

Beata Polanowska-Sygulska*

Uniwersytet Jagielloński

Wokół wybranych wątków filozofii moralnej Josepha Raza. Część II

1. O czym już nie porozmawiamy

W części pierwszej niniejszego eseju¹ przybliżyłam wybrane wątki filozofii moralnej Josepha Raza. Do jego poglądów w zakresie jurysprudencki nawiązałam tylko hasłowo. Najwięcej uwagi poświęciłam jego autorskiej koncepcji pluralizmu wartości, nakreślonej w fundamentalnej pracy *The Morality of Freedom*². Od jej ukazania się minęło blisko pół wieku. W tym czasie zmienił się świat i niektóre wątki tego niegdyś odkrywczego w pewnych aspektach dzieła zdają się już niezupełnie przystawać do rzeczywistości.

Chciałoby się dziś zapytać autora, czy we współczesnych realiach nadal byłby skłonny obstawać przy swej oryginalnej doktrynie perfekcjonistycznego liberalizmu, wraz z leżącą u jej podłoża elegancką i finezyjną koncepcją autonomii osobistej? Czy w dalszym ciągu tak mocno akcentowałby wpisany w nią element racjonalności jako warunek kreowania własnego życia poprzez dokonywanie wyborów spośród rozlicznych wartościowych opcji? I wreszcie, czy z równym – jak przed laty – przekonaniem broniłby tezy o szczególnej przystawalności nakreślonego przez siebie ideału autonomii osobistej do wymogów ery industrialnej?

* ORCID: 0000-0003-0627-5753, e-mail: beata.polanowska-sygulska@uj.edu.pl

¹ B. Polanowska-Sygulska, *Wokół wybranych wątków filozofii moralnej Josepha Raza. Część I*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2025, nr 1(42), s. 60–76.

² J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.

Sięgając myślą do wyrafinowanej koncepcji J. Raza, nie sposób ustrzec się skojarzeń z głośnymi książkami ostatnich lat, kreślącymi niepokojący obraz współczesności. Jakie byłoby zdanie J. Raza na temat diagnozy Sivy Vaidhyanathana, który w swej przenikliwej pracy *Anti-Social Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy*³ przypisał tejże platformie społecznościowej miano współczesnego Lewiatana, sprawującego władzę nad milionami użytkowników poprzez kształtowanie ich wizji rzeczywistości za pomocą algorytmów filtrujących docierające do nich informacje? Badacz przybliży naturę tego procesu następująco: „nasze widzenie jest węższe, niż mogłoby być, gdybyśmy unikali częstego wchodzenia w interakcje na Facebooku, zwłaszcza dotyczące kwestii istotnych. Nasze wybory i to, co wybiera za nas Facebook, napędzają się wzajem. Stanowimy część systemu”⁴. W efekcie dochodzi do polaryzacji poglądów wśród użytkowników platformy, petryfikacji ich przekonań i wreszcie do uformowania się wrogich plemion, funkcjonujących w odrębnych światach wykreowanych w obrębie poszczególnych *echo chambers* (komór pogłosowych): „nasze nawyki związane z interakcjami – kliknięcia, komentarze i polubienia – każą Facebookowi nagradzać te źródła, które cieszą się naszym «zaangażowaniem». Dostajemy więcej tego samego”⁵. Powyższe mechanizmy pełnią przy tym funkcję skutecznych wzmocnień pozytywnych, utwierdzających zwolenników rozmaitych, często niedorzecznych wizji rzeczywistości w żywionych przez nich przekonaniach (np. antyszczepionkowców, płaskoziemców, foliarzy itp.). Jak się ma subtelna argumentacja J. Raza za ideałem autonomii osobistej do opisanych powyżej, wszechobecnych dziś zjawisk? Czyż nie podważają one fundamentów ideału autonomii osobistej jako takiego? Czy wobec wzmóżonej ogólnoswiatowej ekspansji teorii spiskowych ów eksponowany przez filozofa komponent racjonalności, uwikłany jego zdaniem w autonomii, nie zakrawa wręcz na szyderstwo?

