

Jan Turlej¹

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie,
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

Współczesna debata wokół politycznej koncepcji praw człowieka Johna Rawlsa – wybrane argumenty i stanowiska

1. Wstęp

Obchodzony w Polsce w 2021 r. jubileusz 20-lecia wydania *Prawa ludów*² można potraktować jako okazję do wznowienia dyskusji o realistyczno-utopijnej wizji porządku światowego autorstwa Johna Rawlsa. W niniejszym artykule zostanie podjęty temat politycznej teorii praw człowieka J. Rawlsa, którą filozof zaproponował w ramach swojej koncepcji prawa ludów. By przybliżyć polskiemu czytelnikowi istotę tej problematyki, przedstawiony zostanie przekrój toczącej się wokół niej debaty. Zaprezentowane zostaną zarówno argumenty krytyczne, jak i broniące politycznej koncepcji praw człowieka J. Rawlsa. Jednakże, ponieważ odtworzenie całości tej dyskusji – ze względu na liczbę poświęconych jej prac naukowych – jest przedsięwzięciem trudnym do urzeczywistnienia, w artykule ograniczono się do zrelacjonowania jedynie wybranej jej części, rezygnując także z oceny przywoływanych argumentów i stanowisk. Z tego względu, poza krótkim wprowadzeniem do politycznej koncepcji praw człowieka J. Rawlsa, zostaną zaprezentowane najczęściej wysuwane wobec niej argumenty krytyczne pochodzące od takich autorów jak: John Tasioulas, Charles Beitz, James Nickel, Allan Buchanan, Martha Nussbaum oraz Thomas Pogge. Jednocześnie, w kolejnej części artykułu, zostaną przybliżone pokrótce stanowiska dwóch znanych komentatorów filozofii J. Rawlsa – Davida Reidy’ego oraz Samuela Freemana, którzy podjęli próbę obrony politycznej koncepcji praw człowieka amerykańskiego filozofa. W ostatniej części pracy zawarto krótkie podsumowanie oraz autorski komentarz do referowanej debaty. Autor stawia w nim tezę, że mimo licznych głosów krytycznych wobec analizowanej koncepcji J. Rawlsa należy przede wszystkim zwrócić uwagę na jej pluralistyczny charakter, który sprawia, iż prawa człowieka są ideą uniwersalną akceptowaną w różnorodnych kulturowo społecznościach.

¹ Numer ORCID: 0000-0002-8675-094X. Adres e-mail: janturlej@gmail.com

² J. Rawls, *Prawo ludów*, Warszawa 2001.

2. Zarys koncepcji praw człowieka Johna Rawlsa

Punktem wyjścia dla zaprezentowanej przez J. Rawlsa koncepcji praw człowieka są tezy zawarte w pochodzącym z 1997 r. artykule *O idei publicznego rozumu raz jeszcze*, rozwinięte następnie w monografii *Prawo ludów*. John Rawls, przeszczepiając idee rozumu publicznego³ oraz sprawiedliwości jako bezstronności na grunt stosunków międzynarodowych, przypisuje prawom człowieka trzy funkcje. Po pierwsze, filozof umieszcza obowiązek ich respektowania na krótkiej liście ośmiu zasad prawa ludów⁴. Te ostatnie pełnią według J. Rawlsa znamienne rolę – odwzorowując zasady sprawiedliwości przestrzegane przez demokratyczne społeczeństwa wraz leżącymi u ich podłoża wartościami i ideałami – wyznaczają podstawy kształtowania polityki zagranicznej liberalnych ludów⁵. Obowiązek honorowania praw człowieka stanowi tym samym element pierwszego z dwóch etapów „rozszerzenia liberalnych politycznych idei słuszności i sprawiedliwości na prawo ludów”⁶. W pierwszym z nich dochodzi do sprecyzowania wspomnianych zasad liberalnych oraz dookreślenia ich wpływu na relacje polityczne między wolnymi i demokratycznymi społeczeństwami. W drugim stadium, zgodnie z postulatem J. Rawlsa, nieliberalne przyzwoite ludy (*decent societies*) zostają włączone do grona członków międzynarodowego porozumienia. Na granice tej przyzwoitości, zdaniem amerykańskiego myśliciela, składa się wiele kryteriów – przede wszystkim respektowanie praw człowieka jako niezbędnego warunku systemu współpracy społecznej – co gwarantuje danej społeczności bycie częścią „rozumnej politycznie społeczności ludów”⁷.

W tym momencie dochodzi do głosu druga, zidentyfikowana przez J. Rawlsa funkcja praw człowieka. Honorowanie tych praw stanowi według amerykańskiego myśliciela kryterium umożliwiające ustalenie, czy określone, nieliberalne społeczności powinny się skazać na nietolerancję, czy też włączyć je do grona „równoprawnych członków pomyślanej społeczności ludów”⁸. Należy zauważyć, że zgodnie z doktryną zaprezentowaną w *Prawie ludów* społeczeństwa przyzwoite, ze względu na wyznawane, różne od liberalnych wartości i idee nie są zobowiązane do przyjęcia ośmiu zasad prawa ludów. Jeżeli jednak są urządzone w sposób, który gwarantuje spełnienie określonych przez J. Rawlsa quasi-demokratycznych kryteriów, to zasługują na tolerancję. Jej zagwarantowanie, idące w parze z okazywaniem przez demokratyczne i wolne ludy szacunkiem rodzi – zdaniem J. Rawlsa – nadzieję, że społeczności przyzwoite dostrzegą zalety liberalnych instytucji. Stworzy to szansę na liberalizację i zreformowanie przyzwoitych ludów⁹. Zalecenie tolerowania nieliberalnych, ale przyzwoitych społeczeństw jest głównym, inkluzywnym postulatem *Prawa ludów*. Implikuje ono konieczność dokonania oceny, które społeczności są częścią wspólnoty prawa ludów i jako takie powinny być tolerowane.

³ Więcej o idei rozumu publicznego zob. w: W. Ciszewski, *Rozum i demokracja. Wprowadzenie do koncepcji rozumu publicznego Johna Rawlsa*, Kraków 2020; M. Smolak, W. Sadurski, T. Chirkowska-Smolak, *Rozum publiczny – uzasadnienie sądowe – umysł sędziego*, Poznań 2020, s. 133–146.

⁴ Zob. J. Rawls, *Prawo...*, s. 57–58. J. Rawls rezygnuje z użycia terminu państwa na rzecz określenia ludy. Filozof podkreśla tym samym „swoiste cechy Ludów jako różnych od ujmowanych tradycyjnie państw oraz [pragnie – dop. J.T.] uwypuklić ich charakter moralny i rozsądnie sprawiedliwą lub przyzwoitą naturę ich ustrojów”. J. Rawls, *Prawo...*, s. 44.

⁵ J. Rawls, *Prawo...*, s. 82–87.

⁶ J. Rawls, *Prawo...*, s. 94. Przez prawo ludów autor rozumie „pewną szczególną polityczną koncepcję słuszności i sprawiedliwości, która stosuje się do zasad oraz norm międzynarodowego prawa i praktyki”. J. Rawls, *Prawo...*, s. 1.

⁷ J. Rawls, *Prawo...*, s. 94.

⁸ J. Rawls, *Prawo...*, s. 89.

⁹ J. Rawls, *Prawo...*, s. 93 i 121.

