są wystarczającej *treści*, aby miały praktyczne skutki: nie wiadomo *w praktyce* na czym mają polegać”³⁹. Również

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Tamże, 23–24.

³⁸ Por. tamże, 24.

³⁹ Tamże, 25.

państwo liberalne, choć temu zaprzecza, nie może stanowić wyjątku i proponuje ono swoim obywatelom konkretny *ethos*, a jest nim *dobry liberal*. Ideał obywatela według liberalizmu to *taki, który dokonuje wyboru*, ale wyłącznie na bazie preferencji, indywidualnych upodobań. Wszystkie konsekwencje jego wyborów muszą pozostać w sferze prywatnej, tj. koncepcja *dobra*, które wybiera taki obywatel, nie może być *konstytutywna* dla jego życia jako obywatela (kierować się tym *dobrem* może wyłącznie w sferze prywatnej)⁴⁰. *Dobrego liberala* cechują również *obywatelskie cnoty*, takie jak np.: uczciwość, pomysłowość, zręczność, przedsiębiorczość czy duch oszczędności⁴¹. To wszystko jednak pozostaje bez znaczenia dla życia politycznego, musi pozostać w sferze prywatnej. Dlatego też Alfredo Cruz Prados przypomina słowa Alexisa de Tocqueville'a, który powiedział, że w takim społeczeństwie „można odnaleźć osoby o prywatnych zaletach, dobrych ojców dla swoich rodzin, uczciwych handlarzy i właścicieli ziemskich godnych podziwu; znajdziemy nawet dobrych chrześcijan [...] ale tym, czego nigdy się nie spotka w takich społeczeństwach, są *wielcy obywatele* i, przede wszystkim, *wspaniały naród*”⁴².

Jako konsekwencja tego, co zostało już powiedziane, w liberalizmie dokonuje się również radykalna separacja *moralności* i *polityki* jako rzeczywistości ze sobą sprzecznych. Moralność staje się częścią sfery prywatnej i w ten sposób dokonuje się jej *depolityzacja*. Alfredo Cruz Prados zauważa jednak, że człowiek jako *indywiduum* nie jest ani *podmiotem moralnym*, ani przedmiotem zainteresowania *etyki*. Człowiek jest *bytem moralnym* nie tylko przez swoją *racjonalność*, ale także przez fakt *bycia częścią społeczności*⁴³. Stąd każda *moralność* jest „publiczna”, tzn. zakłada istnienie jakiejś formy społeczności. Przepis „nie kradnij” zakłada istnienie konkretnej społeczności, w której *własność prywatna* uznana jest jako sposób urzeczywistniania *dobra wspólnego*. Dlatego „człowiek jest *podmiotem moralnym* [...] tylko jako członek jakiejś wspólnoty, a jego zachowanie w odniesieniu do *dóbr tej wspólnoty* jest tym, czym zajmuje się moralność”⁴⁴.

2.3.3. Instrumentalizm

Dochodzimy do centralnego punktu krytyki liberalizmu według Alfredo Cruz Pradosa. Chodzi mu o *instrumentalne* traktowanie przez liberalizm rzeczywistości politycznej: „Liberalizm, obierając *jednostkę* za swój punkt wyjścia i definiując ją w sposób abstrakcyjny i uniwersalny, wyposażając ją w *autonomię* i prawa ukonstytuowane uprzednio wobec jakiegokolwiek porządku politycznego, w nieunikniony sposób *redukuje* państwo do pewnej *instrumentalnej struktury*, na usługach wspomnianych autonomii i praw. [...] Państwu nie przynależy żadna funkcja *konstytutywna* wobec tego, co czyni ludzką egzystencje *wartościową*”⁴⁵. Rozumienie państwa/wspólnoty jako czegoś *wtórnego* wobec jednostki wynika przede wszystkim z liberalnego prze-

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. A.C. Prados, *Republicanism y demoracia...* art.cyt., 108.

⁴² Tamże, 108–109.

⁴³ Por. A.C. Prados, *Ethos y Polis...*, dz.cyt., 29.

⁴⁴ Tamże, 27.

⁴⁵ Tamże, 40.

konania o konieczności *obrony indywidualnej wolności*. Liberalizm traktuje wolność człowieka w sposób *abstrakcyjny*, to znaczy jako istniejącą przed ukonstytuowaniem się wspólnoty politycznej. Konsekwencją tego jest, według naszego autora, brak *realizmu*, którym także i tutaj charakteryzuje się liberalizm. Przypomina bowiem, że aby *wolność jednostki* miała jakikolwiek sens i znaczenie *praktyczne*, musi dysponować jakąś *przestrzenią*, kontekstem, w ramach którego możliwe będzie dokonywanie *realnych wyborów*. Polityka nie jest instrumentem przymusu i kontroli naszej wolności, jak chciałby liberalizm. Dzięki niej możliwa jest *konfiguracja* owej wspólnej przestrzeni, gdzie każda jednostka będzie mogła dokonywać *konkretnych*, a nie tylko teoretycznych wyborów⁴⁶. Wspólnota polityczna stara się nadać *formę* naszej wolności, aby nie była ona jedynie „pobożnym życzeniem”, ale by mogła być praktykowana. Proces *konfiguracji* nie polega jednak na ograniczaniu indywidualnych *wolności*, po to, by uniknąć *kolizji* między nimi. W ramach polityki określa się *dobro wspólne* tej społeczności, które staje się automatycznie owych *kontekstem* naszych praktycznych wyborów. Dobro wspólne to wszystkie wartości, to, co *cenimy jako społeczność*, a nie jedynie nasze prywatne interesy. I według tego *dobra wspólne* organizujemy nasze społeczne życie i decydujemy o *kształcie* naszej wolności. Albowiem, jak mówi Alfredo Cruz Prados, wolność musi przybrać konkretną *formę*, gdyż tylko wtedy będzie działaniem *realnym*⁴⁷.