Kolejna praca, od której nie sposób w tym kontekście abstrahować, to fundamentalne dzieło Shoshany Zuboff *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Nature at the New Frontier of Power*⁶. Amerykańska myślicielka formułuje w niej budzącą groźbę diagnozę, zwiastującą narodziny i ekspansję nowego porządku społeczno-ekonomicznego, który jest *de facto* „okrutną perwersją kapitalizmu i cyfrowych możliwości, którymi on zarządza”⁷, a zarazem „antydemokratyczną i antyegalitarną ślepą,

³ S. Vaidhyanathan, *Antisocial media. Jak Facebook oddala nas od siebie i zagraża demokracji*, tłum. W. Mincer, K. Sosnowska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2018. Nawiązuję szerzej do tej pozycji w: B. Polanowska-Sygułska, *Harmonia i dysonans. Wokół rozmów z oksfordzkimi filozofami*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, s. 123–125.

⁴ S. Vaidhyanathan, *Antisocial media...*, s. 148.

⁵ *Ibidem*, s. 154.

⁶ S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Underschuetz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2020. Na temat książki Zuboff piszę obszerniej w: B. Polanowska-Sygułska, *Harmonia i dysonans...*, s. 75–126. W niniejszym eseju korzystam z fragmentów rekonstrukcji poglądów Zuboff, dokonanej w przywołanej pracy.

⁷ S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu...*, s. 703.

niszczycielską siłą⁸. Zuboff określa zidentyfikowaną przez siebie formę rynkową mianem „kapitalizmu inwigilacji”, przejawiającego się w lawinowym wzroście władzy instrumentalnej, jako efektu emanacji wszechobecnej, sieciowej infrastruktury. Ową ekonomię nadzoru praktykuje dziś kilku pozostających niemal poza wszelką kontrolą gigantów cyfrowych, takich jak Facebook, Google czy Microsoft. Dzięki bezustannie gromadzonym, niezliczonym danym behawioralnym kapitaliści nadzoru, roszczący sobie prawo do globalnej dominacji, zyskali możliwość formułowania prognoz, modelowania ludzkich zachowań, a ostatnio także wyjścia poza przestrzeń wirtualną. Prowadzone na gigantyczną skalę operacje „indeksowania życia”⁹ mają służyć już nie tylko przetwarzaniu bez granic, lecz w istocie rzeczy wszechobecnej ingerencji w rzeczywistość, umożliwiającą kształtowanie i modyfikowanie ludzkich działań za pomocą technik „dostrajania”, „zaganiania stada” i „warunkowania”: „Kapitaliści nadzoru zrozumieli, że ich przyszłe bogactwo będzie zależało od nowych dróg zaopatrzenia, które zaczną obejmować rzeczywiste życie na drogach, wśród drzew, w obrębie miast. Przedłużenie to żąda dostępu do twojego krwioobiegu i twojego snu, twojej rozmowy przy śniadaniu, twojego dojazdu do pracy, twojego biegu po parku, twojej łódki, twojego miejsca parkingowego, twojego salonu”¹⁰.

Wszystkie te procesy prowadzą do wykreowania społeczeństwa przywodzącego na myśl człowieka ul. W coraz większym stopniu zaczyna ono przypominać tzw. rój maszynowy, tj. zlewający się umysł, stworzony przez samouczenie się maszyn. Życie w ulu jest równoznaczne ze śmiercią indywidualności, sprzyjając tym, którzy „w sposób naturalny kierują się raczej wskazówkami zewnętrznymi niż własnymi myślami, uczuciami, wartościami i poczuciem tożsamości osobistej”¹¹. Autorka wieńczy swą alarmującą diagnozę następującą predykcją: „jeśli cywilizacja przemysłowa kwitła kosztem natury, a teraz grozi nam, że będzie nas to kosztować Ziemię, cywilizacja informacyjna ukształtowana przez kapitalizm inwigilacji będzie prosperować kosztem ludzkiej natury i grozi nam, że będzie nas to kosztować ludzkość”¹².

W zestawieniu z przybliżoną powyżej, mrozącą krew w żyłach wizją, Razowskie wyszukane metafory ilustrujące naturę autonomii zdają się mieć odniesienie do jakiejś z gruntu odmiennej rzeczywistości. Warto w tym miejscu sięgnąć do wyimaginowanych kontekstów sytuacyjnych, za pomocą których filozof eksponuje warunki *sine qua non* autonomicznej egzystencji. Ich przywołanie pozwoli przybliżyć specyficzny klimat dociekań myśliciela. Joseph Raz przeciwstawia sobie dwie alegorie, którym nadaje następujące miana: *The Man in the Pit* („Mężczyzna uwięziony w dole”) i *The Hounded Woman* („Ścigana kobieta”)¹³. Pierwsza metafora przynosi ze sobą obraz egzystencji

⁸ *Ibidem*, s. 696.

