

Przeszłość i przyszłość filozoficznoprawnej idei praw człowieka

Tomasz Pietrzykowski

History and future of the philosophical idea of human rights

Abstract: The idea of human rights has interesting history and even more interesting, if dim, future. The paper examines the main conceptual problems involved in the human rights-talk, its origin (in particular Ockham's thought), evolution and critique (including Bentham's argument commonly known as "nonsense upon stilts", Marx's attempt to demystify superficiality of the formal guarantees of freedom as well as Burke's warnings against purportedly universal and abstract truth of such artificial ideological inventions). The main concern for the future of the idea of human rights seem to relate, however, to gradual naturalisation of the image of human being and human life. Therefore, it is less and less clear why any rights may be reasonably founded on brute fact of membership in a given biological species. As a result, it becomes more and more doubtful why human rights are to conceived as inherently (conceptually) solely *human* privilege. Nowadays, this question emerges as the most important challenge for the idea of human rights in the XXI century.

Keywords: human rights, philosophy, law, naturalism

* Uniwersytet Śląski w Katowicach
tomasz.pietrzykowski@us.edu.pl

Pojęcie „praw człowieka”

Współczesne, wykształcone po II wojnie światowej pojęcie „praw człowieka” – podobnie jak większość pojęć filozofii prawa i filozofii społecznej – jest nie tylko wieloznaczne, ale w każdym ze swych znaczeń – nieostre. Wyróżnić można co najmniej dwa główne sposoby jego rozumienia. W pierwszym z nich „prawa człowieka” utożsamiane są z podstawowymi, „naturalnymi” uprawnieniami, przysługującymi każdemu człowiekowi „z racji” samego człowieczeństwa. Istnienie i treść tak pojmowanych praw człowieka jest pierwotna i niezależna od prawa pozytywnego, a sprawujący władzę prawodawcy mogą – i powinni – je co najwyżej „uznawać” oraz dbać o ich należytą ochronę i egzekucję. Władza prawodawcza nie obejmuje nadawania czy ustanawiania jakichkolwiek praw człowieka, sięga tylko instrumentów zapewniających ich przestrzeganie oraz sankcjonowanie ewentualnych naruszeń. Prawa człowieka są tu więc w istocie *moralnymi* uprawnieniami każdego człowieka wobec innych (w tym prawodawców), których respektowanie stanowi postulat etyczny adresowany także, a może przede wszystkim, do twórców norm prawa pozytywnego.

Postulat ten (przy przyjęciu określonych założeń jusnaturalistycznych) może być zarazem – i bywa – traktowany jako obowiązek *prawny* (a nie tylko moralny) ciążyący na osobach sprawujących władzę (nie tylko prawodawczą, ale także wykonawczą i sądowniczą), odpowiadających za kształt oraz funkcjonowanie prawa pozytywnego. Tego rodzaju przekształcenie praw człowieka z moralnych postulatów kierowanych wobec instytucji państwa w ich prawnie wiążące obowiązki (za respektowanie których podlegają także prawnej, a nie tylko moralnej odpowiedzialności) odbywa się zwykle poprzez różnego rodzaju pojęcia „otwierające” prawo pozytywne na standardy i oceny moralne – jak np. „ogólne zasady prawa”, wymogi „sprawiedliwości”, prawa „ponadustawowego” etc. We współczesnych aktach prawnych niejednokrotnie wprost formułowany jest obowiązek respektowania „praw człowieka”, „praw podstawowych” etc.

W drugim rozumieniu, prawa człowieka utożsamiane są nie z tym, co stanowi etycznie *postulowaną* treść prawa pozytywnego, lecz z takimi uprawnieniami istot ludzkich, jakie przyznają im obowiązujące postanowienia tego

prawa. Głównymi źródłami tak rozumianych praw człowieka są zwłaszcza kształtujące się od końca XVIII wieku instrumenty prawa konstytucyjnego i międzynarodowego. Deklarowane przez ojców amerykańskiej konstytucji „*inalienable rights*” (którymi człowiek obdarzony został wprost przez swego Stwórcę) obejmowały – jak wiadomo – „*life, liberty and the pursuit of hapiness*”. Francuska Deklaracja z 1789 zawierała już obszerny katalog praw „człowieka i obywatela”, a rozkwit prawodawstwa przydającego rozmaitego typu uprawnieniom miano „praw człowieka” nastąpił od II w.ś. (poczynając od Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ z 1948 r.).

Jednym z charakterystycznych zjawisk ostatnich kilkunastu lat jest intensywny rozwój prawodawstwa „praw człowieka”, obejmujący obecnie nie tylko prawo międzynarodowe i prawo konstytucyjne, ale przenikający do wielu innych dziedzin prawa – takich jak prawo karne, prawo pracy, prawo rodzinne etc. Proces ten, określane często mianem „prolifracji” praw człowieka we współczesnej zachodniej kulturze prawnej, porządkowany bywa zazwyczaj poprzez wyróżnianie ich trzech „generacji”. Pierwszą z nich stanowią klasyczne prawa osobiste i polityczne jednostek, drugą – prawa ekonomiczne i socjalne, natomiast trzecią – przede wszystkim kolektywne prawa narodów, społeczności, grup czy mniejszości (takie jak prawo do samostanowienia, czystego środowiska, ochrony własnego dziedzictwa etc.).

Dwa rozumienia źródeł praw człowieka

- I. Prawa człowieka są naturalnymi uprawnieniami, przynależnymi człowiekowi z samego faktu urodzenia (z samego faktu bycia człowiekiem) – ujęcie moralistyczne
- II. Prawa człowieka są uprawnieniami nadanymi człowiekowi przez normy prawa pozytywnego – ujęcie pozytywistyczne

Obydwa powyższe rozumienia „praw człowieka” (nazwijmy je ich ujęciem „moralistycznym” i „pozytywistycznym”) mogą w istocie charakteryzować się swego rodzaju „deflacyjnością” – skoro bowiem prawa człowieka są konsekwencją pewnego rodzaju norm (w pierwszym ujęciu – moralnych, w drugim – prawnych), trudno traktować je jako odrębny

był (inny niż same normy, z których są one wyprowadzane). W takim deflacyjnym rozumieniu problematyka statusu i charakteru praw człowieka sprowadza się ostatecznie do dobrze znanych kontrowersji metaetycznych i filozoficznoprawnych związanych ze statusem, genezą i uzasadnieniem mocy obowiązującej moralności i prawa (współcześnie dyskutowanych często jako problem „normatywności” należących do nich reguł).