3. KRYTYKA DOKTRYNY O PRAWACH CZŁOWIEKA

Zarysowanie *filozoficznego tła* krytyki idei praw człowieka proponowanej przez Alfredo Cruz Pradosa jest niezwykle istotne, gdyż pozwoli nam zrozumieć jej najgłębszy *sens*. Nie chodzi bowiem o krytykę samej idei, która stwierdza konieczność istnienia praw człowieka, ale o taką, która podkreśli, że brak jej *racjonalnego ugruntowania*, a przez to nie jest możliwe ich realne i praktyczne zastosowanie. Prawa człowieka zostały oparte na *nowoczesnej* (liberalnej) wizji rzeczywistości politycznej, jej kategoriach i pojęciach filozoficznych. Dlatego krytyka praw człowieka wiąże się nierozzerwalnie, u Alfredo Cruz Pradosa, z omówioną już krytyką *liberalizmu*. Oznacza to przede wszystkim, że *nierealność* praw człowieka wiąże się z ufundowaniem ich na bazie *nierealnych kategorii filozoficznych*, które składają się na ideologię liberalizmu. Alfredo Cruz Prados stwierdza więc, że idea praw człowieka, tak jak liberalizm, traktuje *politykę* instrumentalnie, tj. rozumiejąc owe prawa jako *pierwotne* wobec *wspólnoty politycznej*, ma ona być jedynie *instrumentem*, gwarantem realizacji tych praw. Polityka zatem nie jest *konstytutywna*, lecz instrumentalna. Prawa te rozumiane są jako *niezależne* od politycznej konfiguracji społeczeństwa. Stąd dokonuje się *depolityzacja* prawa, które nie ma już związku z faktycznym porządkiem politycznym i dobrem wspólnym. Prawa człowieka zakładają również *antropologię*, w której człowiek rozważany jest jako *indywiduum*, a społeczeństwo ma dla niego o tyle znaczenie, o ile może posłużyć mu jako *instrument*

⁴⁶ Por. tamże, 41.

⁴⁷ Por. tamże, 43.

do realizacji *indywidualnych celów i dążeń*. Doktryna o prawach człowieka opiera się wreszcie na nowoczesnym ujęciu, czym jest *prawo naturalne*, zapominając przy tym o jego *tradycyjnym* rozumieniu⁴⁸.

3.1. GODNOŚĆ LUDZKA JAKO ŹRÓDŁO PRAW

Intencją sygnatariuszy *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* było zaproponowanie jakiejś *formuły*, która wyrażałaby i chroniłaby ludzką *godność*. Alfredo Cruz Prados zauważa, że zamiar ten jest ze wszech miar chwalebny i godny uznania, jednak obrona *formuła* nie jest adekwatna⁴⁹. Opiera się ona bowiem na specyficznym rozumieniu tego, czym jest *godność* ludzka, a konkretniej na tym, *kim jest ów człowiek*, którego *godności* chcemy bronić. Doktryna o prawach człowieka traktuje człowieka w kategoriach *liberalnych*, dlatego też *godność* rozumiana jest tu jako *autonomia* i indywidualna *nietykalność*. Jest *godnością anty-polityczną*, tj. jest *godnością jednostki*, która przeciwstawia się *polis*, nie mającym *realnego związku* z konkretną wspólnotą polityczną⁵⁰. Jest to koncepcja ewidentnie *indywidualistyczna*, w której społeczeństwo, jako *wtórne* wobec jednostki, jest wyłącznie *narzędziem* w jego rękach. Taka *antropologia* sprawia jednak, że „człowiek” staje się podmiotem *abstrakcyjnym*, czyli takim, który – pozbawiony związków z przestrzenią tego, co *wspólne* – nie ma również możliwości *realnego* działania. Innymi słowy, dokonuje się afirmacja jego *godności*, ale nie wiemy tak naprawdę, co *konkretnie czyni go tak godnym*. Jak stwierdza Alfredo Cruz Prados, uniwersalne prawa jednostki, która jest *pre-polityczna*, pozostają równie *abstrakcyjne*, jak abstrakcyjny jest ich *podmiot*⁵¹. Ta *depolityzacja praw człowieka* staje się przyczyną wielu trudności natury *praktycznej*. Po pierwsze, doktryna praw człowieka zapomina, że prawo nie może być propozycją *teoretyczną* (uniwersalną i pozbawioną kontekstu), gdyż pozbawiona będzie *praktycznego określenia*. Aby wiedzieć, co to jest *sprawiedliwość*, czyli *to, co każdemu się należy*, musimy odwołać się do *deliberatywnego rozumu praktycznego*. Na podstawie *rozumu teoretycznego* nie jesteśmy w stanie określić tego, *co się każdemu należy*, albowiem to „coś” zawsze przynależy do społecznego kontekstu, w którym żyje człowiek. Stąd mówi Alfredo Cruz Prados: „Treść PDPC nie stanowi *kryterium* ani wystarczającej *miary* do tego, aby określić, *kiedy* i *gdzie* dokonano się pogwałcenie – autentyczne i realne – tychże praw, to znaczy, nie nadaje się jako wystarczający fundament do tego, aby sformułować *sąd praktyczny* dotyczący tego, co *sprawiedliwe*”⁵². Jeśli więc prawa człowieka pozbawione są *praktycznego kryterium* czy *miary*, możliwa jest nieskończona *emanacja* tychże praw. Oznacza to, że w praktyce każdego dnia możemy być świadkami ogłaszania *nowych praw człowieka*, dozwolone staje się *rozszerzanie* listy *praw człowieka* o nieskończoną liczbę *nowych dóbr*, które stają się automatycznie *prawem*. I tak