⁹ *Ibidem*, s. 358.

¹⁰ *Ibidem*, s. 278.

¹¹ *Ibidem*, s. 631.

¹² *Ibidem*, s. 475.

¹³ J. Raz, *The Morality...*, s. 373–387. Wszystkie cytaty z anglojęzycznych źródeł w moim tłumaczeniu.

człowieka schwytanego dożywotnio w pułapkę. Jego podstawowe potrzeby są zaspokojone; nie został również całkowicie pozbawiony wyboru (np. może podrapać się bądź w lewe skrzydełko nosa, bądź w prawe). Nie dysponuje on jednak odpowiednią pułką opcji, dzięki którym mógłby wieść autonomiczne życie. Wszystkie bowiem dostępne mu możliwości wyboru mają krótkoterminowy, a zarazem trywialny charakter. Inną postacią, która nie ma szans na realizację autonomicznego stylu życia, jest kobieta ścigana na bezludnej wyspie przez krwiożerczą bestię. Cały zasób energii tej kobiety, jej intelektualny potencjał i siły fizyczne są zaangażowane w walkę o przetrwanie. Jej jedynym celem jest uratowanie życia; w okolicznościach, w których się znajduje, autonomiczna egzystencja leży całkowicie poza jej zasięgiem¹⁴.

Przywołane alegorie mocno oddziałują na wyobraźnię, mistrzowsko uwypuklając wpisane w ideał autonomii warunki konieczne. Fantastyczny klimat tej narracji przywodzi na myśl atmosferę baśni braci Grimm. Lektura tego rodzaju fragmentów głęboko zapada w pamięć. Nie sposób jednakowoż nie zauważyć, że Razowska teza o szczególnej przystawalności ideału autonomii do wymogów ery industrialnej, w konfrontacji z nakreśloną 33 lata później zatrwającą wizją S. Zuboff, jawi się jako anachroniczna. Wobec zagrażającej ludzkości perspektywy życia w roju zagłębianie się w wirtuozowskie rozważania nad autonomią jest dziś całkowicie jałowe. Co więcej, nowa forma kapitalizmu wyłoniła się – jak na ironię – jako wytwór epoki industrialnej! Nic dodać, nic ująć.

Można by dyskutować, czy konfrontowanie sformułowanej przed ponad trzema dekadami koncepcji ze współczesnymi realiami jest zasadne. Wszak w późnych latach 80. ubiegłego wieku nie sposób było przewidzieć kierunku, w jakim rozwinie się – czy raczej zdegeneruje się – postindustrialny kapitalizm. Niemniej Razowski ideał autonomii to tylko jeden z aspektów jego filozofii politycznej, który rodzi poważne wątpliwości.

Zbudowana na pograniczu liberalizmu i komunitaryzmu perfekcjonistyczna doktryna J. Raza stanowi wyrafinowaną syntezę obu, powszechnie postrzeganych jako opozycyjne, stanowisk. Niemniej zaprezentowana w *The Morality of Freedom* koncepcja – przy wszystkich wpisanych w nią komunitarystycznych komponentach – jest liberalna z ducha z uwagi na leżący u jej podłoża ideał autonomii. W Razowskiej refleksji z obszaru filozofii politycznej pojawia się jednakowoż pewien dający do myślenia element. Jest nim uwzględniona w *The Morality of Freedom* kategoria praw grupowych:

Państwa, korporacje i grupy mogą być podmiotami uprawnień. Bankom przysługują zarówno pewne uprawnienia z mocy prawa, jak i prawa moralne. Powszechnie uważa się, że narody mają prawo do samostanowienia, i tak dalej¹⁵.

¹⁴ Rozwijam ten wątek w: B. Polanowska-Sygułska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 129–136.

¹⁵ J. Raz, *The Morality...*, s. 193.