Narodziny i rozwój idei praw człowieka

Mimo, że prawodawstwo i refleksja etyczna zaczęła posługiwać się pojęciem „uprawnień” przysługujących jednostkom stosunkowo późno, korzenie myślenia w kategoriach ochrony sfery wolności osobistej i respektowania, tego co danemu człowiekowi „należne” (prawnie czy moralnie) sięgają głęboko do czasów starożytnych. Słynna rzymska maksyma definiująca sprawiedliwość jako stałą i niezmienną wolę oddawania każdemu tego, co mu należne (*constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*), posługuje się pojęciem „*ius*”, którego jednym ze znaczeń stało się właśnie podmiotowo odniesione uprawnienie. Jednakże samo wyemancypowanie się pojęcia przysługujących jednostce „praw” od ogólnego, przedmiotowego „prawa” czy „słuszności” nastąpiło dopiero w średniowiecznej myśli scholastycznej. Przekroczenie granicy pomiędzy obiektywną, przedmiotową normą postępowania („prawem” pojmowanym jako obowiązek czynienia wobec innych tego, co słuszne), a „prawami” rozumianymi jako przypisywane jednostkom indywidualne, podmiotowe uprawnienia wiąza-
ne jest z myślą Williama Ockhama i jego argumentacją w XIV-wiecznym sporze zakonu franciszkanów z papieżem o sens reguły ubóstwa. Zgodnie z przyjętą przez franciszkanów regułą mnisi powinni „naśladować pokorę i ubóstwo Chrystusa” oraz „pamiętać, że niczego innego nie powinni mieć na tym świecie”, a tym samym zakazywała nabywania przez nich jakichkolwiek dóbr, zaś „służąc Panu w ubóstwie i pokorze” franciszkanin „niech ufnie prosi o jałmużnę”. Przyjętą przez tzw. spirytualne skrzydło zakonu interpretację tej reguły, odróżniającą prawo używania przedmiotów (*usus iuris*) od ich faktycznego używania (*usus*

facit), zakwestionował papież Jan XXII, który zarzucił doktrynie franciszkańskiej niespójność – korzystanie z rzeczy wymaga bowiem posiadania do nich jakiegoś rodzaju uprawnienia (w przeciwnym bowiem razie korzystaliby z nich „niesprawiedliwie”). Zakon nie może zaprzeczyć, że jego członkowie korzystają z pożywienia, stroju, schronienia etc. a tym samym nie mogą twierdzić, że żyją w stanie ewangelicznego ubóstwa. Co więcej nie da się oddzielić własności rzeczy zużywalnej (np. pożywienia) od prawa korzystania z niej. Wobec tego, mocą konstytucji papieskiej stwierdzone zostało, że „uparte utrzymywanie” jakoby Chrystus i apostołowie nie posiadali własności stanowi herezję. W ten sposób – co było oczywistym tłem sporu między papiestwem a zakonem – niezasadne byłyby wszelkie ewentualne podejrzenia, że w przeciwieństwie do franciszkanów pozostali kapłani chrześcijańscy (z samym papieżem włącznie) nie dość rygorystycznie wypełniają nakazy Ewangelii i naśladują Chrystusa. Polemizując ze stanowiskiem papiestwa, William Ockham zarzucił rozumowaniu Jana XXII szereg ekwiwokacji, podnosząc konieczność odróżnienia m.in. postępowania objętego uprawnieniem wynikającym z prawa pozytywnego (*ius fori*) od postępowania „sprawiedliwego” (moralnie). Wiele uczynków może mieścić się w granicach uprawnienia danej osoby pozostając jednak moralnie obojętne (nie będąc czynem sprawiedliwym czy słusznym). Jednocześnie dopuszczalne przypadki swobody korzystania z rzeczy (niczyjej lub należącej do kogoś innego) czy nawet prawo do korzystania z niej nie musi bynajmniej iść w parze z posiadaniem lub nabyciem do niej własnego, wyłącznego i prawnie egzekwowalnego uprawnienia. Franciszkanie korzystają więc z możliwości dopuszczalnego (moralnie i prawnie) korzystania z rzeczy nie posiadając zarazem do nich żadnych własnych uprawnień (a jedynie z „łaski” posiadaczy takich uprawnień bądź na zasadzie swobody korzystania z rzeczy nie będących własnością nikogo innego). Z uwagi na uznanie poglądów Ockhama (podobnie jak innych czołowych przedstawicieli zakonu franciszkańskiego) za heretyckie, musiał on zbiec z Awinionu pod opiekę skonfliktowanego z papieżem władcy – Ludwika Bawarskiego, składając mu słynną propozycję: „ty mnie będziesz bronił mieczem, ja ciebie piórem”.

Od argumentacji Ockhama bardzo blisko już do skonstruowania „sztucznego”, prawniczego pojęcia „prawa podmiotowego”, różnego zarówno od faktycznego posiadania czy używania rzeczy, jak i różnego typu praw zależnych od woli posiadacza uprawnienia głównego. Korzystanie z rzeczy może być więc bezprawne lub oparte na własnym lub cudzym prawie, zaś posiadaniu prawa nie musi towarzyszyć ani faktyczna możliwość, ani nawet uprawnienie do korzystania z niego (np. w przypadku, gdy jest ono naruszane przez osoby trzecie lub zostało obciążone na ich rzecz określonym uprawnieniem zależnym). Obok intelektualno-pojęciowych fundamentów współczesnego pojęcia prawa podmiotowego, w okresie późnego średniowiecza – poczynając od angielskiej Wielkiej Karty Swobód – rozwinęły się także praktyczne rozwiązania ustrojowe, zbliżone do swego rodzaju kolektywnych praw podmiotowych. Tego rodzaju stanowe „przywileje” były jednak traktowane raczej jako szczególnego rodzaju „immunitety” względem władców oraz gwarancje wpływu na podejmowane przez nich decyzje niż uprawnienia mające chronić sferę jednostkowych interesów poszczególnych osób.

Filozoficzny rozwój pierwowzoru współczesnego rozumienia praw człowieka wiąże się w istocie dopiero z nowożytnymi koncepcjami prawa natury – w tym zwłaszcza prawem „wojny i pokoju” Grocjusza oraz charakterystyką „stanu natury” zaproponowaną przez Johna Locke’a. Wiąza się one także ze stopniową sekularyzacją koncepcji prawa naturalnego. Jeszcze dla T. Hobbesa jedyną, najwyższą normą prawa naturalnego jest dbanie przez każdego o zachowanie własnego życia. Rozum pozwala na wyprowadzenie z tej normy szeregu norm-konsekwencji, w tym przede wszystkim „ogólnej reguły rozumu”, zgodnie z którą każdy powinien dążyć do pokoju z innymi, tak dalece, jak ma nadzieję go osiągnąć, a gdy nie ma na to szans, „bronić samego siebie wszelkimi środkami jakie są możliwe”. Uprawnienie to jest niezbywalne. Nawet zawierając umowę społeczną, na mocy której każdy wraz z innymi współobywatelami, zrzeka się na rzecz suwerena prawa do rządzenia sobą, nikt nie jest w stanie wyzbyć się w ten sposób prawa i obowiązku obrony swojego życia (w razie potrzeby – także przed suwerenem).