W tym kontekście uwidacznia się trzecia z funkcji przypisanych przez J. Rawlsa prawom człowieka. Zdaniem filozofa istnieją granice wyrozumiałości wobec działań rządów bezprawia, której przekroczenie uzasadnia naruszenie suwerenności tych państw. Granicę tę wyznacza łamanie przez te reżimy praw człowieka. W interpretacji J. Rawlsa „Prawa człowieka są klasą praw, która odgrywa w rozumnym prawie ludów szczególną rolę: ograniczają one powody usprawiedliwiające wojnę i jej prowadzenie i wyznaczają granice wewnętrznej autonomii ustroju”¹⁰. Państwa bezprawia, które nie honorują praw człowieka zasługują zatem według J. Rawlsa nie tylko na krytykę. W poważnych przypadkach uzasadnione jest bowiem użycie wobec tych reżimów sankcji dyplomatycznych lub ekonomicznych, a nawet przeprowadzenie zbrojnej interwencji.

3. Katalog praw człowieka Johna Rawlsa

Zidentyfikowane powyżej role, jakie prawa człowieka odgrywają w sferze stosunków międzynarodowych decydują o szczególnym charakterze koncepcji tych praw J. Rawlsa. Wskazuje się bowiem, że filozof zdefiniował pojęcie praw człowieka poprzez opis ich funkcji, odrzucając jednocześnie przekonanie, zgodnie z którym przynależą one jednostkom z racji bycia istotami ludzkimi. Tym samym J. Rawls dał początek tzw. politycznym koncepcjom praw człowieka¹¹, rozwijanym m.in. przez Josepha Raza, Joshuę Cohena czy Ch. Beitzę¹².

Charakterystyczny dla politycznej koncepcji praw człowieka J. Rawlsa jest minimalistyczny katalog tych praw, na który składa się jedynie

(...) prawo do życia (do środków egzystencji i bezpieczeństwa), prawo do wolności (do wolności od niewolnictwa, poddaństwa, wymuszonej pracy oraz do wolności wyznania i myśli, wolności sumienia), do własności (własności osobistej), a także do formalnej równości wyrażonej przez reguły sprawiedliwości naturalnej (znaczy do tego, by podobne przypadki były traktowane podobnie)¹³.

W innym miejscu J. Rawls podkreśla, że prawa człowieka „w obrębie prawa ludów obejmują (...) szczególną klasę praw naglących, takich jak wolność od niewolnictwa i poddaństwa, wolność (choć nie równa wolność) sumienia oraz ochrona grup etnicznych przed masowymi zbrodniami i ludobójstwem”¹⁴. Filozof porównuje też swój katalog praw człowieka z międzynarodowymi regulacjami, wskazując, że jego lista obejmuje art. 3–18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948 r.) oraz Konwencję o ludobójstwie (1948 r.) i Konwencję o apartheidzie (1973 r.)¹⁵.

Polityczny charakter, w który wpisuje się minimalizm koncepcji praw człowieka J. Rawlsa stał się przedmiotem szerokiej, międzynarodowej krytyki. W dalszej części

¹⁰ J. Rawls, *Prawo...*, s. 117–120.

¹¹ Współcześnie, w ramach teoretycznej dyskusji nad prawami człowieka dokonuje się podziału na tradycyjne oraz polityczne koncepcje praw człowieka. Więcej na temat tego podziału zob. J. Nickel, *Human Rights*, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/rights-human/>, dostęp: 1.04.2021 r.

¹² Zob. Ch. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oksford–Nowy Jork 2009; J. Cohen, *Globalization and Sovereignty*, Cambridge 2012; J. Cohen, *Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?*, „Journal of Political Philosophy” 2004/12, s. 90–213; J. Raz, *Human Rights in the Emerging World Order*, „Transnational Legal Theory” 2010/1, s. 31–47; J. Raz, *Human Rights Without Foundations*, w: S. Besson, J. Tasioulas (red.), *The Philosophy of International Law*, Oksford–Nowy Jork 2010.

¹³ J. Rawls, *Prawo...*, s. 97.

¹⁴ J. Rawls, *Prawo...*, s. 116.

¹⁵ J. Rawls, *Prawo...*, s. 118.

artykułu przedstawię wybrane, najczęściej formułowane zarzuty w stosunku do tej koncepcji, a następnie wybrane poglądy jej zwolenników.

4. Krytyka koncepcji praw człowieka Johna Rawlsa

Krytycy zarzucają J. Rawlowi, że formułując skromną – minimalistyczną – listę praw człowieka pominął wiele uprawnień rozpoznanych w ramach długoletniej praktyki respektowania tychże praw. Wskazuje się, że szkodliwe dla globalnego ruchu praw człowieka jest zignorowanie przez filozofa art. 18–30 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, czyli np. praw natury ekonomicznej. W ramach rozwijanej krytyki badacze poddają analizie także inne, bardziej szczegółowe aspekty koncepcji praw człowieka J. Rawlsa. Dwa spośród z nich, przeciwko którym skierowano najpoważniejsze zarzuty, zostaną omówione w następujących dwóch podrozdziałach.

4.1. Interwencja humanitarna

Większość komentatorów minimalistycznej koncepcji praw człowieka J. Rawlsa koncentruje swoją krytykę wokół zagadnienia interwencji z uwagi na znaczenie, jakie przypisał jej sam filozof. Dla autora *Prawa ludów* – jak już wskazano powyżej – prawami człowieka są te uprawnienia, których łamanie jest uzasadnieniem dla przeprowadzenia interwencji humanitarnej. Krytycy argumentują, że takie ujęcie problematyki praw człowieka sprawia, iż ich treść jest zależna od wielu geopolitycznych czynników, nie zawsze związanych z moralną wagą łamanych uprawnień¹⁶. Ponadto badacze wskazują, że wpisana w koncepcję praw człowieka J. Rawlsa zasada interwencji zmusza go do przyjęcia minimalistycznego katalogu tychże praw. Skala ich łamania musi bowiem uzasadnić zastosowanie sankcji ekonomicznych lub przeprowadzenie interwencji zbrojnej. Tak poprowadzoną linię argumentacyjną rozwinęli m.in. J. Tasioulas, Ch. Beitz oraz J. Nickel. Wszystkie trzy warianty zostaną zaprezentowane w dalszej części artykułu.

John Tasioulas zwraca przede wszystkim uwagę na trudności, jakie rodzi przyjęte przez J. Rawlsa rozumienie pojęcia praw człowieka. Jak już wspomniano, definicję praw człowieka, która wyłania się z *Prawa ludów*, współtworzy wiele funkcji i ról niezbędnych dla wytyczenia warunków uzasadniających przeprowadzenie interwencji oraz dla określenia granic tolerancji między ludami. Mówiąc ogólnie, można wysunąć tezę, że koncepcja praw człowieka J. Rawlsa ma w intencji jej autora wytyczyć ramy dla rozsądnego pluralizmu w ramach społeczności ludów¹⁷. Z Rawlowskiego ujęcia praw człowieka wynikają zdaniem J. Tasioulasa doniosłe konsekwencje, które pełnią kluczową rolę w jego argumentacji krytycznej. Wspomniany autor twierdzi bowiem, że J. Rawls niesłusznie dokonuje powiązania praw człowieka z kwestią interwencji humanitarnej.

John Tasioulas wysuwa tezę, że autor *Prawa ludów* na gruncie swojej koncepcji w nieuzasadniony sposób łączy ze sobą kilka różnych problemów. Zgodnie z odczytaniem J. Tasioulasa, J. Rawls precyzując swoje stanowisko podejmuje wyzwanie sformułowania idealnej, a zarazem realistycznej listy zasługujących na rozpoznanie praw. W swojej rozległej odpowiedzi na pytanie o kształt takiego katalogu praw porusza on

¹⁶ J. Waldron, *Human Rights, A Critique of the Raz/Rawls Approach*, w: A. Etinson (red.), *Human Rights: Moral or Political?*, Oksford–Nowy Jork 2018, s. 124.