Ten ostatni wątek filozof rozwinął niespełna dekadę później we współautorskim eseju z Avishai Margalitem, zatytułowanym *The Right to National Self-Determination*¹⁶. Obaj autorzy deklarują wprost:

Prawo do samostanowienia wywodzi się z wartości członkostwa jednostek w obejmujących je swym zakresem grupach [*encompassing groups*]. Jest to prawo grupowe, wywodzące się z wartości dobra kolektywnego, przeciwstawne z ducha kontraktualistyczno-indywidualistycznemu podejściu do polityki lub do indywidualnego dobrostanu. Zasada się ono na docenieniu ogromnego znaczenia, jakie w życiu jednostek ma przynależność i identyfikacja z obejmującymi je swym zakresem grupami [*encompassing groups*], a także znaczenie dobrobytu i szacunku do samych siebie tychże grup – dla dobrostanu ich członków¹⁷.

Posłużwszy się językiem praw grupowych, J. Raz, by tak rzec, wkroczył na grząski grunt sporu między liberałami i zwolennikami polityki wielokulturowości. Wszedł również w kolizję z argumentami krytycznymi, wysuniętymi przeciwko multikulturalizmowi z pozycji feministycznych. W eseju *Is Multiculturalism Bad for Women?* Susan Moller Okin zwróciła uwagę na fakt, że przyznanie praw kolektywnych tradycyjnym, patriarchalnym grupom kulturowym skutkuje wzmoczoną opresją wobec kobiet¹⁸. Poproszony o włączenie się do dyskusji przez redaktorów tomu, w którego skład weszła słynna praca Okin (notabene nadali oni ten sam tytuł całej zbiorowej publikacji), J. Raz wypowiedział się w bardzo koncyliacyjnym duchu¹⁹. Wyznał, że podziela stanowisko Okin, jednakże z następującym zastrzeżeniem:

Wspomnę tylko o jednej istotnej różnicy. W pewnych przypadkach Okin wykazuje wielką wrażliwość na znaczenie praktyk społecznych. Niemniej w innych wydaje się, że ich wręcz nie dostrzega. W szczególności umyka jej fakt, że tym samym formom społecznym mogą przysługiwać różne społeczne znaczenia, a tym samym – na gruncie rozmaitych kultur – odmienna doniosłość moralna. Wszystko to prowadzi ją do osądzania obcych kultur stosunkowo surowiej niż swojej własnej (a zarazem także mojej), jest bowiem bezwiednie uwrażliwiona na jej kontekst, co sprawia, że jest mniej prawdopodobne, iż ją błędnie odczyta²⁰.

Przytoczona argumentacja została rozwinięta bardzo w stylu filozofa – jest bowiem zniuansowana, prowadzona na wysokim poziomie abstrakcji i wyrażona za pomocą

¹⁶ J. Raz, A. Margalit, *The Right to National Self-Determination*, „The Journal of Philosophy” 1990, vol. 89, przedruk w: J. Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994, s. 110–130.

¹⁷ J. Raz, A. Margalit, *The Right...*, s. 126.

¹⁸ S. Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, w: *Is Multiculturalism Bad for Women?*, eds. J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 7–24.

¹⁹ J. Raz, *How Perfect Should One Be? And Whose Culture Is?*, w: *Is Multiculturalism Bad...*, s. 95–99.

²⁰ *Ibidem*, s. 98.

powściągliwych, eleganckich sformułowań. Proponuję jednakowoż zejść na poziom realiów. Chętnie zadałabym J. Razowi pytanie o właściwe różnym kulturom rozumienie honoru, a w szczególności o wiązanie honoru rodów z reputacją należących do nich kobiet. Czy byłby skłonny usprawiedliwić tzw. zabójstwa honorowe (*honour killings*), powołując się na ich odmienną niż w kulturze zachodniej doniosłość moralną? Czy właśnie ten filozof, który wszak ma na koncie głębokie przemyślenia na temat rodzielstwa, a także zainspirowaną nimi nośną metaforę²¹, byłby w stanie wysunąć jakiegokolwiek argumenty na rzecz usprawiedliwienia tej zbrodniczej praktyki?

Wątek praw grupowych powrócił w poświęconej dokonaniom J. Raza pracy zbiorowej pt. *Rights, Culture and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*. Podjęła go Yael Tamir²², zestawiając przytoczony powyżej *passus* eseju J. Raza i A. Margalita, niosący ze sobą instrumentalne uzasadnienie praw kolektywnych, z podaną w *The Morality of Freedom* definicją „zdolności do posiadania uprawnień”. Joseph Raz następująco sformułował ten kluczowy fragment swej fundamentalnej pracy:

Osoba jest zdolna do posiadania uprawnień wtedy i tylko wtedy, gdy albo jej dobrostan ma status wartości ostatecznej, albo gdy jest ona osobą prawną (*'an artificial' person*)²³.

