

Georg Lohmann

Różne kultury – dlaczego więc uniwersalne prawa człowieka?¹

Wprowadzenie

Odpowiedź na moje tytułowe pytanie „Dlaczego uniwersalne prawa człowieka w obliczu wielości różnorodnych kultur?” jest prosta: uniwersalne prawa człowieka w postaci, którą znamy i rozwijamy od II wojny światowej, umożliwiają pokojowe i owocne współzycie całkiem odmiennych kultur, jakkolwiek pod jednym warunkiem, który nie jest spełniony we wszystkich kulturach – uznania równej, prawnej wartości każdego poszczególnego człowieka. To oznacza, że prawa człowieka nie chronią kultury jako takiej, ale każdego poszczególnego człowieka jako wartość samą w sobie, zupełnie niezależnie od tego, w jakiej kulturze on żyje. Z tego powodu wynikają z uniwersalizmu praw człowieka dwa wzajemnie sprzeczne twierdzenia: po pierwsze, uniwersalny reżim praw człowieka jest nie do pogodzenia ze wszystkimi kulturami, gdyż wymaga on raczej, by kultury tak się zmieniały, aż będą kompatybilne z prawami człowieka. Po drugie, na podstawie uznania prawnej równowartości wszystkich ludzi reżim praw człowieka umożliwia współzycie i wymaga współzycia wielości różnych kultur w żadnym razie nie postulując jednej powszechnej i wspólnej kultury.

Gdyby istniały dla różnorodnych kultur każdorazowo specyficzne dla nich prawa, to wtedy, gwoli ścisłości, nie byłoby żadnych praw

¹ Niniejszy tekst ukazał się w wersji oryginalnej w: Adrian Holderegger, Siegfried Weichlein, Simone Zurbuchen (Hrsg.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Academie Press Fribourg, Schwabe Verlag, Basel 2011, s. 217-232, pod tytułem „Unterschiedliche Kulturen – warum universelle Menschenrechte?”.

człowieka, tylko prawa członków poszczególnych kultur. Dlatego też w reżimie praw człowieka od 1945² poprzez wyrażenie *człowiek* projektuje się koncepcję człowieczeństwa jednostki (*Humanität des Einzelnen*), która ma przekraczać kultury, jako że ma być obowiązująca dla wszystkich ludzi, niezależnie od ich przynależności kulturowej: humanizm praw człowieka jest uniwersalny albo wcale go nie ma. Co się jednak rozumie przez wyrażenie *człowiek*? W różnych kulturach występują różne rodzime koncepcje i wyobrażenia tego, czym są *ludzie* oraz odpowiadające im różnorodne sposoby rozumienia humanizmu, które nie tylko w wymiarze ilościowym (kim są „wszyscy”?), ale również w jakościowym zamyśle (jakim ktoś jest pośród wszystkich innych?) znacznie różnią się między sobą. Wydaje się zatem, że humanizm praw człowieka wymaga odpowiedzi na dwa pytania: Kim są *wszyscy* ludzie? I co się w ogóle rozumie przez termin *ludzie*?

Gdyby istniała konieczność udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na te pytania przed przystąpieniem do konstruowania jakiegokolwiek koncepcji praw człowieka, to z prawami człowieka byłoby licho. Prawa człowieka wymagałyby, zanim by jeszcze mogły sobie rościć pretensje do obowiązywania, uniwersalnego porozumienia co do całościowego antropologicznego oglądu człowieka; tymczasem już pierwszy rzut oka na współczesną literaturę przedmiotu może odebrać wiarę w coś takiego. Jednakże prawa człowieka nie są tym, za co się je często uważa, mianowicie nie są wyczerpującą, jednowymiarową teorią człowieka, lecz są one *politycznym* projektem w obronie pojedynczego człowieka, w postaci *jurydycznych* praw podmiotowych funkcjonujących w ramach pozytywnego systemu prawa, którego normatywne twierdzenia i implikacje muszą być jednak *moralnie* uzasadnione. Prawa człowieka nie mają bynajmniej wzajemnie do siebie redukowalnych wymiarów: moralnego, prawnego i politycznego, lecz są właśnie *kompleksowymi*, a przede wszystkim *abstrakcyjnymi* prawami. Dlatego objaśnienie ich roszczenia do uniwersalnego obowiązywania musi czynić zadość tym różnicom oraz odpowiedniej abstrakcyjności i dopiero na tej podstawie może zostać objaśniona a także usprawiedliwiona powyżej przedstawiona teza. Chodzi więc o to, aby wyjaśnić, jakie jakościowe, ale zarazem również abstrakcyjne pojęcie człowieka jest podporządkowane reżimowi praw człowieka, przez niego zakładane czy też leży u jego

² Zob. Christoph Menke, Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2007, s. 25 i następane.

podstaw. Kolejne zaś pytanie dotyczy tego, jak na tej podstawie można na gruncie praw człowieka rozumieć a także bronić tezy dotyczącej wspierania kulturowej różnorodności.

Udzielę odpowiedzi na te pytania w kilku krokach. Najpierw rozjaśnię trójwymiarową koncepcję praw człowieka i przedstawię krótki zarys ich historii w ogólnym ujęciu (1). Następnie uwypuklę aspekty obrazu człowieka w prawach człowieka uwzględniające indywidualizację i uniwersalizację równej prawnej wartości każdego pojedynczego człowieka (2), oraz wyjaśnię jak daleko może być rozumiana indywidualizacja jako niezbędna przesłanka legitymizowanych praw (3). Na koniec objaśnię dlaczego to właśnie na tym gruncie dokonane prawne ujęcie praw człowieka umożliwia i dopuszcza uzgodnienie różnorodnych, ale nie wszystkich, praktyk kulturowych (4).