⁴⁸ Por. tamże, 360.

⁴⁹ Por. tamże, 361.

⁵⁰ Por. tamże, 362.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Tamże, 363.

idea praw człowieka potwierdza to, co stwierdził już Thomas Hobbes – że człowiek ma *ius in omnia*, czyli *prawo do wszystkiego*⁵³.

Po drugie, traktowanie praw człowieka jako uniwersalnych praw sprawia, że w praktyce stają się one trudne do *egzekwowania*. Za przykład posłuży nam *prawo do pracy* zawarte w artykule 23 PDPC. W tym przypadku nie wiadomo wobec kogo osoba bezrobotna może domagać się respektowania tego prawa. Nie wiemy także, kto w takim przypadku – jeśli w ogóle – popełnił *niesprawiedliwość*. Okazuje się zatem, że nie jest możliwe wywiedzenie w sposób *a priori* istnienia wielu praw człowieka jako *powszechnie obowiązujących*. Cruz Prados mówi: „Nie można powiedzieć, że w *każdym* społeczeństwie, niezależnie od jego warunków wspólnego życia, każdy byt ludzki, przez sam fakt bycia nim, ma prawo do okresowego, płatnego urlopu albo do ubezpieczenia w przypadku braku pracy, choroby, niepełnosprawności, wdowieństwa, starości etc., tak jak głosi to PDPC”⁵⁴. Aby rozwiązać ten problem, zwolennicy idei praw człowieka odwołują się często do rozróżnienia między faktem *posiadania* praw z jednej strony i *możliwością ich wypełnienia* z drugiej. Według naszego autora takie rozwiązanie oznacza brak znajomości *natury prawa*, podobnie jak zawarcie w punkcie 22 PDPC prawa do *ureczywistniania* praw. Cruz Prados mówi bowiem: „Prawo, które pozbawione jest jakiegokolwiek możliwości bycia urzeczywistnionym [...]; prawo, któremu nie towarzyszy prawo do urzeczywistnienia go, *nie jest, w żadnym stopniu i w żadnych warunkach, prawem*: chodzi wtedy o *nieistniejące prawo*; a każde inne rozróżnienie jest zbędne”⁵⁵.

Po trzecie, abstrakcyjny charakter praw człowieka sprawia, że może pojawić się między nimi konflikt, bądź nawet *sprzeczność*. Na przykład prawo do praktykowania własnej kultury przez tych, którzy żyją w innym kraju jako imigranci (na bazie prawa do azylu), może wejść w konflikt z prawem do własnej tożsamości kulturowej ludności autochtonicznej na tym terenie. Również prawo do swobodnego wyrażania opinii czy praktykowania religii może kłócić się z prawem do nieingerowania w czyjeś życie prywatne. Według Cruz Pradosa: „problemem nie jest to, że te prawa okazują się *sprzeczne* względem siebie, ale przede wszystkim to, że doktryna praw człowieka nie zapewnia nam *racjonalnego kryterium*, dzięki któremu możliwe byłoby ustalenie obiektywnej *hierarchii* tych praw. [...] Bez odniesienia do jakiegoś realnego kontekstu wspólnego życia – do wymagań *dobra wspólnego* – [...] ustalenie takiej *hierarchii* nie może bazować na niczym innym, jak na indywidualnej ocenie czy preferencjach”⁵⁶.