¹⁷ J. Tasioulas, *From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples*, „Oxford Journal of Legal Studies” 2002/2, s. 381.

jednocześnie zagadnienia, które zdaniem J. Tasioulasa wymagają odrębnego rozważenia. Przede wszystkim formułując listę praw człowieka, J. Rawls bezzasadnie udzielił odpowiedzi na pytanie o to, jakie są moralnie bądź prawnie uzasadnione reperkusje będące odpowiedzią na łamanie tych praw¹⁸. Obie kwestie należy jednak traktować jako dwie różne sprawy, jako że – zdaniem J. Tasioulasa – interwencja w przypadku łamania praw człowieka wymaga odrębnego rozumowania zarówno na poziomie moralnym, jak i pragmatycznym. Określona reakcja na pogwałcenie praw człowieka będzie bowiem zależeć od różnych okoliczności, a tym samym proste przełożenie naruszeń praw człowieka na możliwość przeprowadzenia interwencji nie jest możliwe.

Odpowiednia reakcja [na naruszenie praw człowieka – dop. J.T.] będzie zależeć od charakteru i zakresu naruszeń praw człowieka, względnej wagi konkurujących ze sobą zasad, takich jak samostanowienia i nieinterwencji, zagadnienia proporcjonalności, a także bardziej pragmatycznych ograniczeń wynikających z prawdopodobieństwa sukcesu lub efektu precedensowego każdego proponowanego sposobu działania. Nie ma zatem niebudzącej wątpliwości inferencji, pozwalającej na wyprowadzenie wniosku o możliwości przeprowadzenia usprawiedliwionej interwencji z istnienia norm regulujących prawa człowieka¹⁹.

Obserwując współczesną praktykę praw człowieka, trudno nie zgodzić się z powyższym stanowiskiem J. Tasioulasa. Warto zwrócić uwagę, że interwencja wciąż uważana jest za kontrowersyjną i rzadko stosowaną formę odpowiedzi na pogwałcenie praw człowieka mimo coraz częstszych akcji humanitarnych takich jak te na Haiti, w Somalii, Kosowie czy Iraku. Pytanie, czy koncepcja J. Rawlsa z jej interwencjonistycznym rysem nie wypacza współczesnego rozumienia praw człowieka pozostaje zatem otwarte²⁰.

Wątek interwencji, jako nieodłącznego komponentu politycznej koncepcji praw człowieka J. Rawlsa, został poddany krytycznej analizie także przez Ch. Beitzę. W jego interpretacji Rawlowski punkt widzenia na prawa człowieka jest niekonwencjonalnym sposobem ujęcia tej problematyki – zarówno na poziomie podstaw filozoficznych, jak i politycznej roli tychże praw²¹. Niekonwencjonalność ta przejawia się przede wszystkim w uzasadnianiu interwencji względami międzynarodowej stabilności i realizacji idei demokratycznego pokoju. Zakłada się bowiem, że podejmowanie interwencji na gruncie koncepcji J. Rawlsa jest narzędziem do zmiany agresywnego i niebezpiecznego sposobu postępowania państw bezprawia, które swoim działaniem mogą negatywnie wpływać na ład międzynarodowy²². Zdaniem Ch. Beitzę takie ujęcie jest o tyle zaskakujące, o ile uzasadnienie akcji dyplomatycznej czy zbrojnej, podjętej w przypadku łamania praw człowieka, nie ma związku z ochroną naruszanego dobra. Charles Beitz pisze na ten temat co następuje:

(...) cokolwiek można powiedzieć o interwencji, jest jasnym, że strategiczny interes w zachowaniu stabilności międzynarodowej nie wywiera wpływu na moralny status praw człowieka. Na przykład, nie wydaje się, by powodem dla którego ludziom przysługuje prawo do nie bycia torturowanymi było to, że reżimy, które stosują tortury są niebezpieczne dla innych reżimów. Chodź ten ostatni fakt (jeśli rzeczywiście jest on faktem) może usprawiedliwić interwencje, nie wynika z niego nic, w odniesieniu do sytuacji moralnej torturowanych²³.

¹⁸ J. Tasioulas, *From Utopia...*, s. 385–386.

¹⁹ J. Tasioulas, *From Utopia...*, s. 387.

²⁰ J. Tasioulas, *Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?*, „Philosophy Compass” 2009/4, s. 942.

²¹ Ch. Beitz, *Rawls's Law of Peoples*, „Ethics” 2000/4, s. 683.

²² J. Rawls, *Prawo...*, s. 120.

²³ Ch. Beitz, *Rawls's Law...*, s. 685.

Charles Beitz wskazuje również na drugi problem, który przesądza o jego jednoznacznie negatywnej ocenie Rawlowskiego motywu interwencji. Zdaniem badacza prawa człowieka w *Prawie ludów* zostają zatwierdzone w obu stadiach międzynarodowego położenia pierwotnego, tj. hipotetycznego stanu wyboru, idei rozwiniętej wcześniej w *Teorii sprawiedliwości* i odpowiednio zaadaptowanej w *Prawie ludów*. Międzynarodowe położenie pierwotne pozwala zatem odpowiedzieć na pytanie: „Na jakie warunki współpracy zgodziłyby się wolne i równe ludy (liberalne i przyzwoite) jeśli podejmowałyby decyzje w warunkach bezstronności?”²⁴. Charles Beitz zauważa, że w ramach międzynarodowego położenia pierwotnego są reprezentowane jedynie reżimy sprawiedliwe i przyzwoite (tzw. społeczeństwa dobrze urządzone), które z założenia honorują prawa człowieka. W konsekwencji zasada interwencji nie jest wystarczająco uzasadniona, ponieważ nie obejmuje swoim zakresem tych ludów (np. państw bezprawia), które nie są reprezentowane w ramach międzynarodowego położenia pierwotnego. Wykluczenie to sprawia ponadto, że prawa człowieka nie mają cechy uniwersalności, która powinna je charakteryzować.

Wpisanie interwencji w podstawę politycznej koncepcji praw człowieka spotkało się także z krytyką J. Nickla, który analizuje punkt widzenia J. Rawlsa z perspektywy współczesnego prawa oraz praktyki praw człowieka. Głównym problemem Rawlowskiej koncepcji praw człowieka jest – zdaniem J. Nickla – jej nadmierne uproszczenie i oderwanie od rzeczywistości²⁵. W odczytaniu J. Nickla polityczny charakter Rawlowskiej wizji praw człowieka uwidacznia się w wyróżnieniu trzech wyżej scharakteryzowanych ról tych praw. Badacza najbardziej interesuje ta, która określa kiedy – w aspekcie moralnym i politycznym – wchodzi w grę przeprowadzenie interwencji lub nałożenie sankcji dyplomatycznych czy ekonomicznych²⁶.

Zgodnie z argumentacją J. Nickla, Rawlowskie ujęcie problematyki praw człowieka sprawia, że kwestia interwencji jest wpisana w swoistą dychotomię. Owa dychotomia zakłada istnienie dwóch kategorii ludów – tych, które przestrzegają prawa człowieka oraz tych, które ich nie przestrzegają. Lud honorujący prawa człowieka powinien być tolerowany przez ludy liberalne; ponadto lud taki, jako dobrze urządzona społeczność, jest członkiem międzynarodowego porozumienia. Dlatego lud ten nie jest narażony na interwencję zbrojną czy sankcje dyplomatyczne lub ekonomiczne. Z drugiej strony, istnieją ludy łamiące prawa człowieka, które nie zasługują na tolerancję społeczeństw liberalnych, nie mogą być częścią międzynarodowego porozumienia i mogą stać się obiektem interwencji czy sankcji. Scharakteryzowana powyżej Rawlowska dychotomia z natury rzeczy nie dopuszcza żadnej innej opcji, w szczególności tej wyodrębnionej przez J. Nickla. Ten ostatni wyróżnił bowiem trzecią kategorię – są to społeczeństwa, w których zdarzają się przypadki łamania praw człowieka, ale władza stara się z nimi walczyć. Taki lud powinien być akceptowany i tolerowany, ale jednocześnie zasługuje na krytykę. W przypadku takiego ludu interwencja nie byłaby dopuszczalna, ale społeczność międzynarodowa mogłaby stosować inne środki nacisku – krytykę czy nadzór²⁷.