1. Trójwymiarowa koncepcja praw człowieka.

Prawa człowieka są nam dzisiaj dane jako zbiór różnych pojedynczych praw człowieka. Odpowiednio do ich pojęcia możemy dla każdego pojedynczego prawa człowieka rozróżnić *formę* obowiązujących postanowień od ich treściowego określenia. Patrząc z *formalnego* punktu widzenia prawa człowieka są *uniwersalnymi, egalitarnymi, kategorycznymi i indywidualnymi* prawami, to znaczy, przysługują każdemu człowiekowi jako indywidualium, niezależnie od zarówno działań związanych z nabywaniem czy wyzbywaniem się przez niego praw własności, jak też niezależnie od stosunków społecznych i mogą przysługiwać wszystkim ludziom w ten sam sposób. Te formalnie rozumiane prawa człowieka i korespondujące z nimi obowiązki szacunku i ochrony oraz gwarancja konkretnej treści praw człowieka konkretyzują się najpierw w systemie prawnym państwa, którego dany człowiek jest obywatelem, a następnie rozszerzają się na wszystkie państwa, o ile te nałożyły na siebie stosowne zobowiązania poprzez międzynarodowe pakt, a dopiero na końcu zostają zapośredniczone poprzez samą konstrukcję *horyzontalnego wymiaru praw człowieka (drittwirkung)*, w efekcie czego regulują również relacje wszystkich ludzi pomiędzy sobą.

Prawa człowieka pozwalają się więc rozumieć jako normatywne, międzynarodowo ustanowione standardy legitymizowanego wykonywania władzy w państwach. Podnoszą więc one roszczenie do bycia moralnie uzasadnialnymi, ale nie są tak naprawdę tylko (słabymi)

moralnymi prawami, lecz stosownie do ich pełnego pojęcia są właśnie jurydycznymi, czyli w swych reżimach prawnych zaskarżalnymi i egzekwowalnymi prawami, które na gruncie historycznego doświadczenia są przez politycznych aktorów deklarowane, a w narodowym ujęciu jako prawa podstawowe instytucjonalizowane, choć jednocześnie są kontrolowane przez międzynarodowe pakti. W tym sensie są one kompleksowymi prawami, które posiadają wymiar moralny, prawny i historyczno-polityczny³.

Konkretne treści poszczególnych praw człowieka rozciągają się na różne przedmioty, na ochronę i zabezpieczenie życia, na podstawową wolność i fundamentalne interesy jednostki, czyli na to, co od 1945 jest bądź może być ujęte pod pojęciem godności ludzkiej. Tak też powstała historycznie otwarta lista konkretnych praw człowieka, w której można rozróżnić: prawa wolnościowe, prawa do politycznej oraz prawnej równości, jak również prawa do społecznego, gospodarczego i kulturowego uczestnictwa⁴. Ujęte w innej płaszczyźnie pojęciowej stają się one – z uwagi na swą specyfikę, to jest, jako prawa człowieka – kontrowersyjne, na przykład wtedy, gdy mówimy o prawie do postępu i zasiedlania środowiska. Jako tak zwane prawa *trzeciej generacji* nie zgadzają się z formalną charakterystyką praw człowieka, albowiem nosicielem praw są tutaj określone zbiorowości, a nie tylko jednostka.

To wstępne pojęciowe rozjaśnienie staje się wyraźniejsze, gdy zerkniemy na historię idei praw człowieka. Idea praw człowieka jest historycznie zakotwiczona w europejskiej historii, jednak nie jest w żadnym razie produktem ciągłego historycznego procesu ujawniania się europejskiego ducha i społeczeństwa, gdyż czerpie swe żywotne soki z różnorodnych źródeł, odpowiadając na przełomy i bezmiar historycznego rozwoju, a w dzisiejszym prawomocnym ujęciu stanowi odpowiedź na straszliwe rozbicie ludzkiej kultury (a nawet wszystkich ludzkich kultur). To, że wszyscy ludzie pod określonymi względami znaczą tyle samo wynika w szczególności z koncepcji równej rozumnej natury (*dignitas*) człowieka w stoicyzmie, z chrześcijańskiej idei utrzymującej,

³ Zob. też Georg Lohmann, „Zur moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte”, w: Hans-Joerg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Felix Meiner Verlag, Blaue Reihe, Hamburg 2010, s. 135-150.

⁴ Zob. G. Lohmann, „Die unterschiedlichen Menschenrechte”, w: Karl-Peter Fritzsche, G. Lohmann (Hg.), *Menschenrechte zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, Ergon, Würzburg 2000, s. 9-23.

że Bóg stworzył wszystkich ludzi na swoje podobieństwo, z obrazu człowieka w renesansie i z wcześniejszych jeszcze antropologicznych ujęć praw natury.

Jednakże dopiero w proteście przeciwko uciskowi i zniewoleniu pierwotnych mieszkańców nowo odkrytej Ameryki *Bartolomé de Las Casas* (1552) podnosi żądanie równych praw człowieka. Dalszy ich rozwój prowadzi więc przez *Francisco Suáreza*, *Hugo Grotiusa*, *Samuela von Pufendorfa* a przede wszystkim *Johna Locke'a* i do szkoły nowoczesnego prawa natury, według której wszyscy ludzie mają przedpaństwowe prawa do wolności, posiadania oraz życia, czyli takie prawa, które są moralnie uzasadnialne i z tej racji ograniczają konstytucję oraz wykorzystanie władzy państwowej. Dlatego właśnie ogłoszono epokowe *Wyjaśnienie praw człowieka* w amerykańskiej walce o niepodległość (1776: *Virginia Bill of Rights*; 1776: *Declaration of Independence*) i Rewolucji Francuskiej (1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*). Od tego momentu prawa człowieka stają się politycznym projektem, na który mogą się powoływać uciskani, upodleni i wykluczeni, tak samo jak i liberalni mieszkańcy nowo powstałych demokracji, którzy uczynili z nich fundamentalne prawa swoich konstytucji.

Immanuel Kant swoim projektem moralnej konieczności równego traktowania wszystkich ludzi dostarczył ku temu silnego moralnego uzasadnienia. Swoją tezę *jednego* prawa ludzkiego, które wszyscy ludzie przez posiadanie rozumnej natury niezbywalnie posiadają, połączył z żądaniem, aby była ona uwzględniana we wszystkich politycznych aktach prawnych. Uniwersalna wymowa tego prawa ludzkiego zmusza również prawo państwowe (*Voelkerrecht*) do uznania światowego obywatelstwa każdego człowieka, nawet jeżeli jest ono rozumiane tylko jako prawo do azylu (*Hospitationsrecht*). Dziewiętnasty wiek był następnie naznaczony przez polityczne stłumienie i teoretyczny sceptycyzm wobec praw człowieka, a jednak w jego trakcie wykształciły się społeczne i polityczne nurty (walka o życie godne człowieka w pracy i poprzez pracę w ruchu robotniczym; walka o równe prawa wyborcze; emancypacja kobiet), które inicjowały prawną instytucjonalizację, nawet jeżeli wybiórczą, praw człowieka jako praw obywatelskich.