Powszechność i uniwersalność praw człowieka oznacza ich bezwzględną *prawomocność*, tj. obowiązują zawsze i wszędzie, bez względu na okoliczności i nie mogą być w żaden sposób ograniczane. Zastanówmy się wraz z Alfredo Cruz Pradosem, czy rzeczywiście można ogłaszać tego typu prawa, nie uwzględniając *politycznego kontekstu* i okoliczności, w których żyjemy. Człowiek ma prawo do *swobodnego poru-*

⁵³ Por. *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, ed. by S. Hauerwas, S. Wells, Blackwell Publ., Malden, Ma 2004, 197.

⁵⁴ A.C. Prados, *Ethos y Polis...*, dz.cyt., 362.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, 363.

szania się i do wyboru miejsca zamieszkania. Gdyby więc jakiś kraj ograniczył je czasowo, jego działania zostałyby ocenione jako pogwałcenie praw człowieka. Nie ma jednak przesłanek do tego, aby odrzucić *a priori* taką decyzję i uznać ją za nieprzestrzeganie prawa. Można uznać, że istnieją *okoliczności*, w których konieczne wydaje się wprowadzenie takich środków, aby zapobiec innym zagrożeniom (Prados podaje przykład współczesnych *megalopolis*, gdzie często dochodzi do niekontrolowanego napływu ludzi, co skutkuje drastycznym ograniczeniem *jakości* życia; stąd wprowadza się często różnego rodzaju *ograniczenia*; dziś moglibyśmy podać przykład zagrożenia terrorystycznego, które pozwala państwu zaostrzyć środki *kontroli przepływu ludności*)⁵⁷. Wtedy prawo staje się tym, czym być powinno – rzeczywistością *praktyczną*.

3.2. DOBRA I CELE A PRAWO

Jak już zostało powiedziane w poprzednim paragrafie, punktem wyjścia doktryny praw człowieka jest pojęcie *godności ludzkiej*. Jest to jednak *godność* rozumiana w duchu ideologii liberalnej – godność abstrakcyjnej *jednostki*, której należą się *prawa* istniejące uprzednio wobec jakiegokolwiek przynależności politycznej. Jest również godnością indywiduum, które instrumentalnie traktuje rzeczywistość polityczną. Godność ta i związane z nią *prawa człowieka* odwołują się do pojęcia *natury ludzkiej*, wspólnej każdemu człowiekowi (stąd ich rzekoma *uniwersalność*). Alfredo Cruz Prados zauważa jednak, że „to, co PDPC – i inne dokumenty, które po niej nastąpiły, rozwijając, uzupełniając i rozszerzając ją – definiuje jako *prawa*, które rzekomo wywodzą się z ludzkiej natury/kondycji każdego człowieka, nie są w rzeczywistości niczym innym jak zbiorem *celów, zamierzeń i pragnień* – generalnie pozytywnych i godnych pochwały – określonych na podstawie tego, czym wydaje się być i domagać się owa kondycja. Jednak *cele* i *pragnienia*, choćby były najbardziej wzniosłe i oparte były na wspomnianej ludzkiej naturze, nie stanowią *same z siebie* prawdziwych praw. Nie ma wątpliwości, że wolność poruszania się i zamieszkania, praca, pomoc w przypadku bezrobocia, opieka zdrowotna, bezpłatna edukacja etc. są *dobrami*, i są w dodatku *dobrami* w *najgłębszym sensie ludzkimi*. Należy jednak podkreślić, że jakieś *dobro*, przez sam fakt bycia nim, nie stanowi w sposób konieczny prawa: nie każde dobro konstytuuje prawo; nie wystarczy, aby coś było *dobrem*, aby jednocześnie stawało się *prawem*. Realne warunki i możliwości wyznaczane przez dobro wspólne danego *polis* są tym, co *determinuje*, które dobra mogą być ustanowione w kontekście *polis* jako rzeczywiste prawa”⁵⁸. Rozróżnienie na *dobra* i *prawa* jest niezwykle ważne w krytyce zaprezentowanej przez naszego autora. Ich wzajemna relacja nie ma charakteru *konieczności*, tzn. *dobro* nie zmienia się *automatycznie* w prawo przez prosty akt deklaracji. *Dobro* służy nam jako „wskazówka”, mówiąc co *jest dobre* i *konieczne*. *Prawo* natomiast, biorąc pod uwagę kontekst i okoliczności naszego *bycia razem*, określa możliwe sposoby wcielania w życie tego dobra. Weźmy przykład edukacji dzieci – nikt nie wątpi w to, że

⁵⁷ Por. tamże, 363–364.

⁵⁸ Tamże, 365.

jest ona *dobrem*. To, czy stanie się ono *prawem*, zależy jednak będzie od *konkretnych warunków* danej społeczności.