Jednakże już dla współczesnego Hobbesowi Hugona Grocjusza prawo naturalne (odróżniane od niego od prawa

pozytywnego – zarówno ludzkiego, jak i Boskiego) w odniesieniu do poszczególnych osób oznaczać może posiadanie przez nie ich subiektywnych uprawnień (*facultas*) do określonego („zgodnego ze sprawiedliwością”) postępowania. Mieszczą się w nich zarówno wolność (*libertas*), władza nad innymi (*potestas*), jak i różne postaci własności oraz innych uprawnień względem rzeczy. Będące źródłem takich uprawnień prawo naturalne jest przy tym na tyle „wieczne i niezmienne”, że nawet „sam Bóg nie może go zmienić”. Co więcej, zgodnie ze słynną tezą Grocjusza – obowiązywałoby ono na mocy „prawego rozumu” (*recta ratio*) oraz skłonności społecznych człowieka (*affectio socialis*), nawet gdyby „dopuszczyć, czego nie można zrobić bez popełnienia najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub nie troszczy się o sprawy ludzkie”.

Jeszcze wyraźniej koncepcję naturalnych, „przyrodzonych” każdemu człowiekowi uprawnień formułował John Locke. W „stanie natury” wszyscy ludzie związani są normami prawa naturalnego. O ich treści „poucza” rozum każdego „kto tylko chce się go poradzić”. Dyktowane przez rozum normy zakazujące wzajemnego wyrządzania sobie szkód wprost utożsamia Locke z zakazem naruszania posiadanych przez każdą jednostkę *uprawnień* do własnego życia, wolności i własności.

Zachowanie tych uprawnień – łącznie nazywanych przez Locke’a „własnością” – stanowią jedyny cel, dla którego ludzie łączą się w społeczeństwa polityczne i poddają władzy wspólnego rządu. Ten ostatni ma być odpowiedzialny za ustanawianie i ogłaszanie ujednoczonych reguł prawnych mających stanowić „miarę dobra i zła” oraz podstawę orzekania i rozsądzania sporów. Rząd ma także, w oparciu o takie prawa, bezstronnie rozstrzygać spory oraz egzekwować ich wykonanie. Przesądza to o zakresie władzy państwowej – rząd ma jej tylko tyle, ile obywatele mu jej przekazali. Nie mogli zaś przekazać więcej, niż sami posiadają. Jeżeli zatem w stanie natury władza każdego nad innymi ogranicza się jedynie do prawa oporu i reakcji na naruszanie przez nich czyichkolwiek uprawnień naturalnych, także władzy państwowej wolno jedynie stać na straży wzajemnego respektowania przez obywateli ich naturalnych uprawnień („własności”).

W wieku XVIII idee Johna Locke’a stały się, jak wiadomo, jedną z głównych inspiracji amerykańskich i francuskich

ruchów rewolucyjnych, które zaowocowały pierwszymi formalnoprawnymi wyrazami idei „naturalnych i przyrodzonych” każdemu człowiekowi uprawnień. W słynnym pasusie Deklaracji Niepodległości USA jej autorzy wyrazili przekonanie, że „wszyscy ludzie rodzą się równi i obdarzeni przez swego Stwórcę pewnymi niezbywalnymi prawami”. Rządy natomiast „powoływane są między ludźmi celem zagwarantowania tych praw”, a w razie gdy rządzący sami stają się dla nich zagrożeniem – obywatelom przysługuje prawo do obalenia takiego rządu i zastąpienia innym, lepiej gwarantującym obywatelom ich przyrodzone i niezbywalne uprawnienia”.

W tym samym czasie rewolucja francuska przyniosła pierwszą w dziejach formalnie uchwaloną, pozytywnoprawną „deklarację” praw człowieka i obywatela, wymierzoną przeciwko nieograniczonej władzy monarchów. W myśl jej preambuły to właśnie „lekceważenie i pogarda dla przyrodzonych praw każdego człowieka” była główną przyczyną zepsucia władzy i publicznych nieszczęść. Przedmiotem tych praw jest przede wszystkim życie, wolność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi. Pod względem ich posiadania wszyscy obywatele rodzą się równi, zaś do „najcenniejszych” praw człowieka należy wolność wymiany myśli i przekonań, oraz „święte i nienaruszalne” prawo własności. Żadnego społeczeństwa, które nie gwarantuje praw człowieka, nie można uznać za poddanego rządowi „Konstytucji”.

Niezależnie od politycznych zawirowań w XIX-wiecznej Europie w dalszym rozwoju prawodawstwa stopniowo utrzymywało się przekonanie o konieczności konstytucyjnego umocowania tak czy inaczej rozumianego katalogu „przyrodzonych i niezbywalnych” praw każdego obywatela. Przyczynił się do tego zarówno rozwój XIX-wiecznego – mniej lub bardziej liberalnego konstytucjonalizmu, którego istotnym elementem stawały się gwarancje wolności obywatelskich, nietykalności osobistej, równości wobec prawa (znoszenia przywilejów stanowych), jak i kształtowanie się – przede wszystkim w niemieckiej myśli polityczno-prawnej – zrębów koncepcji „państwa prawnego” (*Rechtsstaat*), nastawionego na ochronę prawną obywateli przed nadużyciami władzy.

Filozoficzny rozwój pierwowzoru współczesnego rozumienia praw człowieka wiąże się silnie z nowożytnymi koncepcjami prawa natury, które jako wieczne i niezienne zawiera w swojej treści katalog niezbywalnych uprawnień człowieka, jak np. prawo do życia, czy prawo do wolności. Źródła nowożytnej koncepcji prawa naturalnego poszukuje się w rozumności człowieka.