Yael Tamir podkreśla, że grupy nie mieszczą się w żadnej z wyodrębnionych przez filozofa kategorii – ani ich dobrostan nie jest wartością ostateczną, ani też nie są one osobami prawnymi. Stąd, zgodnie z tezą myślicielki, „argument Raza zawodzi na gruncie jego własnej teorii, nie sposób bowiem przypisać grupom (...) statusu potencjalnych posiadaczy uprawnień”²⁴. Polemizując z filozofem, Y. Tamir wysuwa liberalny z ducha argument²⁵, odwołujący się do prawa do swobodnego zrzeszania się, dzięki któremu jednostki mogą się organizować, by zabiegać o realizację przyświecających im celów kolektywnych. Zdaniem przywołanej autorki nie ma zatem potrzeby przyznawania uprawnień grupom. Joseph Raz odpowiedział pokrótce współautorom wspomnianej pracy w dołączonym do niej posłowniu. Odciął się w nim od krytyki Y. Tamir, zaznaczając, że jego cel był nader skromny – ograniczył się bowiem zaledwie do „zaryzykowania wyjaśnienia konceptu praw grupowych”²⁶.

Gdyby to było możliwe, podjęłabym z filozofem dyskusję na ten kontrowersyjny temat. Język praw kolektywnych jawi mi się jako mocno niepokojący – przywołuje bowiem wspomnienia z epoki komunizmu. Być może punkt widzenia mieszkanki naszej części Europy dałby mu do myślenia.

²¹ Zob. B. Polanowska-Sygułska, *Wokół wybranych wątków filozofii...*, s. 74.

²² Y. Tamir, *Against Collective Rights*, w: *Rights, Culture and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, eds. L.H. Meyer, S.L. Paulson, T.W. Pogge, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 183–204.

²³ J. Raz, *The Morality...*, s. 166.

²⁴ Y. Tamir, *Against Collective Rights...*, s. 198.

²⁵ Sformułował go dwa lata wcześniej B. Barry w pracy *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, Cambridge 2001. Yael Tamir jednak nie przywołuje jego nazwiska.

²⁶ J. Raz, *Comments and Responses*, w: *Rights, Culture...*, s. 273.

Na zakończenie powyższej zwięzłej prezentacji wybranych zastrzeżeń i wątpliwości, którymi nie będę już w stanie się podzielić z J. Razem, sięgnę do jego dociekań z ostatnich lat życia. W pierwszej dekadzie XXI wieku zaangażował się w światową dyskusję nad prawami człowieka. W roku 2010 opublikował dwa ważne artykuły poświęcone tej problematyce²⁷. Trzy lata później wdał się w polemikę z jednym ze swych krytyków²⁸. Na wstępie pierwszego z sekwencji trzech tekstów stwierdza on, że nadeszły dobre czasy dla praw człowieka, bowiem „roszczenia dotyczące takich praw są obecnie wprzęgane w prowadzenie światowych spraw w znacznie większym stopniu niż dawniej”²⁹. Podążając ścieżką wytyczoną przez późnego Johna Rawlsa, J. Raz opowiada się za polityczną koncepcją praw człowieka, przypisującą rzeczony status tym uprawnieniom, które wytyczają granice suwerenności państw. Tym samym zdecydowanie odżegnuje się od tradycyjnych teorii tychże praw, przyjmujących, że przysługują one każdemu człowiekowi z racji bycia istotą ludzką. Wedle oksfordzkiego filozofa bowiem są one nie tylko dotknięte rozlicznymi ułomnościami, lecz także wykazują całkowity brak styczności z praktyką. Oddajmy głos samemu J. Razowi:

Idąc w ślady Rawlsa, za prawa człowieka uznaję te uprawnienia, które wyznaczają granice suwerenności państw, w taki oto sposób, że rzeczywiste lub przewidywane akty pogwałcenia tychże praw, jakich mogłyby się one dopuścić, stanowią (unieważnialny) powód do podjęcia działania przeciwko takiemu sprawcy na arenie międzynarodowej, nawet wówczas, gdy – w sprawach, które nie wiążą się z naruszeniem praw człowieka lub z popełnieniem innych przestępstw – takie działanie byłoby niedopuszczalne lub niedostępne ze względów prawnych, z uwagi na to, że naruszałoby ono suwerenność państwa³⁰.