Zdaniem J. Nickla wyróżniona przez niego trzecia kategoria ludu pozostaje w centrum uwagi współczesnego ruchu praw człowieka. Polem zainteresowania jego

²⁴ L. Wenar, *John Rawls*, w: E.N. Zelta (red.), *The Stanford...*

²⁵ J. Nickel, *Are Human Rights Mainly Implemented by Intervention?*, w: R. Martin, D.A. Reidy (red.), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Malden–Oksford–Victoria 2006, s. 265.

²⁶ J. Nickel, *Are Human...*, s. 267.

²⁷ J. Nickel, *Are Human...*, s. 268.

aktywistów są bowiem te kraje, w których możliwy jest realny progres niosący ze sobą poprawę sytuacji w sferze ochrony praw człowieka. Zaś postępowanie wypracowuje się – zdaniem J. Nickla – innymi narzędziami niż wyłącznie Rawlsowskimi sankcjami ekonomicznymi i dyplomatycznymi, czy wreszcie interwencją militarną. Badacz wskazuje, że nawet w przypadkach, w których zachodzą moralne i prawne przesłanki do podjęcia interwencji, społeczność międzynarodowa decyduje się tolerować niektóre reżimy przekonując je do zmiany postępowania. James Nickel rozwija tę myśl następująco:

(...) ponieważ prawa człowieka funkcjonują obecnie w obrębie organizacji międzynarodowych, po prostu nie jest prawdą, że celem ich działania jest głównie interweniowanie w sytuacjach związanych z naruszeniami praw człowieka. Lepszym opisem ich głównej roli jest to, że zachęcają i naciskają na rządy, aby traktowały swoich obywateli w sposób humanitarny, z poszanowaniem ich życia, wolności i równego obywatelstwa²⁸.

4.2. Autonomia jednostki i tolerancja

W ramach analizy krytycznej politycznej koncepcji praw człowieka J. Rawlsa należy zwrócić uwagę na drugi, sygnalizowany już powyżej problem. Argumentuje się bowiem, że filozof, budując wizję realistycznej utopii jako rozsądnie sprawiedliwej społeczności ludów²⁹, ignoruje moralne znaczenie jednostki. Wskazuje się, że w położeniu pierwotnym na poziomie międzynarodowym są reprezentowane wyłącznie ludy, a w procedurze wyboru zasad sprawiedliwości nie bierze się pod uwagę interesów ich poszczególnych członków³⁰. W konsekwencji w *Prawie ludów* odrzucana jest idea praw człowieka w wersji tradycyjnej jako fundamentalnych uprawnień przynależnych jednostce w związku z jej specjalnym statusem jako istoty ludzkiej. Tego rodzaju rozumowanie rozwijają m.in. A. Buchanan, M. Nussbaum oraz T. Pogge, których poszczególne argumenty zostaną przedstawione poniżej.

Krytykę praw człowieka – rozpoznanych w ramach hipotetycznego kontraktu, którego stronami są ludy, a nie ludzie – przedstawił A. Buchanan. W jego interpretacji tym, co skłania autora *Prawa ludów* do przyjęcia powyższej perspektywy jest przekonanie, że kontrakt ten musi zostać zawarty z poszanowaniem zasady tolerancji, co broni jego koncepcję przed zarzutem o liberalno-zaściankowy charakter. Zdaniem J. Rawlsa powierzenie jednostkom – jako przedstawicielom ludów w hipotetycznym położeniu pierwotnym – wyboru zasad prawa międzynarodowego musiałoby skutkować ich stroniczością o liberalno-politycznym zabarwieniu. Jak bowiem podkreślają autorzy książki *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*, J. Rawls stoi na stanowisku zgodnie z którym „przedstawiciele społeczeństw przyzwoitych nie zgodzą się na demokratyczne procedury jako standard mający obowiązywać powszechnie w każdym państwie”³¹. Ponieważ umowę społeczną, której wizja została przedstawiona w *Prawie ludów* miałyby zawrzeć także wskazane przez J. Rawlsa ludy nieliberalne, konieczne jest więc uwzględnienie ich specyficznego punktu widzenia. Zgodnie z nim, charakterystyka dobra jednostkowego ma nieredukowalnie społeczną naturę, a w istocie – nie

²⁸ J. Nickel, *Are Human Rights...*, s. 270–271.

²⁹ C. Audard, *Realistic Utopia*, w: J. Mandle, D.A. Reidy (red.), *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge 2014, s. 688.

³⁰ Ch. Beitz, *Rawls's Law...*, s. 686.

³¹ M. Gawin, B. Markiewicz, A. Nogal, R. Wonicki, *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*, Warszawa 2016, s. 132.

tylko społeczną w zwykłym sensie, lecz także partykularystyczną. Dobro jednostki musi zatem uwzględniać jej przynależność nie tylko do jednego społeczeństwa, ale także jej partykularystyczną tożsamość w obrębie tego społeczeństwa³². Jak pisze J. Rawls:

Cechy prawa człowieka, tak jak je opisałem do tej pory, zostały ujęte na dwa sposoby. Po pierwsze, jako należące do rozsądnie sprawiedliwej liberalnej koncepcji sprawiedliwości (...). Po drugie, jako przynależące do stowarzyszeniowej formy społecznej (jak ją nazwałem), która ujmuje osoby najpierw jako członków grup – stowarzyszeń, korporacji czy stanów³³.

Według J. Rawlsa ludy przyzwoite zasługują na tolerancję mimo że nie akceptują liberalnej wizji indywidualnego dobra. Zmiana stron kontraktu – z ludów na jednostki – wiązałyby się z brakiem rozpoznania stowarzyszeniowych form społecznych, czyli także sposobu, w jaki pojmowane jest dobro przez ludy nieliberalne. Te ostatnie nie mogą jednak przystać na takie rozwiązanie³⁴.

Zdaniem A. Buchanana J. Rawls twierdząc, że liberalna wizja jednostki nie pozwala na jej uwzględnienie jako strony hipotetycznego kontraktu, w nieuzasadniony sposób przechodzi do stwierdzenia, że w ramach tego kontraktu pojedyncze osoby nie mogą być w ogóle reprezentowane. Odwołanie się do podstawowych ludzkich interesów jako przynależnych właśnie jednostce – podmiotowi umowy społecznej, nie musi jednoznacznie implikować, że mamy do czynienia z liberalną wizją człowieka³⁵. Zarzut o stronniczość którego chce uniknąć J. Rawls, ostatecznie godzi w jego własną koncepcję. Filozof nie dopuszcza bowiem wizji jednostki z jej podstawowymi interesami, hołdując nieliberalnej wizji stowarzyszeniowej formy społecznej³⁶.