Ale dopiero szok wywołany konsekwencjami II wojny światowej, to znaczy bestialstwem władzy nazistowskiej i dyktatury stalinowskiej a także cierpieniami uchodźców, jak też ruchy antykolonialne – otóż

to wszystko wzmogło dążenie aby na podstawie dotychczas narodowo deklarowanych praw człowieka stworzyć międzynarodowy porządek prawny. Na to powołuje się preambuła *Karty Narodów Zjednoczonych* (1945), która w rozdziale IV, artykule 13 żąda „rozwijania współdziałania międzynarodowego [...] by wszyscy [...] korzystali z praw człowieka”⁵. Za nią następuje *Powszechna deklaracja praw człowieka* (1948); i do dziś z pewnymi opóźnieniami i przeciwnościami, ale również z zadziwiającymi postępami, rozwija się narodowy oraz międzynarodowy reżim praw człowieka, w którym międzynarodowe pakt i konwencje – w szczególności oba międzynarodowe pakt: „Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych” jak i „Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych” (w 1966 przyjęte, od 1976 w mocy) – zapoczątkowały zwartą międzynarodową sieć zobowiązań ludzkich z dobrowolnymi, choć często nieusuwalnymi, jednak będącymi nie do przecenienia, mechanizmami kontroli (od 1946 najpierw *Komitet Praw Człowieka*, od 2006 *Rada Praw Człowieka ONZ* w Genewie) tudzież rozwijającymi się możliwościami nakładania sankcji (vide Międzynarodowy Trybunał Karny, w szczególności Trybunał Praw Człowieka). I wreszcie regionalne instytucje praw człowieka (jak na przykład w Europie: *Europejska konwencja praw człowieka i Europejski Trybunał Praw Człowieka*) zdobywają na znaczeniu.

Historia praw człowieka nie jest zatem żadną linearną historią postępu a prawa człowieka należy bardziej „rozumieć jako kontyngentny przedmiot polityki”⁶, którego kroki wstecz wywołują zawsze moralnie uzasadniony protest. Nie należy jej również rozumieć jako

⁵ Przepis tłumacza: Oficjalne tłumaczenie polskiej wersji całego artykułu trzynastego brzmi następująco: „Zgromadzenie Ogólne inicjuje badania i udziela zaleceń w celu:

a) rozwijania współpracy międzynarodowej w dziedzinie politycznej i popierania postępowego rozwoju prawa międzynarodowego i jego kodyfikacji,

b) rozwijania współdziałania międzynarodowego w dziedzinie gospodarczej, społecznej, kulturalnej, oświaty i ochrony zdrowia oraz ułatwiania, by wszyscy bez różnicy rasy, płci, języka lub wyznania korzystali z praw człowieka i podstawowych wolności.

Dalsze obowiązki, funkcje i kompetencje Zgromadzenia Ogólnego w sprawach wymienionych powyżej w punkcie 1b, określone są w rozdziałach IX i X”.

⁶ Stefan-Ludwig Hoffmann, „Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte”, w: S.-L. Hoffmann (Hg.), *Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*, Wallstein, Göttingen 2010, s. 10.

zamkniętej i w pełni zakończonej historii, bo wobec nowych zagrożeń, jak i społecznych a także technologicznych wyzwań, z którymi człowiek musi się konfrontować, coraz to nowe konkretne prawa człowieka będą proponowane i dyskutowane (na przykład prawo do informacyjnego samostanowienia). Prawa człowieka pozostają więc moralnym, prawnym i historyczno-politycznym *projektem*.

2. *Obraz człowieka i indywidualizacja; uniwersalizacja praw człowieka*

2.1 *Indywidualizacja*

W pewnym bardzo podstawowym sensie prawa człowieka odnoszą się do pojedynczego człowieka. Są zatem prawami pojedynczego człowieka zupełnie niezależnymi od jego społecznych, politycznych, płciowych, kulturowych, historycznych czy religijnych uwarunkowań. Jest przy tym ważne aby dostrzec, że prawa człowieka w żadnym razie tych powiązań i uwarunkowań nie negują. Chronią one pojedynczego człowieka w jego powiązaniach, ponieważ nikt nie jest w stanie żyć jako indywiduum, to znaczy bez znajdowania się w wielorakich powiązaniach i relacjach wspólnotowych. Nosicielem praw człowieka jest wszakże indywiduum pojęciowo ujęte jako niezależne, a nie to, które jest ważne dla konkretnej wspólnoty. Ten obraz człowieka wywodzi się wszak z równej wartości każdego z osobna wobec prawa. Dlaczego tak jest?

Moim zdaniem łączy się tutaj w całość szereg kompleksowych historycznych wydarzeń i systematycznych rozważań. Idea praw człowieka wywodzi się z różnych źródeł i tak samo jak ich ogólna historia nie jest jakąś jednowymiarową historią postępu. Nie można też mówić o jakiejś jednej historycznej opowieści, o prostym wykształceniu się powyżej wspomnianego warunku równej prawnej wartości każdego człowieka. Ten warunek może być zarówno rozumiany jako elementy obrazu człowieka, który zakłada reżim praw człowieka, jak i coś, co ten obraz implikuje. W zależności od tego, który aspekt albo pojęcie ustawi się na pierwszym planie, będzie można opowiedzieć różne pozostające we wzajemnym napięciu historie. Można odnieść wrażenie, że spoglądając wstecz, dają się wyprowadzić wciąż nowe i różniące się, ale i paralelne, wzajemnie przeplatające się w złożony sposób historyczne procesy wyjaśniania i symboliczne ujęcia tego obrazu człowie-

ka, które za każdym razem na nowo mogą uwydatnić i uzasadnić równość prawnej wartości każdego człowieka z osobna⁷. Dlatego nie mogą tutaj wyłożyć pełnej teorii historii kształtowania się tego obrazu człowieka, ale tylko naszkicować niektóre aspekty, na podstawie których mam nadzieję uprawdopodobnić tezę wyjściową.