Krytyka idei praw człowieka w wieku XIX

Tryumf „wynalezionej” przez filozofów, prawników i polityków idei praw człowieka już w wieku XIX wywołał jednak także zdecydowaną reakcję krytyczną. Niechęć wobec idei praw człowieka wywodziła się z różnorodnych źródeł. Co najmniej kilka istotnych prądów intelektualnych podważało ideę „naturalnych i przyrodzonych praw człowieka” (przynajmniej w ich oświeceniowym rozumieniu), jako fundamentu prawodawstwa i porządku społecznego. Należała do nich konserwatywna obrona tradycyjnej legitymizacji i prerogatyw władzy, utilitaryzm etyczny środowiska „radykałów filozoficznych” skupionych wokół Jeremy’ego Bentham’a oraz Jamesa Mill’a, a także rozwijający się zwłaszcza w drugiej połowie XIX w. marskizm oraz rodzące się pod wpływem intensywnego rozwoju nauk biologicznych poszukiwania ich (nierzadko zwulgaryzowanych) implikacji filozoficznoprawnych.

Sprzeciw Edmunda Burke’a wobec oświeceniowej idei naturalnych praw człowieka oparty był na politycznych implikacjach wiary chrześcijańskiej. Stąd Burke nie odrzucił *in principio* idei przyrodzonych praw człowieka, a jedynie jej „dezinterpretację”. Prawa człowieka nie dadzą się – zdaniem Burke’a – ugruntować w żadnym, zwłaszcza idyllicznym wyobrażeniu „stanu natury”. Źródłem praw człowieka jest prawo naturalne, jakiemu z woli Stwórcy podlega ludzkość, a zadaniem prawa pozytywnego może być jedynie ich dodatkowe sankcjonowanie. Boski ideał sprawiedliwości (i wynikające z niego uprawnienia jednostek) nie jest w żaden bezpośrednio sposób dostępna ludzkiemu poznaniu. Ujawnia się on jednak – stopniowo i niedoskonale – w zbiorowym doświadczeniu ludzkości przybierającym postać tradycji, tworzących się w jej ramach wzorcach i regułach postępowania.

Przekonanie człowieka, że przy pomocy tylko własnego rozumu zdolny jest samodzielnie przeniknąć i objaśnić ideę naturalnego porządku świata jest jedynie zarozumiałą i niebezpieczną iluzją. Dowodem na to są fantastyczne zbiory abstrakcyjnych „praw człowieka” redagowane przez rewolucjonistów, będące karykaturą autentycznych wykształconych historycznie zasad naturalnej sprawiedliwości, leżących u podstaw cywilizowanych, dojrzałych społeczeństw politycznych. Rzeczywiste prawa człowieka to korzyści jakie odnosi z istnienia politycznie urządzonego społeczeństwa. Do ich istnienia konieczne są więc ukształtowane w rozwoju tego społeczeństwa zwyczaje, reguły i wzorce, bez których jakiegokolwiek wyobrażone „prawo człowieka” pozostaje pustą fikcją. Stąd uprawnienia, z jakich korzystają poszczególne jednostki są siłą rzeczy współtworzone i uzależnione od ich historycznego, społecznego i kulturowego podłoża. Realnie nie mogą być one uniwersalne, są bowiem zapośredniczone przez partykularne kulturowo-historyczne uwarunkowania, wpływające na sposób ich postrzegania i praktykowania. Człowiek zawdzięcza posiadane przez siebie uprawnienia nie tyle swojej abstrakcyjnej „naturze”, ile pokoleniom przodków, którzy je dla niego wynaleźli i utrwalili. Romantyczno-mistyczny konserwatyzm Edmund Burke’a odrzucał więc nie tyle samą ideę „naturalnych praw człowieka”, ile raczej taką ich wizję i rozumienie, które uczyniły z „praw człowieka” fundament przemian polityczno-prawnych XIX i XX wieku.

Znacznie bardziej fundamentalną krytykę samego pojęcia „naturalnych praw człowieka” przeprowadził J. Bentham. Dążąc do radykalnej przebudowy etyki i prawodawstwa w duchu użytecznym postulował oparcie ich na zasadzie użyteczności – nakazującej preferowanie takich działań i norm postępowania, które prowadzą do optymalnego bilansu „szczęścia”, tj. największej możliwej w danych okolicznościach do osiągnięcia ilości przyjemności przy możliwie najmniejszym poziomie cierpień. Rachunek szczęścia musi być przeprowadzany z „idealnie bezstronnego” punktu widzenia, tj. w równym stopniu brać pod uwagę przyjemności i przykrości wszystkich, których dotyczy dana decyzja lub sposób postępowania. Realistyczna i unikająca metafizycznego przesądu etyka może być – zdaniem Benthama i użyteczności – zbudowana jedynie na dążeniu do takiego postępowania, który

maksymalizuje pozytywne doznania (interesy) jednostek których dotyczy oraz minimalizuje ich „koszty” pojmowane jako niemożliwe do uniknięcia doznania negatywne (cierpienia).

Na gruncie radykalnego utilitaryzmu nie ma zatem miejsca na jakiegokolwiek szczególne „uprawnienia”, które deformowałyby rachunek szczęścia i wyłączały z niego pewne „uprzywilejowane” rodzaje interesów jednostek. Dlatego też idea naturalnych, przyrodzonych praw człowieka była dla Benthama krokiem wstecz: nawrotem w myśleniu etycznym i politycznym do zwalczanej przez niego metafizyki, utrudniającej trzeźwe i racjonalne poszukiwania rozwiązań optymalnych z punktu widzenia możliwego do osiągnięcia ogólnego bilansu szczęścia.

Zadaniem rządu jest ustanawianie i egzekwowanie takich reguł prawnych, które są moralnie uzasadnione (tzn. prowadzą do najlepszych możliwych konsekwencji), a nie sankcjonowania tajemniczych „uprawnień naturalnych” przysługujących każdemu człowiekowi niezależnie od rządu i stanowionego przez niego prawa. Samo oczekiwanie, nawet najzupełniej rozsądne i zasadne, istnienia norm prawnych gwarantujących jednostkom określone uprawnienia nie jest tym samym co „naturalne” istnienie tych uprawnień – „potrzeba nie jest zaspokojeniem; tak jak głód nie jest chlebem”. Stąd, jak brzmi słynny i do dziś przypominany wniosek Benthama – „pojęcie uprawnień naturalnych jest zwykłym nonsensem, a pojęcie uprawnień ‘naturalnych i niezbywalnych’ retorycznym nonsensem do kwadratu” [*nonsense upon stilts*].