Krytyczną argumentację, wymierzoną w wizję praw człowieka immanentnie związaną z moralnością ludów, rozwinęła także M. Nussbaum. W przekonaniu filozofki źródłem poważnych zastrzeżeń, jakie budzi koncepcja J. Rawlsa, jest dokonane przez filozofa przeszczepienie zasady tolerancji ze sfery relacji międzyludzkich na grunt stosunków między ludami³⁷. Zgodnie z odczytaniem M. Nussbaum, filozof ten wychodzi od rozwinętej w *Liberalizmie politycznym* idei rozumu publicznego, który sprawia, że obywatele liberalnego społeczeństwa okazują sobie szacunek, jeśli wyznają rozumne doktryny spełniające Rawlowskie zasady sprawiedliwości. Na podobnej zasadzie J. Rawls, kreśląc wizję porządku światowego, przyjmuje, że ludy liberalne powinny tolerować wszystkie ludy nieliberalne, jeśli spełniają one warunki do włączenia ich do rozumnej społeczności ludów³⁸. Filozof rozwija tę myśl następująco:

Tak jak obywatel społeczeństwa liberalnego musi szanować rozległe doktryny religijne, filozoficzne i moralne wyznawane przez inne osoby, pod warunkiem, że osoby te zabiegają o ich realizację w zgodzie z rozsądną, polityczną koncepcją sprawiedliwości, tak społeczeństwo liberalne winno szanować inne społeczeństwa, hołdujące odmiennym rozległym doktrynom, pod warunkiem, że instytucje polityczne i społeczne tychże społeczeństw spełniają pewne wymogi, za sprawą których owe społeczeństwa są przychylnie rozsądnemu prawu ludów³⁹.

³² A. Buchanan, *Taking the Human out of Human Rights*, w: R. Martin, D.A. Reidy (red.), *Rawls's Law...*, s. 157.

³³ J. Rawls, *Prawo...*, s. 101.

³⁴ A. Buchanan, *Taking the Human...*, s. 162.

³⁵ A. Buchanan, *Taking the Human...*, s. 162.

³⁶ A. Buchanan, *Taking the Human...*, s. 157.

³⁷ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge–Londyn 2006, s. 251.

³⁸ M. Nussbaum, *Frontiers...*, s. 251.

³⁹ J. Rawls, *The Law of Peoples*, w: S. Shute, S. Hurley (red.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, Nowy Jork 1993, s. 43.

Zgodnie z odczytaniem M. Nussbaum, Rawlsowska zasada tolerancji na wewnętrznym poziomie (*domestic case*) społeczeństwa liberalnego stosuje się wyłącznie do poszczególnych osób i ich koncepcji dobra. Niemniej w perspektywie ponadnarodowej, przyjętej w *Prawie Ludów* owa zasada tolerancji w istocie rzeczy odnosi się przede wszystkim do grup – ludów. Podobnie jak A. Buchanan, M. Nussbaum wyciąga stąd wniosek, że na gruncie optyki przyjętej w *Prawie ludów* jednostka postrzegana jest jako część społeczności (stowarzyszeniowej formy społecznej) i – niezależnie od tego, czy się z nią identyfikuje, czy też nie – musi kierować się jej wartościami i identyfikować się z honorowaną przez nią listą uprawnień⁴⁰. Według M. Nussbaum przyjęcie takiej perspektywy sprawia, że lekceważony jest szacunek dla indywidualnego charakteru jednostki. Tym samym Rawlsowskie wnioskowanie prowadzi do deprecjacji jej moralnego znaczenia.

Martha Nussbaum argumentuje, że J. Rawls przeprowadzając w *Prawie ludów* wątpliwe jej zdaniem wnioskowanie, oddala się od własnych antyutilitarnych poglądów, które przedstawił w *Teorii sprawiedliwości*. Filozof wysunął tam główny argument krytyczny przeciwko utilitaryzmowi, zarzucając mu niedostateczne rozpoznanie osób i ich życiowych celów. Odniesienie wymogu maksymalizacji użyteczności do ponadjednostkowej całości pociąga za sobą zamienne traktowanie pragnień czy satysfakcji jej poszczególnych członków. W świetle powyższych rozważań wydaje się, że J. Rawls porzucił swoje przekonanie zgodnie z którym: „Utilitaryzm nie traktuje poważnie różnic między poszczególnymi osobami”⁴¹, czy też, że – „niedopuszczalne jest rozumowanie bilansujące zyski i straty różnych osób tak, jak gdyby były jedną osobą”⁴². Martha Nussbaum podaje także w wątpliwość twierdzenie, zgodnie z którym zaakcentowanie roli jednostki może zostać uznane za zaściankowe myślenie właściwe dla ludów liberalnych. Filozofka uważa, że rozpoznanie indywidualnych uprawnień jako przynależnych jednostkom nie jest cechą charakteryzującą wyłącznie kulturę Zachodu. Ze względu na wszystkie wskazane wyżej powody M. Nussbaum twierdzi, że nie ma przeszkód, aby w ramach porządku światowego przyjąć znacznie szerszy katalog praw człowieka niż zakłada to J. Rawls.

Podejmując wielowątkową krytykę *Prawa ludów* J. Rawlsa, T. Pogge dochodzi do podobnych wniosków, co wskazani powyżej myśliciele. Autor ten zakłada, że porządek światowy powinien mieć charakter liberalny, a co za tym idzie, to jednostki powinny być podmiotami ładu międzynarodowego⁴³. Tym samym badacz odrzuca Rawlsowską ideę, zgodnie z którą charakterystyczna dla doktryny liberalnej koncepcja indywidualistycznej jednostki nie jest akceptowana przez ludy przyzwoite, i z tego względu nie może być ona reprezentowana przy wyborze międzynarodowych zasad sprawiedliwości. Można wyróżnić dwa zasadnicze powody, dla których T. Pogge dochodzi do powyższych wniosków.

Po pierwsze, badacz poddaje analizie poniższy cytat z *Prawa ludów*: „(...) w perspektywie idei sprawiedliwości zgodnej z pojęciem dobra wspólnego, panującej w przyzwoitych społeczeństwach hierarchicznych, ich przedstawiciele dążą zarazem do ochrony praw człowieka i dobra ludu, który reprezentują (...)”⁴⁴. W interpretacji T. Pogge termin ludy może być odczytany wyłącznie jako osoby, stąd łącznie rozpoznane interesy jednostek,

⁴⁰ M. Nussbaum, *Frontiers...*, s. 253.

⁴¹ J. Rawls, *Teoria Sprawiedliwości*, Warszawa 2009, s. 62.

⁴² J. Rawls, *Teoria...*, s. 63.

⁴³ T.W. Pogge, *An Egalitarian Law of Peoples*, „Philosophy & Public Affairs” 1994/3, s. 218.

⁴⁴ J. Rawls, *Prawo...*, s. 102.

obok interesu ludu, powinny zostać przynajmniej częściowo uwzględnione w ramach międzynarodowego położenia pierwotnego. Interesy jednostek idą bowiem w parze z interesem każdego ludu jakim jest utrzymanie dobrze urządzonego wewnętrznego reżimu. W konsekwencji, zdaniem T. Pogge próba wykluczenia interesu jednostkowego w celu przysposobienia przyzwoitych społeczeństw nieliberalnych spełza na niczym⁴⁵.