Kiedy mówimy o jakiejś żywej istocie, że jest człowiekiem, to przypisujemy jej coś więcej, niż przypisujemy jedynie ciału ludzkiemu. Nasze zwyczajowe użycie słowa „człowiek” odnosi się do ludzi jako duchowo-cieleśnych istot, które w stosunku do swojego ciała mogą mieć różny kulturowo ustalony stosunek. W tych zróżnicowanych kulturowych obrazach człowieka odnajdujemy przeto różne wartościowania i odniesienia do ciała. Ale zawsze, aby móc zidentyfikować człowieka jako jednostkę, trzeba odwołać się do ciała jako niezastępowalnego substratu. Ludzie bez ciała nie są rzeczywistymi ludźmi, a dopiero odniesienie do ciała pozwala nam zindywidualizować człowieka jako numerycznie pojedynczego. Z niezastępowalną indywidualną cielesnością człowieka są nam dane również wyjątkowe właściwości i możliwość jego zranienia. Sposoby, na które ludzie cierpią bądź cierpieć mogą są albo bezpośrednio określone przez ich cielesność, albo znajdują wyraz w ich cielesnych doznaniach. Gdy wyrwie się ludzi z ich (niezbędnych dla życia) więzi społecznych i z nich wyizoluje, to zostaną oni zredukowani do czystej cielesności, która ich jednocześnie nieuchronnie czyni jednostkami (*vereinzelt*). W społeczno-ontologicznym sensie można dlatego powiedzieć, że *ostatnią* płaszczyzną, na której ludzie przeżywają się jeszcze jako ludzie i na której mogą doznawać, jest ich cielesność. W końcu to ciało jest tym, do czego pojedynczy człowiek może się w wolny sposób odnosić, a mówiąc za Heglem, jest ono „realną możliwością wszelkiego dalszego określonego istnienia”⁸. Ten społeczno-ontologiczny fakt uwzględnia się, gdy postuluje się pojedynczego człowieka jako nosiciela praw człowieka.

To, że ten fakt ma również znaczenie społeczne, jest również rezultatem historycznego przetworzenia doświadczenia tego, jak ludzie

⁷ Procesy te zdają się też wyjaśniać od 1945 roku nowe określenie i rolę pojęcia godności ludzkiej. Por. G. Lohmann, „Menschenwürde – Leerformel oder Neuentwurf der Menschenrechte?”, w: Christian Ammer, Vicco von Bülow, Martin Heimbucher (Hg.), *Herausforderung Menschenwürde. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2010, s. 101-128.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, § 47, s. 66.

doznają i jak mogą być zranieni, jak inni mogą uczynić im krzywdę. Stąd wynikają modyfikacje w każdym kulturowo ustanowionym obrazie człowieka, w którym następnie znajdowało wyraz odniesienie człowieka do własnego ciała. Chodzi tutaj o takie odniesienie, w którym to człowiek jest tak istotowo postrzegany, że pomiędzy duchem a ciałem zachodzi nierozzerwalny związek. Przeciwstawia się ono takiemu obrazowi człowieka, jaki był, na przykład, proponowany we wczesnym chrześcijańskim średniowieczu a uznającym rozdział ciała i ducha. Gdy Hegel w 1821 pisał, że „*dla innych* jestem w sposób istotny wolny w moim ciele, w takim, jakie bezpośrednio mam. [...] Naruszenie mego ciała i zadawani[e] mu gwałtu dotyczy bezpośrednio mnie”⁹, to w ten sposób odrzucał on ów dominujący w chrześcijańskim średniowieczu obraz człowieka. Na historycznych doświadczeniach niesprawiedliwości i cierpień zawartych w zmieniających się obrazach człowieka, które ciało pojedynczego człowieka biorą za podstawowy punkt odniesienia, opierają się uzasadnienia twierdzeń, że nośnikiem praw człowieka zawsze jest pojedynczy człowiek.

Do tej znowuż podstawy, dosłownie „nagiej egzystencji”¹⁰, ludzie zostali zredukowani w okropnościach reżimu nazistowskiego i niestety będą do niej zredukowani wszyscy dręczeni i hańbieni wszędzie tam, gdzie odmówi im się uznania ich praw i wartości. Można więc reżim praw człowieka powstały po 1945 roku i zawarte w nim postanowienia dotyczące interpretacji pojęcia godności ludzkiej rozumieć jako odpowiedź na to barbarzyństwo¹¹. Dlatego też podmiotowanie praw człowieka opiera się teraz na prawnie równo wartościowanym stosunku jednostki do swojego ciała. Odpowiednio do tego równego wartościowania, z historycznych procesów uwrażliwienia i konceptualizacji wynikło prawo człowieka do integralności fizycznej, które skonkretyzowano w jednym szeregu wraz z różnymi innymi prawami człowieka, jak zakaz tortur, zakaz kar cielesnych, itd.¹².

⁹ Ibid., § 48, s. 67 n.

¹⁰ Ibid., § 48, s. 67 n.

¹¹ Por. G. Lohmann, „Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945”, *Zeitschrift für Menschenrechte* 4 (2010) 1, s. 46 nn.

¹² Por. Sibylle van der Walt, Christoph Menke (Hg.), *Die Unversehrtheit des Körpers. Geschichte und Theorie eines elementaren Menschenrechts*, Campus, Frankfurt am Main–New York 2007.

Formalnie rzecz ujmując, indywidualne prawa człowieka nie są jednak nastawione tylko na ochronę pojedynczego ciała, ale również na sposoby, w jakie pojedyncza osoba odnosi się w wolnym stanowieniu do swojego ciała. Podmiotem prawa jest pojedynczy człowiek, który sam o sobie stanowi. Jednak można by powiedzieć, że w jakiś sposób samostanowili o sobie również niewolnicy albo nawet zwierzęta i dlatego należy postawić pytanie, co takiego wyjątkowego jest w samostanowieniu człowieka? Odpowiedź wskazuje na zakres i wyjątkową wartościowość samostanowienia jako założenia reżimu praw człowieka¹³. Nie wszystkie kultury oceniają samostanowienie jako coś wyjątkowego, szczególnie ważnego. W wielu kulturach pojedynczy człowiek rozumie siebie samego w ten sposób, że przede wszystkim jest on członkiem wspólnoty rodzinnej, plemiennej, narodowej, religijnej, a dopiero na drugim miejscu samostanowiącym podmiotem. To, co jest dla niego dobre, jest w tym wypadku rozstrzygane na podstawie reguł albo norm, które ustaliła wspólnota, a do przestrzegania których jest zobowiązany po prostu jako jej członek, z czego doskonale zdaje sobie sprawę. W miarę jednak jak postanawia samemu i samodzielnie decydować o tym, co dla niego jest dobre oraz samemu i samodzielnie reprezentować tylko te opinie i przestrzegać tylko te reguły, które może postrzegać jako uzasadnione, wtedy czyni się ostatnią instancją w praktycznych i teoretycznych sądach, przynajmniej dopóty, dopóki chce być przekonany, a nie „przegadany”. Kultura, która w tym sensie wysoko ceni zdolność jednostki do autonomicznego kierowania swoim życiem i do przemyślanego samostanowienia, jest nowożytną europejską kulturą Oświecenia (*Aufklärungskultur*). Posiada ona złożoną prehistorię (*Vorgeschichte*), albowiem nawiązuje do koncepcji żydowskich, greckich, rzymskich oraz arabskich kultur, które zapośrednicza w zachodnio-chrześcijańskich religiach i wyznaniach¹⁴. Charakteryzując tę kulturę rozumny indywidualizm zakłada, że w centrum