W późniejszym tekście filozof wyjaśnia, co rozumie przez „praktykę praw człowieka”. Składają się na nią „ratyfikowanie konwencji, działania legislacyjne i wprowadzanie innych środków w imię praw człowieka; prowadzenie postępowań sądowych, wdrażanie, stosowanie itp. tych tzw. środków związanych z prawami człowieka; popieranie przestrzegania i włączania do systemu prawa innych tzw. praw człowieka”³¹. Zadaniem tak rozumianej politycznej teorii jest ustalenie kryteriów, według których powinna być oceniana praktyka praw człowieka.

Nakreślony przez J. Raza zarys najnowszej koncepcji wywołał rozległą dyskusję, w której wzięło udział liczne grono teoretyków *human rights*. Głos zabrali m.in. John

²⁷ J. Raz, *Human Rights Without Foundations*, w: *The Philosophy of International Law*, eds. S. Besson, J. Tasioulas, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 321–337; J. Raz, *Human Rights in the Emerging World Order*, „*Transnational Legal Theory*” 2010, vol. 1, s. 31–47.

²⁸ J. Raz, *On Waldron's Critique of Raz on Human Rights*, w: *Human Rights: Moral or Political?*, ed. A. Etinson, Oxford University Press, Oxford – New York 2018, s. 139–144.

²⁹ J. Raz, *Human Rights Without...*, s. 321.

³⁰ *Ibidem*, s. 328.

³¹ J. Raz, *On Waldron's Critique...*, s. 140.

Tasioulas³², David Miller³³ i Jeremy Waldron³⁴. Uczestnicy światowej debaty wysunęli pod adresem Razowskiej koncepcji praw człowieka wiele zarzutów, dotyczących na przykład problemów, jakich nastęrcza obiektywne określenie czy to ograniczeń suwerenności państw, czy też słuszności powodów do przeprowadzenia interwencji, czy wreszcie rozumienia tego ostatniego terminu. Pozwolę sobie tutaj wyłącznie na wskazanie głównych linii krytyki stanowiska oksfordzkiego filozofa. Natomiast gdyby było mi dane osobiście porozmawiać z J. Razem na temat praw człowieka, zadałabym mu najpierw dwa pytania, bezpośrednio związane z przywołanymi wyżej publikacjami jego autorstwa; nastęrczyły mi one bowiem pewnych problemów interpretacyjnych. W dalszej kolejności podzieliłabym się z nim wątpliwościami ogólniejszej natury, które sprawiają, że jego polityczna koncepcja praw człowieka zupełnie mnie nie przekonuje. Przejdźmy zatem do konkretów.

Po pierwsze, zapytałabym filozofa o to, jak należy rozumieć rzucający się w oczy rozdźwięk między stanowiskiem zaprezentowanym w artykule *Human Rights Without Foundations* i jego dopełnieniem, które znajdujemy w *Human Rights in The Emerging World Order*. W pierwszym z tych kardynalnych tekstów J. Raz rekomenduje porzucenie tradycyjnego podejścia do praw człowieka na rzecz skoncentrowania się tylko i wyłącznie na praktyce, która ukształtowała się w związku z tymi prawami. W drugim z nich bada hipotetyczną uniwersalność *human rights*; rozbudowane rozważania prowadzą go do następującego wniosku:

(...) prawa człowieka są synchronicznie uniwersalne. Są to prawa, które przysługują wszystkim żyjącym obecnie ludziom, co jest prekognicją i wynikiem faktu, że wyznaczają one granice suwerenności państwa i uzasadniają odpowiedzialność ponad granicami³⁵.