3.3. NOWOŻYTNE ROZUMIENIE PRAWA

Kolejnym zagadnieniem, jakie pojawia się w krytyce idei praw człowieka, jest sama *definicja prawa*, a dokładniej pytanie o to, co mamy na myśli, kiedy mówimy *prawa człowieka*. Jak zauważa Alfredo Cruz Prados, również i w tym punkcie doktryna ta okazuje się wiernym spadkobiercą myśli liberalnej. Nowożytna antropologia przedstawia *indywidualistyczną* wizję człowieka i jego godności – podkreśla się jego autonomię, niezależność i fakt, że jest on podmiotem prawa jako *indywiduum*, bez jakichkolwiek odniesień do społeczeństwa⁵⁹. Najważniejszą charakterystyką tej indywidualnej koncepcji jest to, że człowiek jest *właścicielem*, a społeczeństwo polega na wzajemnych relacjach *indywidualnych posiadaczy*. Myśl ta odwołuje się bezpośrednio do filozofii Johna Locke’a, dla którego *własność prywatna* była najwyższą wartością, a w ramach tejże najwyższym prawem było to do *bycia właścicielem samego siebie*⁶⁰. Stąd w nowoczesnej filozofii utożsamia się *ius* i *dominium*, tzn. twierdzi się, że każdy, kto ma do czegoś *prawo (ius)*, ma jednocześnie nad tym *panowanie (dominium)*⁶¹. Nie inaczej jest w przypadku PDPC. Mówiąc o *prawach*, ma ona na myśli prawa w liberalnym sensie, tj. człowiek posiadający prawo, jest ich *posiadaczem*, a dokładniej – jest niezależnym właścicielem i dyspozytorem tego, *do czego ma prawo*. Według Alfredo Cruz Pradosa pojawia się tutaj kolejny problem. Mianowicie jedną z cech *własności* jest *alienacja dóbr*, tzn. przeniesienie lub utrata własności – każdy właściciel może zrzec się prawa własności i przekazać posiadaną rzecz innej osobie. Może również taką rzecz *zniszczyć* (jako formę *alienacji* tego dobra). Jeśli w ten sposób rozumieć będziemy najważniejsze z *praw człowieka*, czyli prawo do życia, może się okazać, że dojdziemy do sprzeczności. Otóż prawo do życia oznaczać będzie, że jestem *jego właścicielem* i mogę z nim zrobić, co tylko zechce. Mogę o nie dbać, troszczyć się i traktować jako najwyższą wartość. W skrajnym jednak przypadku mogę również *pozbawić się tego życia* jako mojej własności. Paradoks ten nie jest jedynie „eksperymentem mentalnym”, istniejącym wyłącznie jako problem *teoretyczny*. Wystarczy zwrócić uwagę na to, że na *podstawowe prawa człowieka* powołują się zarówno radykalni przeciwnicy aborcji (mówiący o świętości życia), jak i zwolennicy *eutanazji*⁶².

⁵⁹ Por. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford 1962, 3.

⁶⁰ Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, 181: „każdy człowiek dysponuje własnością swojej osoby. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym”.

⁶¹ Por. R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 5.

⁶² W tym punkcie powołuje się na wykłady Alfredo Cruz Pradosa z zakresu filozofii polityki prowadzone na Uniwersytecie Nawary w Pampelunii w roku akademickim 2016/2017.

3.4. PRAWO NATURALNE

Wielu „entuzjastów” idei praw człowieka jest zdania, że można o nich mówić jako o „nowoczesnej formie” *prawa naturalnego*. Prawa człowieka miałyby *odzwierciedlać* rzeczywistość reprezentowaną niegdyś przez *ius naturale*. Dlatego ostatnim elementem krytyki doktryny o prawach człowieka zaproponowanej przez Alfredo Cruz Pradosa jest przeanalizowanie relacji, jaka zachodzi między *prawami człowieka* a *prawem naturalnym*.

Zdaniem naszego autora, musimy najpierw dookreślić znaczenie pojęcia *prawo naturalne*. Możemy bowiem wyróżnić *dwie tradycje* idei prawa naturalnego: wizję *klasyczną*, reprezentowaną głównie przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, oraz nowoczesną (racjonalistyczną) opartą przede wszystkim na myśli Hugona Grocjusza, Samuela von Pufendorfa i Emmanuela Kanta⁶³. W odniesieniu do tej drugiej, Alfredo Cruz Prados stwierdza, że leży ona u źródeł rodzenia się i późniejszego kształtowania się *myśli liberalnej*. Prawa człowieka zatem, jako dojrzały owoc ideologii liberalizmu, pozostawać będą w ścisłym związku z pojęciem *prawa naturalnego*, choć, jak dodaje nasz autor, wyłącznie z jego *nowożytną postacią*. Jeśli jednak spojrzymy z *klasycznego* punktu widzenia, okaże się, że mówienie o *prawach człowieka* w kategoriach analogicznych do *prawa naturalnego* jest nieuprawnione. Stąd niewłaściwe będzie mówienie o prawach człowieka jako „nowoczesnej formie” prawa naturalnego czy jego „aktualizacji”. Okazuje się bowiem, że z perspektywy *tradycyjnej* koncepcji prawa naturalnego, prawa człowieka nie mają z nim nic wspólnego⁶⁴. Przyjrzyjmy się bliżej argumentacji Alfredo Cruz Pradosa.