¹³ W dalszych rozważaniach powtarzam częściowo to, co pisałem w: G. Lohmann, „Kulturelle Besonderung und Universalisierung der Menschenrechte”, w: Gerhard Ernst und Stephan Sellmaier (Hg.), *Universelle Menschenrechte und partikulare Moral*, Kohlhammer, Stuttgart 2010, s. 33-47.

¹⁴ Por. Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; Wolfgang Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlag Haus, Gütersloh 2000.

uwagi znajduje się niezastępowalny w swojej życiowej historii człowiek i to o jego przemyślaną odpowiedź (*Zustimmung*) musi chodzić w pytaniu, co ostatecznie jest właściwe, a co niewłaściwe. Z tym wysokim mniemaniem o indywidualnie przemyślanym samostanowieniu nie wiąże się jednak indywidualizm w tym sensie, jakoby przedstawiał on człowieka jako wyizolowaną, autarkiczną istotę, która sama sobie wystarcza. Ponieważ jednostka przeprowadza swoje samostanowienie na transsubiektywnym gruncie, poprzez *świat uzasadnień*, który jest równocześnie zależny od poparcia jak i krytyki ze strony innych, tak też jako istota ludzka pozostaje ona zależna od wsparcia i względów na innych ludzi.

2.2. Uniwersalizacja

Moralność reguluje we wszystkich kulturach sposoby pokojowego współżycia ludzi a kulturowo specyficzne koncepcje moralności różnią się jedynie co do treści i struktury reguł moralnych. Moralność europejskiej kultury Oświecenia można rozumieć jako uniwersalne i równe uznanie wszystkich. Pojęcie uznania ma jednak dwa znaczenia: raz chodzi o wysokie poważanie (*esteem*) indywidualnej siły samostanowienia jednostki, a innym razem o szacunek (*respect*) dla tego samoustanowienia, co można również określić jako uznanie wolności jednostki. W tym powiązaniu moralności uznania, uzasadnienia i ważności reguł moralnych wraz z wewnętrzną wysoką wartością przemyślanego samostanowienia kultura Oświecenia wytwarza specyficzne założenie, które nie pojawia się w tym samym stopniu we wszystkich kulturach. Ale bez tego założenia nie da się zrozumieć egalitarnego uniwersalizmu moralności i uniwersalizmu praw człowieka.

Z uwagi na pluralizm kultur powinniśmy spróbować oprzeć moralność uznania na możliwie słabych założeniach. Według mnie to właśnie zasada bezstronności może nam dostarczyć takiego uzasadnienia¹⁵. Bezstronność jest formalną i refleksyjnie stosowalną otwartą zasadą oceny, która równocześnie musi być wyjaśniona w punktu widzenia jej treści. W tym wyjaśnieniu musi zostać podane to, pod jakim względem ma się dokonywać owej bezstronnej oceny i ze względu na

¹⁵ Wyczerpująco do tego G. Lohmann, „Zu einer relationalen Begründung der Universalisierung der Menschenrechte”, w: Günter Nookie, G. Lohmann, Gerhard Wahlers (Hg.), *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Herder Verlag, Freiburg 2008, s. 218-228.

jakie reguły ta bezstronna ocena ma się powieść¹⁶. To właśnie czyni bezstronność słabszą zasadą moralną, niż jest nią na przykład *impe-ratyw kategoriyczny*; wierzę, że we wszystkich kulturowo różnorodnych koncepcjach moralnych przynajmniej w niektórych obszarach to, co moralnie słuszne, daje się ująć jako to, co bezstronnie słuszne. Od tego momentu może się powieść strategia nawiązywania możliwie daleko idącego porozumienia z różnorodnymi koncepcjami moralnymi, strategia wolna od ryzyka arbitralnego kwestionowania tegoż porozumienia – a już przez sam ten zabieg można przeprowadzić moralność od partykularnej do uniwersalnej.

Gdy spojrzymy jednak na historię europejskiej moralności Oświe-cenia, to natrafimy na proces postępującej generalizacji i abstrakcji, który jednocześnie skutkuje kurczeniem się wewnętrznych obszarów uwzględniania roszczeń moralnych, gdyż wciąż jeszcze wymaga się rozpatrywania ich jako powszechnie uzasadnialnych moralnych zobowiązań. Można ten proces lepiej zrozumieć, gdy się go tłumaczy jako dwuetapową ocenę moralnych przekonań. Przy tym zasada bezstronności pełni funkcję formalnej zasady *drugiego* etapu oceny moralnie istotnych sądów. Zasada bezstronności jest tutaj refleksyjna: w-pierw oceniamy dany sąd moralny pod kątem tego, z uwagi na co jest on w ogóle wysuwany jako roszczenie moralne, a następnie osądzamy czy to roszczenie może być również uzasadnione z bezstronnej perspektywy. Jeżeli nie, to wtedy kwalifikujemy takie twierdzenie normatywne jako nieuzasadnione albo po prostu arbitralne (*willkürlich*) i jest ono tym samym moralnie niezobowiązujące. Bezstronnie uzasadnione moralne względy nie są przez to *per se* egalitarne i uniwersalne. Uni-wersalne zobowiązanie wyłania się dopiero z refleksyjnego zastosowa-nia reguły bezstronności: jeżeli nie dysponujemy żadną bezstronną podstawą uzasadniającą przyjęcie jakiegoś konkretnego punktu wi-dzenia, to wtedy pojawia się uniwersalne zobowiązanie uwzględnienia wszystkich. W ten sam sposób zasada bezstronności generuje zobowiązanie do równego traktowania wszystkich. Z tego, że nie mamy bezstronnej podstawy dla nierównego traktowania wynika, że naka-zane jest równe traktowanie. Nie mogę w tym miejscu dalej zagłębiać