Po drugie, T. Pogge argumentuje, że zarówno liberalne, jak i przyzwoite nieliberalne ludy nie przyjmą w ramach *Prawa ludów* zaproponowanej przez J. Rawlsa listy praw człowieka. W przekonaniu krytyka nie ma wystarczających – ani historycznych, ani filozoficznych – przesłanek z których wynikałoby, że społeczeństwa hierarchiczne, nawet jeśli zdecydują się na przyjęcie Rawlowskich praw człowieka, zechcą uznać je za wiążące⁴⁶. Analogicznie nie jest do końca jasne, czemu ludy o liberalnym charakterze miałyby być skłonne do rezygnacji z szerszego katalogu praw człowieka, obejmującego chociażby wolność myśli i słowa⁴⁷. Thomas Pogge przypuszcza, że optymistyczna wizja J. Rawlsa – zgodnie z którą ludy dobrze urządzone przyjmują to samo prawo ludów z jego minimalistyczną listą praw człowieka – może wynikać z dwóch założeń. Zgodnie z interpretacją tegoż autora, na gruncie pierwszego z nich J. Rawls przyjmuje, że ze względu na posiadane interesy i wyznawane wartości strony kontraktu – ludy dobrze urządzone, wybiorą to samo politycznie neutralne prawo ludów⁴⁸. Jak już jednak wskazano powyżej, nie ma żadnych przesłanek, które uzasadniałyby przeświadczenie, że ludy liberalne i hierarchiczne nie forsowałyby własnej wizji zasad, które określałyby międzynarodowy ład. Odnośnie do drugiego założenia, J. Rawls według T. Pogge twierdzi, że w położeniu pierwotnym reprezentanci ludów liberalnych dążą do wypracowania prawa ludów biorąc pod uwagę istnienie przyzwoitych ludów nieliberalnych. Zabiegając o włączenie tych ostatnich do międzynarodowego porozumienia, reprezentanci ludów liberalnych uwzględniają ich wartości i interesy, poświęcając egalitarne troski oraz niektóre prawa człowieka⁴⁹.

Zdaniem T. Pogge, J. Rawls popełnia błąd forsując powyższy punkt widzenia, który paradoksalnie jest sprzeczny z jego sposobem rozumowania przyjętym w kwestii rozsądnego pluralizmu na poziomie wewnętrznym (*domestic case*). Pozostając przy swoim wcześniejszym stanowisku, J. Rawls odrzuciłby bowiem przekonanie, że nieliberalne jest narzucanie liberalnego porządku w świecie, gdzie część ludów nie wyznaje wartości liberalnych, tak jak odciął się od twierdzenia, iż nieliberalne jest narzucanie liberalnych instytucji w społeczeństwie złożonym z wielu jednostek niewyznających liberalnych wartości. Zdaniem T. Pogge, rozważając kwestię sprawiedliwości wewnętrznej J. Rawls prezentuje pogląd, że liberalne społeczeństwo musi zostawić przestrzeń dla nieliberalnych wspólnot i sposobów życia, i tym samym – analogicznie na poziomie międzynarodowym – filozof powinien przyjąć, że liberalny porządek światowy zostawia przestrzeń dla nieliberalnych ludów⁵⁰. Thomas Pogge ilustruje swój punkt widzenia następującym przykładem:

Jeśli mój sąsiad chce być katolikiem, a ja ateistą, to możemy obaj postawić na swoim, obaj wieść życie, które każdy uważa za najlepsze. Ale jeśli mój sąsiad chce, aby Stany Zjednoczone były zorganizowane jak Kościół katolicki, a ja chcę, aby było to państwo liberalne, to nie możemy jednocześnie postawić na swoim (...). Jeśli Algierczycy chcą, aby ich społeczeństwo

⁴⁵ T.W. Pogge, *Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together?*, w: R. Martin, D.A. Reidy (red.), *Rawls's Law...*, s. 212–213.

⁴⁶ T.W. Pogge, *An Egalitarian...*, s. 214–215.

⁴⁷ T.W. Pogge, *An Egalitarian...*, s. 215.

⁴⁸ T.W. Pogge, *An Egalitarian...*, s. 215.

⁴⁹ T.W. Pogge, *An Egalitarian...*, s. 216.

⁵⁰ T.W. Pogge, *An Egalitarian...*, s. 217.

było zorganizowane jako państwo religijne zgodne ze sprawiedliwym porządkiem globalnym, a my chcemy, aby zorganizować je jako liberalną demokrację, to i Algierczycy, i my możemy postawić na swoim. Ale jeśli Algierczycy chcą, aby świat był zorganizowany zgodnie z Koranem, a my chcemy, aby był on zgodny z liberalnymi zasadami, to nie możemy zaspokoić tych oczekiwań jednocześnie⁵¹.

Zdaniem T. Pogge wiara w równe traktowanie jednostek, w ich wolność i godność wymaga wspierania liberalnych instytucji także na poziomie globalnym. Przyjęcie wizji J. Rawlsa musiałyby się wiązać z rezygnacją z tego przekonania.

5. Obrona koncepcji praw człowieka Johna Rawlsa

Obróńcy politycznej koncepcji praw człowieka J. Rawlsa utrzymują, że jej zaletą i jednocześnie przewagą nad tradycyjnymi koncepcjami tych praw jest charakterystyczny dla niej minimalizm. Bronią tym samym przekonania, że tylko podstawowe, fundamentalne uprawnienia mogą stanowić podstawę globalnego porozumienia, na gruncie którego prawa człowieka będą prawdziwie uznane, a także realnie przestrzegane. Na poparcie swojego stanowiska rozwijają rozmaite linie argumentacyjne. Warto zwrócić uwagę na dwie spośród nich. Zgodnie z pierwszą minimalizm koncepcji J. Rawlsa jest kwestią otwartą na interpretację, a zarazem sporną. Stąd lista uprawnień wpisana w Rawlowską koncepcję praw człowieka jest *de facto* obszerniejsza, niż twierdzą jej krytycy. Zgodnie z drugą linią argumentacyjną kluczowe w koncepcji J. Rawlsa pojęcia „systemu współpracy społecznej” oraz „wzajemności” wyznaczają rozsądne warunki porozumienia zarówno na poziomie wewnętrznym, jak i międzynarodowym, co wymaga, aby katalog praw człowieka miał charakter minimalistyczny.

5.1. Otwarta interpretacja

David Reidy argumentuje, że Rawlowska lista praw człowieka nie jest w istocie tak wąska, jak wskazują jej krytycy. Badacz zauważa, że autor *Prawa ludów* posłużył się zwrotem „Among the human rights are the right to (...)”⁵² co można przetłumaczyć jako „Pośród praw człowieka wyróżnić można uprawnienie do (...)”. Ponadto zdaniem D. Reidy’ego, J. Rawls uznaje, że jego osiem zasad prawa ludów, obejmujących także kwestię praw człowieka, wymaga uzupełnienia i interpretacji. Oznaczałoby to, że J. Rawls pozostawił otwarte drzwi do rozszerzającej interpretacji swojej listy praw człowieka. Przyjmując powyższy punkt widzenia, trzeba uznać, że D. Reidy żywi przekonanie, iż autorowi *Prawa ludów* niesłusznie zarzuca się pominięcie prawa do niedyskryminacji (art. 21 i 23 Powszechnej deklaracji praw człowieka) oraz praw gospodarczych i społecznych (art. 22, 24, 25, 26 i 27 Powszechnej deklaracji praw człowieka). Można bowiem argumentować, że w treści *Prawa ludów* autor zawarł uwagi, które potwierdzają – przynajmniej w pewnym stopniu – jego troskę o oba prawa.

Przywołując odpowiednie fragmenty *Prawa ludów*, D. Reidy eksponuje Rawlowskie twierdzenie, zgodnie z którym ludy powinny respektować prawa mniejszości, zaś kobiety powinny mieć prawo do tego, aby w konsultacyjnym procesie politycznym

⁵¹ T.W. Pogge, *An Egalitarian...*, s. 217.