Autor *Ethos y Polis* tak charakteryzuje nowoczesne (racjonalistyczne) rozumienie *prawa naturalnego*: „Przez pojęcie *prawo naturalne* rozumiano pewien *porządek prawny*, który mógł być naszkicowany – wydedukowany – na marginesie praktycznej rzeczywistości jakiejś wspólnoty politycznej i *przed* włączeniem się w nią człowieka – podmiotu tej *natury*. Ów *porządek prawny* był porządkiem, który rzekomo mógł być pomyślany jako możliwy w *hipotetycznym stanie naturalnym*. Był miarą – lub miarami – tego, co *sprawiedliwe*, a co można było wywieść, z logiczną koniecznością, ze stanu człowieka, w którym znalazłby się on, gdyby mógł liczyć wyłącznie na *stan czystej natury*. W konsekwencji, porządek polityczny, który pojawiał się w następstwie i jako *konieczność* samego prawa naturalnego, miał za zadanie być *instrumentem*, który zagwarantuje implementację *istniejącego uprzednio porządku prawnego*”⁶⁵. Poznanie tego, co *sprawiedliwe z natury*, stało się wiedzą dedukcyjną, która podporządkowana została *logice*. W tej dedukcji bowiem punktem wyjścia nie jest historyczny kontekst *ludzkiej natury* ani rzeczywiste jej uwarunkowania praktyczne, lecz wyłącznie jej *absolutny* i *abstrakcyjny* charakter⁶⁶.

Zupełnie inaczej rozumiane jest ono w koncepcji klasycznej. Po pierwsze, *natura ludzka* nie jest pojęciem *metafizycznym*, które określa *esencje człowieka* czy

⁶³ Por. A.C. Prados, *Ethos y Polis*..., dz.cyt., 371.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Tamże, 372.

⁶⁶ Por. tamże, 371.

pozostałych rzeczy. Natura ludzka jest „naturą rzeczy ludzkich, naturą form, którą przybiera realne i praktyczne życie ludzi żyjących między sobą; jest naturą *relacji, instytucji i praktycznych form życia*, z których utkany jest świat rzeczywiście ludzki”⁶⁷. Stąd klasyczna nauka o prawie naturalnym nigdy nie próbowała zamknąć *natury ludzkiej* w ogólnym i teoretycznym pojęciu czy definicji, lecz zawsze *szukała jej* w rzeczywistości ludzkiego życia, wśród jego *praxis*, zwracając uwagę na *każdego człowieka* jako „wcielenie” tejże natury. Dlatego też *prawo naturalne* nie jest przedmiotem zainteresowania *czystego rozumu* i poznania logicznego (jak chciałby tego Kant), lecz *poznania praktycznego*⁶⁸. Prawo naturalne, albo lepiej *prawa naturalne*, są zawsze prawami *konkretnymi i rzeczywiście istniejącymi*, a nie abstrakcyjnymi formułami. Dla Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu określenie „naturalny” nie oznaczało wcale tego, co uniwersalne czy dedukowalne *a priori*. Określało najzwyczajniej *nie pozytywne, nie wynikające z konwencji, lecz z samej natury rzeczy*. Należałoby dodać *tej konkretnej rzeczy*. Można więc mówić o prawie naturalnym jako o pewnych ogólnych zasadach, jednak nie są one nigdy wystarczające do tego, aby określić to, co *sprawiedliwe z natury*. Stąd mówi Cruz Prados: „Klasyczna doktryna *ius naturale*, oznacza w rzeczywistości uznanie, że nie każda *miara* tego, co sprawiedliwe pochodzi z konwencji. [...] Oznacza więc uznanie, że sama natura stanowi *kryterium prawne*: jest *kierującą zasadą* w procesie poszukiwania przez *rozum praktyczny* tego, co sprawiedliwe”⁶⁹. Poznania prawa naturalnego nie osiągniemy zatem w wyniku *dedukcji* z metafizycznie rozumianej natury, lecz zawsze biorąc pod uwagę *usytuowanie* tejże natury w dziedzinie spraw ludzkich. Dlatego nie można mieć ambicji stworzenia jakiegoś stałego i szczegółowego *wyliczenia* czy *listy* praw definiowanych *a priori*, jak w przypadku PDPC. Prawo naturalne jest w pewnym sensie uwarunkowane historycznie i w jakimś stopniu może być podatne na zmiany. Oczywiście rozumiane jako owe *zasady* kierujące rozumem praktycznym nie podlegają zmianom, niemniej jednak *praktyczne wnioski* czy *prawa* z nich wywiedzione już tak⁷⁰. Alfredo Cruz Prados tak podsumowuje swoje rozważania na ten temat: „Prawo naturalne nie jest prawem jednostki; nie jest tym, co się należy człowiekowi przez sam fakt bycia nim i na marginesie rzeczywistej przynależności do jakiejś wspólnoty politycznej. Prawo naturalne – zawsze konkretne i realne prawo – jest prawem *obywatela*, członka *polis*. Tylko *politycznie*, to znaczy na łonie *polis* i w odniesieniu do politycznego dobra wspólnego, możliwe jest określenie tego, co rzeczywiście sprawiedliwe (czy to *z natury*, czy *z konwencji*)”⁷¹.