¹⁶ Por. G. Lohmann, „Sympathie ohne Unparteilichkeit ist willkürlich, Unpar-teilichkeit ohne Sympathie ist blind. Sympathie und Unparteilichkeit bei Adam Smith”, w: Christel Fricke, Hans-Peter Schütt (Hg.), *Adam Smith als Moralphilosoph*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2005, s. 88-99.

się w szczególności zagadnienia dotyczące uzasadnienia operującego bezstronnością moralnie równego uwzględniania i uznania wszystkich¹⁷, mam jednak nadzieję, że przynajmniej stało się zrozumiałe moje zaufanie do zasady bezstronności jako zasady generującej uniwersalność i egalitarność.

W ten oto sposób odpieram zarzut słabo relatywistycznie rozumianej moralności równego uznania i uwzględnienia wszystkich, aby uzasadnić moralnie uniwersalne roszczenie praw człowieka. Ponieważ dziś nie mamy żadnej bezstronnie akceptowalnej podstawy do tego, aby ludzi traktować inaczej w odniesieniu do roszczenia bycia podmiotem praw człowieka, stąd też bierze się zobowiązanie wszystkich, aby wszystkich ludzi pod odpowiednimi względami uznawać jako prawnie równouprawnionych. Dokładnie to jest również dominującą normatywną treścią nowo ustanowionego od 1945 roku ujęcia ludzkiej godności. Na ten aspekt mogę tutaj tylko zwrócić uwagę¹⁸.

3. Indywidualizacja jako niezbędny warunek legitymizowanego prawa

Ujęcie *prawa* w idei i koncepcji praw człowieka prowadzi nas do jurydycznego rozumienia *podmiotowego prawa* i bez niego nie da się go w pełni zrozumieć. *Podmiotowe prawo* jest jednak prawem pojedynczej osoby, które może również zwrócić się przeciw wspólnotie, która jej to prawo nadała. Opiera się to na założeniu, że podmiot prawa zdolny jest do przemyślanego samostanowienia, ponieważ nie można mu przypisać niczego innego, jak prawnie ważnego działania bądź jego zaniechania.

W systemie prawnym, który jest kompatybilny z prawami człowieka, ta konstrukcja wolnej osoby prawnej z podmiotowymi prawami jest nieunikniona. Nowoczesne prawo koniecznie ją zakłada, ponieważ wychodzi od samostanowiącej wolnej osoby prawnej, której trzeba móc przypisywać działania oraz sprawstwo działań. Choć system prawny może ujmować podmiotowanie praw w jeszcze bardziej abstrakcyjny sposób, w którym na przykład powołuje się na kolektywną

¹⁷ Por. G. Lohmann, „Unparteilichkeit in der Moral”, w: Klaus Günther, Lutz Wingert (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, s. 434-455.

¹⁸ Por. G. Lohmann, „Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde...”, op. cit., s. 46-63.

osobę prawną i posługuje się pojęciem osoby prawnej, skonstruowanym w zasadzie tylko dla prawnokomunikacyjnej fikcji, jakkolwiek ta funkcjonalna konstrukcja jest wystarczająca wyłącznie z perspektywy obserwacyjnej. Prawo z perspektywy uczestnika prawa, który zarówno domaga się swojego prawa, jak i walczy o nie, nie jest możliwe bez implikowania, że pojedyncza osoba może stawiać roszczenia, jak i bez indywidualizującego, odpowiedzialnego przypisywania jej działań. Ostatecznie implikuje to, że za każdym razem jest to pojedyncza osoba prawna, która samostanowi o sobie na podstawie jak najlepszych racji.

Z perspektywy osoby prawnej obiektywnie przypisywane jej działania muszą być dobrowolnie dokonany (*subjektiv frei*), aby podmiot mógł uważać się za odpowiedzialnego za swoje czyny. Sposób obiektywnego przypisywania działań i sposób subiektywnej odpowiedzialności za działania są we współczesnym prawie regulowane na podstawie równych praw podmiotowych dla wszystkich osób prawnych. Gdy już zostaną zinstytucjonalizowane priorytetem staje się uczynienie tych praw obowiązującymi. Pojedyncza osoba prawna rozumie się jako indywidualium, które pod otwartą ochroną uznanych podmiotowych praw może rozciągać swoją prywatną wolność, dopóki nie naruszy równych praw podmiotowych innych osób prawnych. Tak powstaje prawnie chroniona przestrzeń kształtowania się (etycznych) możliwości indywidualizacji, w które prawo może ingerować tylko zewnętrznie. To ta przestrzeń z uwagi na abstrakcyjność prawa warunkuje istnienie obszaru gry, który właśnie umożliwia i stwarza wielki pluralizm sposobów życia.

To funkcjonalne spojrzenie na system prawa i praw podmiotowych dotąd tematyzuje jednostkę tylko jako adresata prawa i nosiciela podmiotowych praw. Odpowiada to mniej więcej liberalnemu ujęciu praw człowieka. Zważywszy na to, że w odniesieniu do swojej genezy współczesne prawo musi czynić zadość warunkowi pozytywności prawa, który odnosi się do normatywnych wymogów wolnych osób prawnych i ich podmiotowych praw, jednostki postrzega się nie tylko jako adresatów, lecz również jako autorów prawa. Tylko w ten sposób pozwala się rozumieć i realizować demokratyczny typ legitymizacji samostanowienia¹⁹. Osoba prawna jako autor prawa wpisuje się w rolę aktyw-

¹⁹ To da się również wyprowadzić w „republikańskiej interpretacji” ludzkiej godności, zob. *ibid.*, s. 57 nn.

nego obywatela. Autorem prawa jest pojedyncza osoba tylko jako aktywny obywatel, który realizuje swoje polityczne uczestnictwo. Aby to było podmiotowo możliwe potrzeba, jak sądzę, kulturowo osadzonego wielkiego szacunku dla indywidualnego samostanowienia.