Aby istniały jakiegokolwiek *realne* uprawnienia niezbędny jest *realny* rząd i sankcjonowane przez niego prawo (bez tego istnieć mogą co najwyżej *wyobrażone* uprawnienia wynikające z *wyobrażonych* praw). Decyzje dotyczące kształtu reguł prawnych i implikowanych nimi uprawnień nie mogą być jednak podporządkowane mętnym i niespójnym katalogom rzekomych „uprawnień naturalnych”. Są one jedynie przejawem „egzaltowanej do szaleństwa zarozumiałości i tyranii” ich twórców, którzy „nie wiedząc o czym mówią, jako o naturalnych uprawnieniach, jednocześnie żądają uznania ich za niezbywalne i wiążące wszelką moc prawodawczą”. Rozstrzygnięcia prawodawcze powinny dążyć do osiągnięcia najwyższego możliwego poziomu realizacji rzeczywistych interesów jednostek (ich szczęścia), a nie poddane szantażowi mitycznych

katalogów rzekomo niezbywalnych, niezmiennych i nienaruszalnych uprawnień każdego człowieka.

Utylitaryzm – koncepcja etyczna oparta na zasadzie użyteczności, nakazującej preferowanie takich działań i norm postępowania, które prowadzą do optymalnego bilansu „szczęścia”, tj. największej możliwej w danych okolicznościach do osiągnięcia ilości przyjemności przy możliwie najmniejszym poziomie cierpień

Idea naturalnych uprawnień człowieka była także zasadniczo obca marksizmowi, który odrzucał jej indywidualistyczne założenia antropologiczne. Dla Karola Marksa pojęcie praw człowieka wyrastało z obrazu człowieka, jako egoistycznego i wyobcowanego ze społeczeństwa indywiduum, dążącego do ochrony domeny swojej wolności i własności przed innymi. Z perspektywy marksizmu ochrona (w szczególności „niezbywalność”) tak pojmowanych praw człowieka jest jednym z ideologicznych narzędzi legitymizujących uprzywilejowaną sytuację społeczną klas posiadających (burżuazji). Służy bowiem w istocie zachowaniu i ochronie zgromadzonej przez nich własności (w szczególności środków produkcji). Z punktu widzenia wyzyskiwanych klas nieposiadających ochrona wolności, własności czy równości wobec prawa stanowi jedynie formalistyczny pozór, fasadę skrywającą ich rzeczywiste położenie. W społeczeństwie burżuazyjnym, jak z ironią pisał Anatol France, milionerowi i bezdomnemu jednakowo *wolno* sypiać pod mostami lub żebrać na ulicach.

Ideologia praw człowieka stanowiła więc dla Marksa naturalny wytwór stosunków gospodarczych i społecznych kapitalizmu, wyrażający klasowe interesy burżuazji. W sensie dialektycznego rozwoju historii stanowiła krok do przodu względem formacji przedkapitalistycznych. Jednakże w dalszym toku jej rozwoju sama musiała ustąpić rzeczywistemu wyzwoleniu człowieka, jakie nastąpić mogło dopiero w nadchodzącym bezklasowym, komunistycznym społeczeństwie przyszłości. Dopóki do tego nie dojdzie, wyzysk ludzi pracy ze strony posiadaczy środków produkcji czyni szumne deklaracje „praw człowieka” jedynie potiomkinowską wioską, za którą zdecydowana większość ich rzekomych beneficjentów zmuszona jest do funkcjonowania w ekonomicznym

„królestwie konieczności”. Dopiero rewolucyjny „skok do królestwa wolności” i zniesienie własności prywatnej pozwoli na autentyczną emancypację człowieka i jego naturalnych skłonności kooperatywnych, hamowanych dotąd sprzecznościami interesów wynikającymi z klasowych stosunków społecznych.

Także pojawiające się w filozofii XIX wieku próby formułowania implikacji społecznych wielkich odkryć nauk przyrodniczych (przede wszystkim ewolucji gatunków) z dużym sceptycyzmem lub wręcz otwartą wrogością traktowały pojęcie przyrodzonych i niezbywalnych *praw* człowieka. A. Comte traktował je jako relikty naiwnej metafizyki, będący jednym z klasycznych przypadków powierzchownej sekularyzacji pojęć teologicznych. Wiara w istnienie jakichkolwiek tego rodzaju uprawnień jest bowiem, siłą rzeczy, oparta na wizji jakiejś ponadludzkiej woli, której władzy poddany jest człowiek. Wraz z demystyfikacją tego rodzaju przednaukowych założeń również pojęcie naturalnych „uprawnień” powinno zostać – zdaniem Comte’a – na zawsze wykluczone z języka polityki.

Odrzucenie wiary w metafizycznie uprzywilejowany status człowieka jako istoty „wyróżnionej” przez samego Stwórcę prowadzi natomiast do wniosku, że jedynym kryterium jego moralnego traktowania mogą być włącznie jego faktyczne cechy. Te zaś są u różnych jednostek (raczej niż „osób”) ludzkich zróżnicowane i uzasadniają odpowiednio różne ich traktowanie. Samo biologiczne „życie” organizmu ludzkiego jest faktem moralnie neutralnym, o ile nie charakteryzuje się on cechami (świadomością, zdolnością cierpienia, wolną wolą, inteligencją) nadającymi mu moralną wartość. Istota ludzka żyjąca wprawdzie w biologicznym sensie tego słowa, lecz „mentalnie martwa” (np. na skutek choroby, głębokiego upośledzenia) może być więc „życiem nie wartym życia”.

Również osoby wykazujące predyspozycje do zachowań etycznie ujemnych (notoryczni kryminaliści, jednostki amoralne, psychicznie chore etc.) mogą wręcz zasługiwać na (humanitarną) eliminację, nawet jeżeli wymaga to przezwyciężenia „sentymentalnych uprzedzeń”. Jak twierdzono, naturalne różnice w zdolnościach cechują także różne rasy, narody, a nawet warstwy społeczne, czego przejawem mogą być nie tylko odmienności w rozwoju kultury i norm cywilizacyjnych, ale zewnętrznie dostrzegalne cechy anatomiczne.