⁵² Cytuję oryginał, gdyż polskie tłumaczenie nie oddaje w pełni znaczenia, do którego odwołuje się D. Reidy. Zob. J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge–Londyn 1999, s. 65.

były reprezentowane ich interesy. Ponadto zwraca uwagę, że J. Rawls wymienia prawo do środków do życia jako prawo człowieka i odwołuje się do takich pojęć jak „minimum bezpieczeństwa ekonomicznego” czy „uniwersalne środki ekonomiczne” jako podstawy umożliwiającej korzystanie z wolności i własności. Autor *Prawa ludów* wskazuje także, że ludy mają obowiązek udzielania pomocy tak, aby ludzkie potrzeby, również te podstawowe, zostały zaspokajane, co umożliwi ludziom korzystanie w pełni z praw, wolności oraz możliwości oferowanych przez społeczeństwa, do których należą. Wszystkie przytoczone przez D. Reidy’ego konteksty mają za zadanie wykazać, że prawo do niedyskryminacji czy prawa gospodarcze i społeczne nie zostały całkowicie pominięte przez J. Rawlsa przy tworzeniu listy praw człowieka. Płynię z nich ponadto wniosek, że katalog ten jest otwarty na interpretację, gdyż autor *Prawa ludów* nie ujął go w sztywnych ramach. Dlatego też zgodnie z sugestią D. Reidy’ego „Rawlowska lista podstawowych praw człowieka nie jest tak minimalistyczna jak sugeruje wielu krytyków”⁵³.

5.2. Prawa człowieka a prawa liberalne

Biorąc w obronę minimalistyczną koncepcję praw człowieka J. Rawlsa, S. Freeman jako punkt wyjścia do swoich rozważań przytacza następujący fragment *Prawa ludów*: „To, co nazwano prawami człowieka, uznaje się za konieczne warunki każdego systemu współpracy społecznej”⁵⁴. Warto w tym miejscu wspomnieć, że system współpracy społecznej u J. Rawlsa należy rozumieć jako dobrowolną aktywność obywateli danej społeczności, która przynosi korzyści biorącym w niej udział stronom⁵⁵. System współpracy społecznej zakłada istnienie uczciwych warunków tejże współpracy rozumianych jako wzajemność, dzięki której wszystkie strony kooperacji mogą czerpać z niej korzyści. Warunki te można uznać za uczciwe oraz zgodne z ideą wzajemności, jeśli każdy uczestnik współpracy przyjmie je z założeniem, że zaakceptowane zostaną także przez jej innych uczestników⁵⁶. Ponadto można je określić jako normy, które ustalają reguły postępowania, a także jako podział korzyści i obowiązków w ramach danej społeczności⁵⁷. Zdaniem S. Freemana, Rawlowską listę praw człowieka należy zatem postrzegać – o czym zdają się zapominać krytycy – w kategoriach minimalnych warunków umożliwiających współpracę społeczną. W przekonaniu badacza uprawnienia liberalne takie jak np. prawo do głosowania nie są niezbędne dla współpracy społecznej, jako że w jej ramach dopuszczalne są inne formy podejmowania decyzji. Porównywanie fundamentalnych uprawnień takich jak prawo do życia z prawami liberalno-demokratycznymi jest więc dla S. Freemana nieprzekonujące i nierozsądne. Warto sięgnąć wprost do jego rozważań:

Rawls kwestionuje tezę, że w poczet praw człowieka muszą wchodzić liberalne wolności słowa i zrzeszania się z wszystkim tym, co za tym idzie (na przykład prawo do bezczeszczenia lub niszczenia narodowych lub świętych symboli, korzystania z pornografii lub utrzymywania kontaktów seksualnych osób tej samej płci). Jeśli ktoś jest w tych kwestiach przeciwnego zdania, to znaczy, że nie bierze poważnie idei praw człowieka⁵⁸.

⁵³ D.A. Reidy, *Political Authority and Human Rights*, w: R. Martin, D.A. Reidy (red.), *Rawls's Law...*, s. 172.

⁵⁴ Tu także cytuję oryginał, gdyż polskie tłumaczenie nie oddaje w pełni znaczenia, do którego odwołuje się S. Freeman. Zob. J. Rawls, *The Law...*, s. 68.

⁵⁵ C. Macleod, *Advantage, mutual vs. reciprocal*, w: J. Mandle, D.A. Reidy (red.), *The Cambridge...*, s. 5.

⁵⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998, s. 48–49.

⁵⁷ S. Freeman, *The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice*, „Social Philosophy & Policy” 2006/1, s. 37.

⁵⁸ S. Freeman, *The Law...*, s. 38.

Do idei wzajemności nawiązuje również D. Reidy, odpierając zarzuty, że uzasadnienie koncepcji praw człowieka J. Rawlsa musi ostatecznie prowadzić do jej rozszerzenia o katalog liberalno-demokratycznych uprawnień. Powyższa idea stanowi dla autora *Prawa ludów* podstawową normę moralną, z którą muszą współgrać zasady moralności politycznej zidentyfikowane w położeniu pierwotnym zarówno na poziomie wewnętrznym, jak i międzynarodowym⁵⁹. Dlatego też prawo ludów wymaga, aby relacja między ludami opierała się na bezstronnej równości wykluczającej możliwość dominacji ze strony innych społeczeństw⁶⁰. Idea wzajemności na poziomie prawa ludów będzie urzeczywistniona wtedy, gdy dane społeczeństwo zaoferuje uczciwe warunki współpracy kierując się przekonaniem, że mogą one być zaakceptowane także przez inne, równe ludy⁶¹. Podobnie więc jak w argumentacji S. Freemana, idea wzajemności wcielona w życie nie tylko w obrębie ludu liberalnego, ale także między społeczeństwami liberalnymi i przyzwoitymi może prowadzić wyłącznie do ustalenia minimalistycznej listy praw człowieka. Co więcej, w interpretacji D. Reidy'ego taki minimalistyczny katalog uprawnień byłby zgodny z ideałem wzajemności nawet w świecie, w którym istniałyby wyłącznie społeczności liberalne. Badacz tłumaczy, że nawet w takiej rzeczywistości ludy liberalne nie doszłyby wspólnie do jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, jakie są zasady liberalno-demokratycznej sprawiedliwości. Tym samym reprezentanci ludów liberalnych w położeniu pierwotnym nie znaleźliby porozumienia w kwestii pojedynczej, ujednoczonej listy liberalnych praw demokratycznych⁶². A nawet, jeśli takie prawa znalazłyby się na liście podstawowych praw człowieka w ramach globalnego porozumienia z ludami przyzwoitymi, wówczas oznaczałoby to, że liberalizacja, czy też demokratyzacja mogą być wprowadzane siłowo. Nie wydaje się rozsądne, aby w ramach zasad moralności międzynarodowej dopuszczalne było wymuszanie tego rodzaju zmian w państwach, które nie są agresywne i które zostały zorganizowane jako uczciwe systemy współpracy społecznej⁶³.

6. Zakończenie

Wyżej wskazane argumenty krytyczne wysunięte w stosunku do politycznej koncepcji praw człowieka J. Rawlsa mogą budzić uzasadnione wątpliwości co do ich postrzegania w kategoriach „praktycznej politycznej możliwości”⁶⁴. W kontekście zestawienia rzeczywistej praktyki praw człowieka z teoretycznymi założeniami autora *Prawa ludów* pogwałcenie owych praw – jak słusznie wskazuje J. Nickel – nie skutkuje automatycznie interwencją, gdyż wymuszanie ich przestrzegania w wymagających tego przypadkach odbywa się współcześnie za pomocą systemu zachęt i nacisków. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że interwencje humanitarne są niezwykle rzadkie i zależne od wielu czynników, wówczas pozostaje otwarte pytanie o to, czy słowo „człowiek”, współtworzące frazę „prawa człowieka”, powinno być zakładnikiem światowych warunków geopolitycznych⁶⁵. Ponadto trudno nie zwrócić uwagi, że zbrojne akcje humanitarne przeprowadzane są tylko w przypadku łamania praw człowieka na masową skalę. Trudno bowiem uwierzyć, że torturowanie jednej osoby może być powodem do przeprowadzenia interwencji⁶⁶.

⁵⁹ D.A. Reidy, *Political Authority...*, s. 177–178.

⁶⁰ J. Rawls, *Prawo...*, s. 175–176.