⁶⁷ Tamże, 373.

⁶⁸ Por. tamże, 372.

⁶⁹ Tamże, 373.

⁷⁰ Por. tamże, 373–374.

⁷¹ Tamże, 375.

4. PROPOZYCJE

Alfredo Cruz Prados – pamięta, że każda rzeczowa krytyka zawierać powinna propozycje wyjścia z sytuacji, którą w toku rozważań uznaje się za problematyczną – stara się więc taką naszkicować. Osią jego postulatu jest propozycja odnalezienia *innej formuły*, która wyrażałaby bezdyskusyjną wartość *ludzkiej godności*⁷². Istniejąca formuła bowiem zawodzi przez swój abstrakcyjny, atomistyczny i apolityczny charakter, redukując człowieka do samo posiadającego się indywiduum i pozabawiając go wspólnoty politycznej, w której mógłby osiągnąć spełnienie i prawdziwe szczęście. Tak formułuje swoją propozycję nasz autor: „Nowa formuła, w której można by streścić godność ludzką, zakłada zastąpienie *indywidualistycznej wizji prawa jako samo posiadania* przez taką, która ukazałaby *sojalną naturę człowieka* i jego współodpowiedzialność za wspólną rzeczywistość. Oznacza więc spojrzenie na prawo jako na *wspóluczestnictwo w dobru wspólnym*. W ten sposób prawo przystosowuje się do ludzkiej godności, która rozumiana jest nie jako indywidualna niezależność czy transcendencja wobec społeczeństwa, lecz jako *wspólnotowa transcendencja wobec własnej indywidualności*. Godność ludzka wyraża się w zdolności do przekraczania teźże indywidualności, osiągając w ten sposób *wspólną egzystencję*, czyniąc się współuczestnikiem dobra wspólnego, które jako takie jest dobrem każdego człowieka, lecz zawsze wyższym od jego dobra indywidualnego. Przekraczanie własnej indywidualności oznacza zatem stanie się otwartym na to, aby to dobro wspólne mogło stać się *moim najważniejszym dobrem*. Prawo, jako uczestnictwo w dobru wspólnym, jest sposobem, w którym to dobro staje się rzeczywiście *wspólne*, to znaczy, własnym dobrem *każdego*”⁷³.

Dlatego teź *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* powinna być traktowana nie jako autentyczny tekst prawny, lecz jako „Dezyderata”, jako pewien *projekt* czy szkic, które określałyby kierunek, w którym należałoby kroczyć. Uniwersalność takiego projektu nie powinna zatem polegać na dążeniu do tego, aby Deklaracja ta (jako owa *dezyderata*) została podpisana przez wszystkie kraje (a potem na egzekwowaniu jej implementacji), lecz *uniwersalnym dążeniu* do tego, aby *wszystkim* zapewnić odpowiednie warunki do tego, aby ten ideał mógł stać się *rzeczywiście* praktyką wszystkich państw⁷⁴.

5. ZAKOŃCZENIE

Doktryna praw człowieka, a zwłaszcza *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, stanowi niewątpliwie ważny krok w kierunku poszukiwania odpowiedniej *formuły*, która chroniłaby człowieka i jego godność. Niniejsze przedłożenie miało zwrócić uwagę, że – pomimo wysiłków podjętych na przestrzeni minionych 70. lat – formuła ta nie okazała się skuteczna. Zwracało na to uwagę wielu autorów,

⁷² Por. tamże, 369.

⁷³ Tamże, 369.

⁷⁴ Por. tamże, 367.

którzy krytycznie odnosili się do tej idei, wskazując na wiele sprzeczności i problemów, jakie wiążą się z tym zagadnieniem. Jednym z nich jest Alfredo Cruz Prados, a zaprezentowany artykuł miał na celu przedstawienie przeprowadzonej przez niego krytyki praw człowieka. Jej perspektywą jest *klasyczna filozofia polityczna*. Dzięki takiemu ujęciu autor ten wydaje się, że jest uwikłany w nowożytną terminologię filozoficzną i jej ciężar znaczeniowy. Pozwala to osiągnąć jego krytyce pewną świeżość i nowość w stosunku do innych propozycji obecnych w literaturze filozoficznej krytykujących idee praw człowieka. Udaje mu się odzyskać tradycyjne koncepcje filozofii polityki takie jak *polis*, *zoon politikon* czy *praxis*, o których to doktryna o prawach człowieka zdaje się zupełnie zapominać. To „zapomnienie” oraz oparcie się na nowożytnych koncepcjach filozofii politycznej – *instrumentalne traktowanie polityki*, *indywidualistyczna wizja człowieka*, *abstrakcyjne i apolityczne* spojrzenie na ludzka naturę – są przyczyną tego, że prawa człowieka, wbrew intencji sygnatariuszy PDPC, okazują się zawodzić na obszarze *realnej polityki*. Stąd Alfredo Cruz Prados proponuje przemyślenie *formuły*, w której wyrażana jest prawda o ludzkiej godności i wielkości oraz ponowne oparcie jej na fundamencie *klasycznej filozofii politycznej*. Dla tego autora projekt ten nie dotyczy wyłącznie doktryny o prawach człowieka, lecz jest szerszą wizją *odnowy filozofii politycznej* jako takiej.