Okazuje się zatem, że już samo prawo wymaga wielkiego kulturowego szacunku dla indywidualnej autonomii. Równocześnie, jako następstwa prawa, z prawnie chronionego wykorzystania podmiotowych praw powstają możliwości indywidualizacji. Normatywnie rozumiane prawo – a nie ma prawa, które nie byłoby rozumiane normatywnie – jest zależne od wymogów, które ono samo wytwarza i których respektowania żąda. Tak można rozumieć dynamikę przemiany tradycyjnych sposobów życia, których siły spajające zostały zainfekowane przez wirus podmiotowego prawa. Idea praw człowieka pozwala skompensować utratę tradycyjnych więzi przez wzmocnienie publicznej autonomii, a więc przez proces demokratyzacji.

Funkcjonalnie podporządkowana temu normatywna treść systemu prawa bądź kodu prawnego jest tutaj czymś decydującym²⁰. Tak jak formalne postanowienia kodeksu prawnego, tak i wewnętrzne normy praw człowieka są wytworami konkretnej historycznej kultury prawnej. Ich centralne, niezbywalne założenie to koncepcja praw podmiotowych. Można się kłócić o to czy za Habermasem²¹ uznaje się za pojęciowo niezbędne obustronne określenie prywatnej i publicznej autonomii, jako demokratycznego samoprawodawstwa, ale dla naszych potrzeb wystarczy powiedzieć, że z perspektywy uczestnictwa nie ma legitymizowanego prawa, jeżeli to prawo równocześnie nie respektuje tych samych podmiotowych praw u innych podmiotów prawa.

4. Prawny charakter praw człowieka i wielość kultur

Funkcjonalne tezy systemu prawnego, choć wymagają kulturowego szacunku dla samostanowienia gwoi zagwarantowania prawomocności roszczeniu do jego legitymizacji, to jednak pozostawiają system

²⁰ Por. Klaus Günther, „Rechtspluralismus und universeller Code der Legalität: Globalisierung als rechtstheoretisches Problem”, w: K. Günther, L. Wingert (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft...*, op. cit., s. 558.

²¹ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk i R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 137, s. 143 nn.

prawny otwartym odnośnie do tego, na podstawie jakich konkretnych przekonań prawna równość wartości wszystkich ludzi jest zakładana i prawnie przestrzegana. Nowoczesne prawo ma z jednej strony następstwo we wzmacnionej ilościowej indywidualizacji i pluralizacji sposobów życia, a to dzięki istnieniu obszarów realizacji wolności, które są wymagane przez coraz silniejsze wykształcanie się praw podmiotowych. Z drugiej strony, wywołuje to również konflikty ponieważ nie wszystkie kultury akceptują stosowne wartościowania. Różnorodny historyczny rozwój kultur prawnych wielu nie-zachodnich krajów zdaje się tego dowodzić. Ich porządki prawne są z natury nieadekwatne do pytań o wymogi legitymizacji systemu prawa, a mnożące się procesy tworzenia prawa dają się z trudem zinterpretować jako rezultaty dobrze uzasadnionej indywidualnej na nie zgody ze strony obywateli wyrażonej w ramach demokratycznego postępowania. Również ten rozwój prawa, który widzimy w międzynarodowych i globalnych przestrzeniach, wydaje się generalnie podążać raczej pluralnymi ścieżkami. To przeciwko temu sceptycznemu pogładowi, który nie powinien być ignorowany, chcę podkreślić, że właśnie prawny zakrój praw człowieka, to znaczy, założona prawna równa wartość wszystkich ludzi umożliwiła wielką mnogość kulturowych sposobów i form życia.

Prawne obowiązywanie praw człowieka abstrahuje wszak od określonych moralnych przekonań. Jednakże nierzadko rozumie się wbrew temu prawa człowieka jako *tylko* prawa moralne (co niestety jest częste u filozofów), a wtedy z prawami człowieka korespondują moralne obowiązki i obowiązki cnoty, które wymagają od innych ludzi oraz od samych nosicieli praw określonego moralno-cnotliwego działania (i zaniechania działania). To zaś ujęcie generuje istotny problem, gdyż z tej moralnej perspektywy wszyscy zaangażowani musieliby być przekonani albo przynajmniej można byłoby ich przekonać co do tego, że przestrzeganie praw człowieka wydaje się ściśle zależne od określonych moralnych przekonań.

Tymczasem od tego niezbędnego moralnego przekonania gwoździ zobowiązania i działania abstrahuje prawny wymiar praw człowieka. Z prawnej perspektywy z prawami człowieka korespondują wyłącznie obowiązki prawne, które następnie przechodzą na państwo względnie reprezentantów państwa. Te obowiązki są zarówno negatywnego jak i pozytywnego rodzaju, a więc są to obowiązki zaniechania, jak i obowiązki pomocy i wspierania. Są one tak samo abstrakcyjne jak wszystkie prawnie egzekwowalne obowiązki, co oznacza, że abstrahują one

od konkretnych motywów, od których się przechodzi do działania i odnoszą się tylko do zewnętrznie egzekwowalnych zachowań. Również tam, gdzie państwo, na zasadzie działania *erga omnes* (*Drittwirkung*), musi się troszczyć o to, aby obywatele między sobą stosowali i przestrzegali prawa człowieka, nie może im chodzić o moralne przekonania obywateli tylko o zewnętrznie obserwowalne sposoby zachowania, które muszą być zgodne z prawami człowieka. Chodzi więc tutaj raczej o to, by zostawić otwartą kwestię powodów, z uwagi na które prawa człowieka będą przestrzegane przez poszczególnych obywateli i nie żądać bynajmniej żywienia zgodnych prawami człowieka przekonań. W tej abstrakcyjności roszczeń stawianych przez prawa człowieka leży wielka możliwość wolnego od przemocy współistnienia pluralizmu różnorodnych form życia²².