W podobny sposób „naturalny atawizm”, odzwierciedlający się w cechach anatomicznych, charakteryzuje – jak wywodził w głośnym traktacie kryminologicznym C. Lombroso – „urodzonych zbrodniarzy” (stanowiących zresztą, jego zdaniem, zdecydowaną większość sprawców przestępstw). Przekonania takie leżały u podstaw popularności, jaką na przełomie XIX i XX wieku cieszyły się postulaty mniej lub bardziej radykalnej eugeniki i „naukowej” inżynierii społecznej.

pozytywizacja idei praw człowieka

Tragiczne doświadczenia II wojny światowej doprowadziły do renesansu i popularyzacji idei praw człowieka. W podporządkowaniu systemów prawnych ochronie uniwersalnych, przyrodzonych praw każdego człowieka upatrywano szansy za zapobieżenie w przyszłości podobnym cywilizacyjnym katastrofom. Stąd wkrótce po ukonstytuowaniu się Organizacji Narodów Zjednoczonych, niemal jednomyślnie (przy 8 głosach wstrzymujących się, w tym Polski) państwa współtworzące tę organizację przyjęły Powszechną Deklarację Praw Człowieka. Wyraża ona ideę praw człowieka sformułowaną w duchu chrześcijańsko-personalistycznej koncepcji „osoby ludzkiej” oraz jej świeckiego odpowiednika – pojęcia godności („człowieczeństwa”), wywodzącej się z filozofii moralnej I. Kanta. Już preambuła PDPCz odwołuje się do „przyrodzonej godności” oraz „wartości jednostki ludzkiej”. Odrzucenie przekonania, że ludzie rodzą się „wolni i równi pod względem swej godności i swych praw”, które przysługują wszystkim bez względu na zachodzące między nimi różnice, doprowadziło do „aktów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości”.

PDPCz bez wątpienia wprost nawiązuje do chrześcijańskiej (tomistycznej) koncepcji osoby ludzkiej. Jednakże główni autorzy deklaracji (m.in. katolicki filozof Jacques Maritain) podkreślali, że zawarty w niej katalog praw człowieka stanowi zbiór wspólnych praktycznych konkluzji, które mogą zostać uznane ponad ideologicznymi podziałami, nawet jeżeli nie jest możliwy konsensus wokół ich źródeł (te bowiem zawsze będą zależne od spornych założeń światopoglądowych czy ideologicznych). Możliwa jest jednak praktyczna zgoda wokół rozpoznania podstawowych potrzeb człowieka określających listę jego podstawowych uprawnień, choć – jak zauważał

Maritain – w zależności od ideologicznych i politycznych różnic „każdy będzie grał na tym instrumencie inną melodię”.

Choć sama deklaracja przybrała formę jedynie uroczystej deklaracji ONZ (a nie konwencji międzynarodowej), kolejne dekady przyniosły szereg formalnie wiążących aktów prawa międzynarodowego dedykowany ochronie różnego typu praw człowieka. Do najbardziej znanych należy Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (1966, ratyfikowany dotąd przez 167 państw), Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (1966, ratyfikowany dotąd przez 160 państw), a także regionalne karty praw człowieka – Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (1950, ratyfikowana dotąd przez wszystkie państwa europejskie, z wyjątkiem Białorusi), i jej odpowiedniki: amerykański (1969), afrykański (1981) i arabski (1994).

Na poziomie krajowych systemów prawnych niemal powszechnie w Europie, ale także w wielu państwach pozaeuropejskich, prawa człowieka – jako tzw. „prawa podstawowe” (*Grundrechte, Fundamental Rights*) stają się instrumentem prawa konstytucyjnego, ujmowanym w postaci mniej lub bardziej obszernych katalogów, zawieranych w samych konstytucjach lub innych aktach rangi konstytucyjnej. W Konstytucji RP z 1997 r. nie tylko zawarty został obszerny rozdział zawierający „wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela” lecz już w preambule znalazło się odniesienie do „gorzkich doświadczeń z czasów, gdy podstawowe wolności i prawa człowieka były w naszej Ojczyźnie łamane”, a także dążenia, aby ustanowieniem Konstytucji „na zawsze zagwarantować prawa obywatelskie”.

Tak ujmowane „prawa podstawowe” w coraz szerszym zakresie odnoszone są nie tylko do wertykalnych stosunków państwa z obywatelem, ale także horyzontalnych stosunków między obywatelami. Choć idea praw człowieka bez wątpienia zrodziła się jako oręż przeciwko nadużyciom i opresji, jakich jednostki doznawały ze strony państwa, we współczesnej kulturze prawnej ich istnienia nabiera coraz większego znaczenia także dla prawnego wymiaru relacji między samymi jednostkami. Wprawdzie tradycyjnie obowiązek zapewnienia respektowania praw podstawowych każdej jednostki spoczywa na państwie, jednakże może on obejmować także

kształtowanie unormowań prawnych regulujących stosunki między jednostkami w sposób uwzględniający dążenie do możliwie pełnego urzeczywistnienia takich praw. Co więcej, emanacja (*Austrahlung*) konstytucyjnych praw podstawowych na wszelkie dziedziny prawa może stanowić istotny czynnik współkształtujący interpretację i stosowanie przepisów wszelkich aktów normatywnych rangi podustawowej. Dopuszczalność, konieczność oraz zakres tego rodzaju „emanacji” praw człowieka poza stosunki obywatel-państwo stanowi obecnie jeden z najistotniejszych problemów praktycznych związanych z funkcjonowaniem tych praw *qua* pozytywno-prawnych norm konstytucyjnych czy traktatowych.

Procesy pozytywizacji praw człowieka we współczesnym prawie doprowadziły do ich swoistej emancypacji od kontrolersyjnych filozoficznych założeń, na jakich zostały oparte. Prawa człowieka z przedmiotu wiary czy intelektualno-etycznych konstrukcji stały się częścią pozytywnoprawnej rzeczywistości – normami traktatów międzynarodowych, konstytucji i aktów normatywnych obowiązujących w poszczególnych państwach (co oczywiście nie oznacza, że normy takie są w pełni respektowane czy praktycznie realizowane). W tego punktu widzenia „posiadanie” przez człowieka pewnego zakresu „przyrodzonych i niezbywalnych praw podstawowych” stanowi twardy fakt prawny, wynikający z brzmienia takich czy innych uregulowań prawnych, których formalne obowiązywanie nie budzi wątpliwości.

Pozytywizacja praw człowieka – zawarcie w treści norm prawa pozytywnego rozbudowanego katalogu niezbywalnych uprawnień, chronionych przez dane systemy prawne państw suwerennych i instytucje prawa międzynarodowego

Podobnie oczywiste pozostaje zarazem to, że samo zadeklarowanie w przepisach prawa, że każdy człowiek ma określone przyrodzone i niezbywalne uprawnienie bynajmniej nie jest równoznaczne ani z jego pełną realizacją, ani nawet klarownym obrazem tego, co z takiej deklaracji miałoby dla posiadacza danego uprawnienia w praktyce wynikać. Przekształcenie praw człowieka z filozoficznoprawnych postulatów w obowiązujące normy prawne niejako okazało się tylko krokiem (choć bez wątpienia poważnym) na drodze moralnego postępu, niż

ostatecznym rozwiązaniem problemów, na które idea „praw człowieka” stanowić miała odpowiedź.