Bezpośrednim impulsem do proklamowania *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* były okrucieństwa II wojny światowej. Wydaje się jednak, że w propozycji tej zapomniano o bardzo ważnym elemencie, a mianowicie o tym, że wszystkie barbarzyństwa minionej wojny były możliwe, jak zauważa Hannah Arendt, bo człowiek został pozbawiony *wspólnego świata*. Hannah Arendt mówi: „Niedola ludzi pozbawionych praw nie polega na tym, że są pozbawieni prawa do życia, wolności, dążenia do szczęścia lub równości wobec prawa i wolności poglądów, [...] lecz na tym, że już w ogóle nie należą do żadnej społeczności. Ich krzywdą nie jest to, że nie są równi wobec prawa, ale to, że dla nich nie ma żadnego prawa; nie to, że są prześladowani, lecz to, że nikt ich nawet nie chce prześladować. [...] Nawet naziści rozpoczęli zagładę Żydów od pozbawienia ich najpierw statusu prawnego (statusu obywateli drugiej kategorii) i odcięcia ich od świata przez zapędzenie ich do gett i obozów koncentracyjnych; a zanim puścili w ruch komory gazowe, starannie sprawdzili teren i ku swemu wielkiemu zadowoleniu stwierdzili, że żaden kraj się o tych ludzi nie dopomina”⁷⁵.

Dlatego też centralnym punktem odnowy filozofii politycznej proponowanej przez Alfredo Cruz Pradosa będzie *odzyskanie wspólnego świata*, który straciliśmy wraz z pojawieniem się emancypacyjnej wizji człowieka jako *indywiduum*. Tylko wtedy człowiek będzie mógł być naprawdę człowiekiem.

⁷⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. z ang. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, 359.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. z ang. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki 2014.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- Bała P., Wielomski A., *Prawa człowieka – refleksje krytyczne*, Studia Erasmiana Wratislaviensia nr 4, 2010, Wrocław: Koło Naukowe Doktryn Politycznych i Prawnych, Katedra Doktryn Politycznych Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego 2010, 457–487.
- The Blackwell Companion to Christian Ethics*, ed. by S. Hauerwas, S. Wells, Malden, Ma: Blackwell Publishing Ltd 2004.
- The Encyclopedia of Political Thought*, ed. by M.T. Gibbons, vol. 4, Chichester, West Sussex, UK: Wiley BlackWell 2015.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1992.
- Macpherson C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press 1962.
- Mill J.S., *Utilitarianism*, ed. by R. Crisp, Oxford–New York: Oxford University Press 1998.
- Moyn S., *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press 2012.
- Prados A.C., *Republicanism y demoracia liberal: dos conceptos de participación*, Anuario Filosófico 36 (2003), No 1–2, 83–109.
- Prados A.C., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Pamplona: Ediciones EUNSA 2015.
- Prados A.C., *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona: Ediciones EUNSA 2006.
- Prados A.C., *La filosofía política*, Pamplona: Ediciones EUNSA 2009.
- Tuck R., *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

ALFREDO CRUZ PRADOS' CRITICISM OF THE HUMAN RIGHTS DOCTRINE

Summary

The human rights doctrine and in particular the Universal Declaration of Human Rights is undoubtedly an important step towards the search for an adequate formula, which would protect man and his rights. This statement points out that despite the efforts, which have been made in the last 70 years, this formula has not been effective. Many authors mentioned that and they were critical towards that idea, presenting many contradictions and problems related to that issue. Alfredo Cruz Prados is one of them.

The objective of this article is to present the criticism of human rights by Alfredo Cruz Prados. His perspective is a classical political philosophy. Thanks to this approach the author seems not to be entangled in modern philosophical terminology and its significance. It allows his criticisms to obtain certain freshness and novelty in relation to other proposals which criticize the human right ideas in philosophical literature. Alfredo Cruz Prados suggests we should reconsider the formula, in which we express the truth about human dignity and greatness, and we should again base it on the foundation of the classical political philosophy. For this author this project does not concern only the human rights doctrine, but it is a wider vision of the political philosophy renewal.

Key words: Alfredo Cruz Prados, human rights doctrine, criticism of human rights doctrine, political philosophy, Universal Declaration of Human Rights, human dignity

Nota o Autorze

Ksiądz **Piotr TARABASZ** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, magister teologii (UKSW), licencjat kanoniczny z teologii (KUL). Aktualnie finalizuje doktorat z filozofii politycznej poświęcony myśli Hannah Arendt pod kierunkiem prof. dr. hab. Alfredo Cruz Prados na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie (Hiszpania).

Kontakt e-mail: piotr_tarabasz@o2.pl