Kwestię tę można wyjaśnić na przykładzie zakazu dyskryminacji mężczyzn i kobiet zawartego w prawach człowieka. Gdy tylko poszczególne państwo zostaje zobowiązane przez prawa człowieka do niedyskryminowania, to w rzeczy samej zostaje ono zobowiązane do takiego zorganizowania swoich działań, w efekcie którego zaniecha się dyskryminacji a potencjalna ofiara będzie chroniona i otrzyma pomoc w razie przejawów dyskryminacji. Żąda się jednak tutaj tylko zewnętrznego przestrzegania zakazu dyskryminacji, a nie przekonania, że sam ten sposób dyskryminacji jest niemoralny. Naturalnie, przez ten zewnętrzny prawny nacisk zostają pozbawione możliwości publicznego dojsia do głosu²³ przeciwstawiające się jemu tradycyjne albo religijne przekonania. Powstaje na tym tle konflikt między prywatnymi przekonaniem a publicznie kontrolowanymi zachowaniami, który albo indywidualnie, albo w ramach aktualnej wspólnoty przekonań może i powinien zostać załagodzony i rozwiązany.

Opierająca się więc na prawach człowieka kultura prawna wywiera określony nacisk na publiczne wzorce zachowań żądając ich dopasowania. Oczywiście ten nacisk postrzegany, na przykład, z religijnego

²² Pokazuje to bardzo przekonująco Heiner Bielefeldt jako „szanse integracji (poprzez prawa człowieka) gwoi wolności religijnej”; por. H. Bielefeldt, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Transcript, Bielefeld 2003.

²³ Publicznie dostępnymi są również sfery prywatna i rodzinna, czego dowodzi coraz większe obejmowanie ochroną kobiet i dzieci, jednakże granice oraz ograniczenia dla tej prawnej kontroli i zarazem wpływu na jednostki są w tym kontekście bardzo kontrowersyjne.

punktu widzenia jako żądanie zmian również samych przekonań może zostać albo przyjęty, albo odrzucony. Niewątpliwie prawny charakter praw człowieka pozostawia tutaj miejsce na konflikty, które jednakże w rozumny sposób powstają i rozumnie muszą zostać rozwiązane. Właśnie dlatego, że prawny charakter praw człowieka uwalnia od konieczności bycia moralnie przekonanym co do samych tych praw, to stwarza on tym samym miejsce dla wznoszącej mosty tolerancji i koegzystencji ponad wzajemnie przeciwstawnymi przekonaniami. Z perspektywy moralności bezstronności, kompatybilnej z prawami człowieka, tradycyjna moralność seksualna i płciowa, która albo zabrania jakiegoś konkretnego zachowania seksualnego (na przykład homoseksualizmu), albo przypisuje określone zachowania płci (na przykład podporządkowanie kobiety mężczyźnie), wydaje się być nieuzasadnialna, choć takie roszczenia mogą być tolerowane, ale tylko jako prywatne albo przynajmniej jako prawnie nieusankcjonowane przekonania określonych wspólnot i to wyłącznie tak długo, jak długo żywiący je ludzie nie ujawnią się z nimi w publicznie istotnym zachowaniu.

Niektóre wspólnoty twierdzą, że ich światopogląd całkowicie określa tożsamość ich członków. Każdy człowiek jest jednak zadomowiony w wielu różnych wspólnotach. Nikt nie należy tylko do jednej wspólnoty i to właśnie uznanie równej prawnej wartości każdego człowieka przyznaje również każdemu prawo, by zmieniać swoje wspólnoty, wstępować albo występować i pielęgnować często różnorakie członkostwa. Amartya Sen dlatego słusznie sprzeciwił się „izolacyjnej interpretacji ludzkiej tożsamości, według której ludzie należą do jednej i tylko jednej grupy”²⁴. Kiedy wspólnoty roszczą sobie pretensje do bycia taką dominującą grupą, wtedy szczególnie często kwestionują prawo do wystąpienia z tej wspólnoty²⁵. Minimalnym warunkiem, którego spełnienia żąda reżim praw człowieka, jest jednak uznanie tego *prawa do wystąpienia*, które dobitnie podkreśla sens traktowania praw człowieka jako *praw podmiotowych*. Również Sen zakłada to prawo, gdy mówi

²⁴ Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2010, s. 8, passim.

²⁵ Por. G. Lohmann, Geisine Kurth, „Hat das Recht auf Religionsfreiheit eine liberalisierende Wirkung auf Religionsgemeinschaften?” w: Peter G. Kirschläger, Thomas Kirschläger (Hg.), *Menschenrechte und Religionen*, 6. Internationales Menschenrechtsforum Luzern (IHRF), t. VII, Stämpfli Verlag, Bern 2009, s. 271-276.

o wolności w odniesieniu do wyboru przynależności do różnych grup. Dzięki odniesieniom do Sena może jednak zostać pokazane, jak na tej podstawie może współistnieć wielość różnych kultur.

Tak rozumiany reżim praw człowieka zrywa więc z „izolacyjną interpretacją ludzkiej tożsamości” i pozwala – poprzez uznanie równej prawnej wartości każdego człowieka umożliwiającej mu wielość kulturowego i religijnego członkostwa – również pewniej zaprezentować się wielości kultur. Przy tym w żadnym razie nie żąda się *neutralizującego* relatywizmu kultur, w następstwie którego każda kultura albo religia powinna żyć według własnych reguł bez wpływów z zewnątrz; tak samo nie żądna się jednokulturowości, która od wszystkich wymaga takiego samego sposobu życia. Ale akceptowalny pluralizm kultur jest możliwy tylko wtedy, gdy minimalne żądania reżimu praw człowieka będą stosowane, a to znaczy, gdy zostanie uznana równa wartość prawna każdego pojedynczego człowieka, tak jak się tego żąda w odniesieniu do ujęcia pojęcia godności ludzkiej w rozumieniu jednego z praw człowieka.

*Z języka niemieckiego tłumaczył Marcin Byczyński
Przekład przejrzała Karolina M. Cern*

Abstract. The article discusses the idea of universality of human rights faced with the diversity of cultures. It provides a short insight into the history of human rights institutionalisation, it also explains the meaning, scope and possible justification for the universality of human rights understood as the political project, which is morally justifiable and explicable in judicial terms. The universality and abstractness of human rights is presented as a complementary moment of individualisation of each human existence. The chief thesis is that human rights enable and admit the reconciliation of diverse, though not all, cultural practices.

Keywords: Human Rights (HR), the horizontal dimension of HR, human dignity, impartiality of moral judgements, individualization of human existence, universal validity claims

Słowa kluczowe: Prawa człowieka, horyzontalny wymiar praw człowieka, bezstronność sądów moralnych, godność człowieka, indywidualizacja ludzkiej egzystencji, uniwersalne roszczenia ważnościowe