Prawa człowieka a wyzwania współczesności

Proliferacja praw człowieka, szczególnie w kierunku coraz szerszego uznawania także kolektywnych uprawnień „3 generacji” prowadzi do coraz wyraźniej widocznego paradoksu. Wymagają one bowiem m.in. poszanowania różnic kulturowych, tradycji i praktyk istotnych dla tożsamości rozmaitych wspólnot (nabierającą znaczenia zwłaszcza dla grup mniejszościowych, poddanych naturalnej presji asymilacyjnej ze strony większości). Z drugiej strony tego rodzaju praktyki i tradycje, wyróżniające daną wspólnotę, niejednokrotnie mogą polegać i polegają na nierespektowaniu indywidualnych praw członków takiej wspólnoty (mogących być jej swego rodzaju „więźniami”). Dobrze znanymi przykładami takiej kolizji są chociażby tradycyjne praktyki obrzezania noworodków lub nawet kilkuletnich dzieci płci żeńskiej, słynnego azjatyckiego obyczaju krępowania stóp, hinduskiego palenia wdów (*sati*), kar mutylacyjnych, małżeństw dziecięcych w kulturze rzymskiej czy dyskryminacji kobiet w islamie.

W tego rodzaju przypadkach indywidualne prawa jednostek mogą więc kolidować z grupowymi uprawnieniami wspólnot, w których przyszło im się urodzić. Kwestią otwartą pozostaje wobec tego pytanie, czy pełne respektowanie „uniwersalnych” praw jednostek nie wymaga na tyle daleko posuniętej unifikacji praktyk i wzorców kulturowych, które różnorodność kulturową sprowadzać muszą jedynie do roli powierzchownego, folklorystycznego decorum.

Jeszcze poważniejsze wyzwanie dla ideologii praw człowieka stanowi coraz wyraźniejszy zmierzch wiary w chrześcijańską wizję człowieka jako *Imago Dei*, a także bliskiego jej kartezjańskiego obrazu jednostki ludzkiej jako „ducha w maszynie”. Idea posiadania przez każdego człowieka (i tylko przez niego) „przyrodzonych” mu praw opierać musi się więc na metafizycznej wierze w szczególny status moralny człowieka („godność” istoty ludzkiej) związany z transcendentnym wobec przyrody charakterem cech składających się na jego „człowieczeństwo”. Bez tego fundamentu próby wyprowadzania praw istoty ludzkiej wprost z faktu jej przynależności do

gatunku *homo sapiens*, trudno byłoby traktować inaczej, niż jako jaskrawy przejaw tzw. błędu naturalistycznego.¹

Przekonanie o szczególnej „godności” człowieka wyróżniającej go spośród innych stworzeń opierała się przede wszystkim na wierze w szczególne miejsce jakie zajmuje on w przyrodzie z woli samego Stwórcy. Filozoficzne pojęcie przyrodzonej człowiekowi „godności” wiąże się natomiast z myślą Immanuela Kanta. W jego ujęciu jest ona samoistną (nieinstrumentalną) wartością każdej istoty obdarzonej rozumem i autonomią woli, a więc zdolnej do ustanawiania dla siebie zasad własnego postępowania oraz świadomego ich przestrzegania. Przymioty te czynią każdego człowieka „celem samym w sobie” i wykluczają traktowanie innych ludzi (a także siebie samego) jedynie jako narzędzia służącego realizacji jakiegoś celu. Zakaz takiego wyłącznie instrumentalnego posługiwania się jednostkami ludzkimi posiadającymi przyrodzoną godność wyrażany jest imperatywem kategorycznym, wyznaczającym – według Kanta – treść wszelkiej moralności.²

Jednakże współczesny postęp wiedzy postawił pod znakiem zapytania utożsamianie przymiotów mających nadawać szczególny status moralny (godność) z kręgiem istot należących do gatunku *homo sapiens*. Można ono wypływać wprost z religijnej wiary w szczególną więź pomiędzy samym Stwórcą a stworzonym na jego obraz i podobieństwo Człowiekiem. Poza tego typu wiarą, w świetle współczesnej nauki, jakiegokolwiek przekonanie o zasadniczej wyższości człowieka względem reszty przyrody stanowić może jedynie – jak określał to J.M. Bocheński – „zabobon humanizmu”.³ Posiadane przez człowieka cechy

¹ Na temat błędu naturalistycznego zob. np. Tomasz Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, LexisNexis, Warszawa 2011, s. 34-35.

² Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 2004, s. 144 i n.; zob. Na ten temat także Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1996.

³ Stąd oparty na założeniu szczególnej wartości i miejsca człowieka w przyrodzie świecki „humanizm” nie jest niczym innym jak anachronicznym zabobonem, dowodzącym bądź to głębokiego obskurantyzmu, bądź też nieliczącego się z niczym aroganckiego samouwielbienia. Zob. na ten temat prace Józef M. Bocheńskiego: *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Oficyna Wydawnicza „Dajwór”, Kraków 1994, s. 54, oraz *Przeciw humanizmowi*, [w:] tegoż, *Sens życia i inne eseje*, wyd. Philed, Kraków 1993, s. 23 i n.

mogące nadawać jego egzystencji jakikolwiek walor moralny – jak świadomość i samoświadomość, zdolność odczuwania, kierowania swoim postępowaniem (autonomia woli), racjonalnego i abstrakcyjnego myślenia, wzajemnego komunikowania się, nawiązywania relacji społecznych etc. – nie tylko posiadane są przez istoty ludzkie w bardzo różnym stopniu. Także przynajmniej niektóre zwierzęta (szympansy, delfiny, niektóre gatunki ptaków itd.) cechują się nimi w stopniu nie mniejszym, a nawet większym niż przynajmniej niektóre istoty ludzkie (jak chociażby embriony, osoby w trwałym stanie wegetatywnym, głęboko upośledzone lub dotknięte ciężką chorobą neurologiczną). Jeżeli nie wszystkie cechy mające moralne znaczenie są posiadane w równym stopniu przez wszystkich ludzi, a jednocześnie niektóre z nich są posiadane także w pewnym (czasem znaczącym) stopniu przez inne istoty nie będące ludźmi, coraz trudniej przeprowadzić jakąkolwiek niearbitralną linię demarkacyjną oddzielającą wszystkie istoty ludzkie posiadające „przyrodzoną godność” (nadającą im określone prawa podstawowe) od wszystkich pozostałych istot, które pozbawione są „przyrodzonej godności” i wynikających z niej praw.⁴