⁶¹ J. Rawls, *Prawo...*, s. 55.

⁶² D.A. Reidy, *Political Authority...*, s. 178–179.

⁶³ D.A. Reidy, *Political Authority...*, s. 180.

⁶⁴ J. Rawls, *Prawo...*, s. 21.

⁶⁵ J. Waldron, *Human Rights...*, s. 124.

⁶⁶ J. Waldron, *Human Rights...*, s. 126.

Przy wszystkich, w przeważającej mierze słusznych zarzutach wysuniętych pod adresem koncepcji praw człowieka J. Rawlsa, rażąco niesprawiedliwe byłoby uznanie, że nie wnosi ona niczego istotnego do problematyki tych praw. Z całą pewnością płynące z niej przesłanie zasługuje na uwagę, i to nie tylko ze względu na autorytet filozofa i rangę jego wcześniejszych dokonań. Warto zatem uwzględnić argumentację nie tylko krytyków J. Rawlsa, ale także obrońców jego koncepcji praw człowieka. Na szczególną uwagę zasługuje podzielane przez nich przekonanie, zgodnie z którym katalog międzynarodowych praw człowieka nie powinien uwzględniać uprawnień natury liberalno-demokratycznej. Na tym właśnie zasadza się tak ostro krytykowany minimalizm koncepcji J. Rawlsa, na granicę którego tylko fundamentalnym uprawnieniom można nadać status praw człowieka. Należy bowiem pamiętać, że J. Rawls traktuje te prawa jako pewną podkategorię praw posiadanych już przez społeczeństwa liberalne⁶⁷. Filozof uznaje jednak, że zawierające międzynarodowe porozumienie ludy hołdują odmiennym przekonaniom moralnym. Dlatego prawa człowieka muszą znaleźć swoje uzasadnienie w idei rozumu publicznego, czym różnią się od tradycyjnie rozumianych praw naturalnych⁶⁸. I ta właśnie myśl wydaje się szczególnie istotna – mianowicie, że treść praw człowieka musi być zgodna z takimi rozumieniami sprawiedliwości, które nie jawią się jako nierozsądne⁶⁹. Takie ujęcie harmonizuje z pluralistycznym stanowiskiem w etyce, zgodnie z którym niemożność znalezienia wspólnego porozumienia co do niektórych wartości jest trwale wpisana we wszelkie dyskusje o charakterze moralnym. Należy zatem porzucić mrzonkę o możliwości zbudowania jednego uniwersalnego kodeksu moralnego, który mógłby mieć zastosowanie dla całej ludzkości. Tym samym jedynym realistycznym rozwiązaniem jest próba ograniczenia listy praw człowieka do niezbędnego minimum uprawnień, które mogą zostać zaakceptowane przez różnorodne kulturowo społecznościami. W przeciwnym razie prawa człowieka staną się formą liberalnego imperializmu. Jak bowiem pisał Isaiah Berlin:

Paternalizm jest największym despotyzmem, jaki można sobie wyobrazić. Jest tak, ponieważ traktuje on ludzi, jak gdyby nie byli istotami wolnymi, ale materiałem ludzkim dla mnie, dobroczynnego reformatora, abym mógł go kształtować zgodnie z celem swobodnie obranym przeze mnie, a nie przez nich⁷⁰.

Contemporary Debate on John Rawls's Political Concept of Human Rights. Selected Arguments and Positions

Abstract: In *The Law of Peoples* – published in Poland for the first time twenty years ago – John Rawls extended his theory of justice to the field of international relations. The philosopher developed the concept of the law of peoples, or the political concept of justice that applies to the norms and principles of international law and practice. As part of his concept, Rawls proposed a vision of human rights as rights that define the limits of state sovereignty. In the article, in addition to a synthetic overview of Rawls's concept of human rights, I present

⁶⁷ J. Rawls, *Prawo...*, s. 120.

⁶⁸ J. Tasioulas, *Towards a Philosophy of Human Rights*, „Current Legal Problems” 2012/1, s. 28.

⁶⁹ E. Kelly, *Human rights as foreign policy imperatives*, w: D.K. Chatterjee (red.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, Cambridge 2004, s. 179.

⁷⁰ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór i opracowanie Jerzy Jedlicki, Warszawa 1991, s. 203.

selected critical arguments, formulated by John Tasioulas, Charles Beitz, James Nickel, Allen Buchanan, Martha Nussbaum, and Thomas Pogge. In the second part of the text, I discuss an attempt to defend Rawls's views, proposed by David Reidy and Samuel Freeman. In conclusion, I summarize both lines of argument, presenting my own position.

Keywords: John Rawls, human rights, political concept of human rights, rights, state sovereignty

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

- Audard, C. (2014). Realistic Utopia. In J. Mandle, D. A. Reidy (eds.), *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beitz, Ch. (2000). Rawls's Law of Peoples. *Ethics* 4, 669–696.
- Beitz, Ch. (2009). *The Idea of Human Rights*, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Berlin, I. (1991). Dwie koncepcje wolności. In I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Warszawa: Res Publica.
- Buchanan, A. (2006). Taking the Human out of Human Rights. In R. Martin, D.A. Reidy (eds.), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*. Malden–Oxford–Victoria: Wiley–Blackwell.
- Ciszewski, W. (2020). *Rozum i demokracja. Wprowadzenie do koncepcji rozumu publicznego Johna Rawlsa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Cohen, J. (2012). *Globalization and Sovereignty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, J. (2004). Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?, *Journal of Political Philosophy* 12, 90–213.
- Freeman, S. (2006). The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice. *Social Philosophy & Policy* 1, 29–68.
- Gawin M., Markiewicz B., Nogal A., Wonicki R. (2016). *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kelly, E. (2004). Human rights as foreign policy imperatives. In D.K. Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Macleod, C. (2014). Advantage, mutual vs. reciprocal. In J. Mandle, D. A. Reidy (eds.), *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nickel, J. (2006). Are Human Rights Mainly Implemented by Intervention?. In R. Martin, D.A. Reidy (eds.), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*. Malden–Oxford–Victoria: Wiley–Blackwell.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge–Londyn: Belknap Press.
- Pogge, T.W. (1994). An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy & Public Affairs* 3, 195–224.
- Pogge, T.W. (2006). Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together?. In R. Martin, D.A. Reidy (eds.), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Malden–Oxford–Victoria: Wiley–Blackwell.
- Rawls, J. (1993). The Law of Peoples. In S. Shute, S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books.
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*. Warszawa: PWN.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Prawo ludów*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rawls, J. (2009). *Teoria Sprawiedliwości*. Warszawa: PWN.
- Raz, J. (2010). Human Rights in the Emerging World Order. *Transnational Legal Theory* 1, 31–47.
- Raz, J. (2010). Human Rights Without Foundations. In S. Besson, J. Tasioulas (eds.), *The Philosophy of International Law*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Reidy, D.A. (2006). Political Authority and Human Rights. In R. Martin, D.A. Reidy (eds.), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, *Rawls's Law*

of Peoples: A Realistic Utopia?. Malden–Oxford–Victoria: Wiley–Blackwell.

Smolak M., Sadurski W., Chirkowska-Smolak T. (2020). *Rozum publiczny – uzasadnienie sądowe – umysł sędziego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Tasioulas, J. (2002). From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples. *Oxford Journal of Legal Studies* 2, 367–396.

Tasioulas, J. (2009). Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?. *Philosophy Compass* 4, 938–950.

Tasioulas, J. (2012). Towards a Philosophy of Human Rights. *Current Legal Problems* 1, 1–30.

Waldron J. (2018). Human Rights, A Critique of the Raz/Rawls Approach. In A. Etinson (ed.), *Human Rights: Moral or Political?*. Oxford–New York: Oxford University Press.