Stopniowe odsłanianie biologicznego pochodzenia cech składających się na „człowieczeństwo” istot ludzkich, „odczarowania” mechanizmów prowadzących do ich powstania, a także ewolucyjnej ciągłości prowadzi do podważenia wiary w wyjątkowości człowieka. Choć wykształcone w toku ewolucji człowieka cechy umożliwiły mu wejście na ścieżkę rozwoju kultury i cywilizacji, prowadząc do zdominowania życia na Ziemi, wszystkie one w większym lub mniejszym stopniu obecne są także u innych gatunków zwierząt. Różnice w ich rozwoju pomiędzy człowiekiem a zwierzętami mają charakter ilościowy a nie jakościowy, a żadna z cech, w których zwykło się upatrywać „wyjątkowości” człowieka, nie jest nieobecna w świecie innych zwierząt. Dotyczy to nie tylko tworzenia i posługiwania się narzędziami, planowania i organizowania złożonych sekwencji działań, komunikacji przy pomocy

⁴ Zdaniem niektórych nawet dla I. Kanta godność człowieka („człowieczeństwa”) była jedynie szczególnym przypadkiem godności przysługującej każdej istocie obdarzonej rozumem i autonomią woli (Tak Dietmar von der Pfordten, *Zur Würde des Menschen bei Kant*, [w:] Sharon Byrd u. a. (Hrsg.), *Recht und Sittlichkeit bei Kant*, Jahrbuch für Recht und Ethik 2006, S. 501-517.

symboli, samoświadomości, uczenia się przez obserwację, ale także rudymen tarne formy kultury oraz moralności.

Zakwestionowanie obrazu człowieka jako bytu ze swej natury wyniesionego ponad przyrodę i posiadającego w niej szczególnie, uprzywilejowany status może natomiast mieć bardzo daleko posunięte konsekwencje także dla ideologii „praw człowieka”. Z perspektywy antropologicznej coraz mniej przekonujące staje się traktowanie ich jako zbioru uprawnień przysługujących ludziom, i tylko ludziom, z racji szczególnego moralnego statusu każdej istoty ludzkiej, niewspółmiernego do wartości, jaką może mieć życie i dobro jakichkolwiek innych istot żyjących. Zasadne staje się natomiast odnoszenie uprawnień podmiotowych nie tyle do *stricte* gatunkowej przynależności danej istoty, ile posiadanych przez nią biologicznych własności (zdolności) uzasadniających przypisanie jej i ochronę określonych uprawnień podmiotowych.

Tego rodzaju relatywizacja „praw człowieka” zdaje się prowadzić niejako do ich przekształcenia w „prawa podmiotowe” (zależne nie tyle od tego, czy taki dany podmiot należy do gatunku *homo sapiens*, ale raczej od tego, na ile cechuje się własnościami nadającymi moralną wartość jego egzystencji oraz elementarnym interesom, jakie zasługiwać mogą na uznanie i ochronę).⁵ Przemiana taka wydaje się procesem nieuchronnym, a jednocześnie skrajnie ryzykownym. Nieodległe doświadczenia XX-wiecznej eugeniki stanowią przestrożę, że relatywizacja praw człowieka może prowadzić do praktycznego odrzucenia moralnej i prawnej ochrony życia „ludzi bezwartościowych”, a w konsekwencji przybrać postać „wojny przeciwko słabym”. Może jednak stanowić także proces raczej odwrotny – przypisywania pewnego stopnia podmiotowości i ochrony uprawnień, proporcjonalny do tego, jakimi własnościami cechuje się dana istota, znacznie szerzej, niż miało to miejsce do tej pory. Odejście od prostej kategoryzacji „człowiek” – *ergo* posiadacz godności i „praw człowieka” vs. „nie-człowiek” – *ergo* istota wykluczona z dostępu do jakichkolwiek *własnych* uprawnień

⁵ Por. np. Andrzej Elżanowski, *Wartość życia podmiotowego z perspektywy nauki*, „Przegląd Filozoficzny” 2009, nr 18 (3), s. 81 i n.; tenże, *O wartościach i ich ewolucyjnym pochodzeniu*, [w:] Włodzimierz Ługowski, Igor K. Lisiejew (red.), *Filozofia przyrody – dziś*, IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 162 i n.

podmiotowych nie musi oznaczać zawężenia (jak w przypadku eugeniki) zakresu ochrony praw podmiotowych, ile raczej jego znaczącego poszerzenia i zniuansowania. Posiadanie pewnych uprawnień dotyczyć powinno nie tylko pewnych (posiadających uzasadniające to cechy) zwierząt, a także granicznych przypadków istot ludzkich, których status bywa obecnie sporny, zaś odrzucenie zaliczenia ich do kręgu „osób ludzkich” oznaczać może całkowitym pozbawieniem statusu moralnego i jakiegokolwiek ochrony prawnej.

Zakończenie. W stronę post-humanizmu

Pozytywizacja idei „naturalnych praw człowieka” doprowadziła do ich przekształcenia z uprawnień „naturalnych” w uprawnienia pozytywnoprawne, nadawane określonymi normami prawa międzynarodowego i krajowego. Tym samym swego rodzaju zerwaniu uległ ich związek z wiarą w prawnonaturalistyczne źródła ich pochodzenia i przyrodzony charakter. Czy dalsza ewolucja tak przekształconej idei praw człowieka zmierzać będzie do zerwania definicyjnego związku między takimi podstawowymi uprawnieniami podmiotowymi a samym człowieczeństwem? Czy idea „naturalnych praw człowieka” stanie się ostatecznie ideologią pozytywnoprawnej ochrony podstawowych interesów istot, które zasługują na przynajmniej pewien stopień podmiotowego traktowania, niezależnie od tego czy należą do gatunku *homo sapiens*? Obecny kształt ideologii praw człowieka wywodzi się z religijnego obrazu świata, coraz mniej znaczącego w radykalnie zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu, a także opiera na naukowo-filozoficznych przesłankach, które nie tyle stały się anachroniczne, ile raczej – przestały istnieć. Daje to podstawy, aby sądzić, że przyszłością tej samej moralnej postawy, z której kilka wieków temu zrodziły się postulaty ochrony praw każdej istoty ludzkiej, może okazać się prawna ochrona podmiotowych uprawnień wszystkich tych istot, które posiadają moralnie dostatecznie istotne interesy, bez względu na biologiczne granice gatunków. Wiele wskazuje na to, że w bliższej lub dalszej przyszłości tak właśnie będzie, a przede wszystkim – przemawiają za tym coraz silniejsze racje naukowe i etyczne.