Zestawienie tego cytatu z wyrażonym we wcześniejszym artykule zaleceniem, by refleksję nad prawami człowieka ograniczyć jedynie do praktyki tychże praw, rodzi zasadniczą wątpliwość. Przecież celem dociekań miało być ustalenie kryteriów, zgodnie z którymi miała być oceniana wspomniana praktyka, a nie rozważania nad atrybutami wchodzących w grę praw! Rozwijając je, J. Raz zdaje się ignorować własną, stanowczo sformułowaną rekomendację. Druga wątpliwość dotyczy konfrontacji tego samego fragmentu *Human Rights in The Emerging World Order* z deklaracją, która padła w polemice filozofa z jednym z jego krytyków. W replice zatytułowanej *On Waldron's Critique of Raz on Human Rights* J. Raz oznajmia:

³² J. Tasioulas, *Saving Human Rights from Human Rights Law*, „Vanderbilt Journal of Transnational Law” 2019, vol. 52, no. 4, s. 1167–1207.

³³ D. Miller, *Joseph Raz on Human Rights: A Critical Appraisal*, w: *Philosophical Foundations of Human Rights*, eds. S. Cruft, M. Liao, M. Renzo, Oxford University Press, Oxford – New York 2015, s. 232–243.

³⁴ J. Waldron, *Human Rights: A Critique of the Raz/Rawls Approach*, w: *Human Rights: Moral...*, s. 117–138.

³⁵ J. Raz, *Human Rights in the Emerging...*, s. 31.

Jestem po stronie tych, którzy uważają, że w większości przypadków prawa odgrywają lokalną, pochodną rolę, że ich istnienie zależy od wartości i od ich funkcjonowania w konkretnych okolicznościach historycznych³⁶.

Czyli prawa człowieka są synchronicznie uniwersalne, ale zarazem lokalne? Czy te dwa atrybuty dają się ze sobą zharmonizować?

Jak wspomniałam wyżej, nasuwa mi się także wiele innych obiekcji o ogólniejszym charakterze. Postulat skupienia się wyłącznie na badaniu praktyki praw człowieka przywiódł mi na myśl pewien fragment dociekań Karla Poppera, traktujący o źródłach ludzkiej wiedzy i o obserwacji: „Dwadzieścia lat temu próbowałem to [twierdzenie, że nie zdobywamy naszej wiedzy o świecie przez czystą obserwację – przyp. BPS] wbić do głowy studentom fizyki w Wiedniu. Rozpoczynając wykład, wydałem polecenie: «Weźcie papier i ołówek, starannie obserwujcie i zapisujcie, co zaobserwowaliście». Oczywiście natychmiast zapytali, czego to obserwacji od nich oczekuję. Polecenie: «Obserwuj!» jest oczywiście absurdalne. (...) Obserwacja jest zawsze wybiórcza. Wymaga określonego przedmiotu, celu, punktu widzenia, problemu. Zakłada zachodzenie podobieństw oraz możliwość klasyfikacji, co z kolei znów zakłada zainteresowania, punkty widzenia i problemy”³⁷.

Zapytałabym J. Raza o jego zdanie na temat przytoczonego cytatu i o to, czy mam rację, sądząc, że użycie przez niego w przywołanym wcześniej fragmencie słowa „prekognicja”³⁸ znamionuje w gruncie rzeczy niezbyt odległe od Popperowskiego stanowisko w kwestii obserwacji. Czy nie jest tak, że przystępując do badania praktyki praw człowieka, musimy mieć jakieś przybliżone wyobrażenie na temat tego, czym one są? A jeśli tak, to czy jest możliwe całkowite wyrugowanie czysto teoretycznej refleksji nad tymi prawami?

Podzieliłabym się także z filozofem różnymi skojarzeniami, które nasunęły mi się w trakcie lektury jego prac na temat praw człowieka, a także dręczącymi, niedającymi się zignorować pytaniami. Jakie zdanie w kwestii politycznej koncepcji praw człowieka mogliby mieć członkowie społeczności Ujgurów, przetrzymywani przez chińskie władze w obozach koncentracyjnych z powodu przynależności etnicznej, wykorzystywani do przymusowej pracy i konsekwentnie wynarodowiani? Jaka byłaby ich opinia na temat tezy J. Raza, zgodnie z którą prawa człowieka „wyznaczają granice suwerenności państw”? Jakie znaczenie dla prześladowanych Ujgurów mogłoby mieć ewentualne zalecenie, by multikulturalistyczna polityka Kanady wobec zamieszkujących ten kraj „narodów pierwszych” (*first nations*) wyznaczała kryterium oceny przestrzegania praw człowieka w Chińskiej Republice Ludowej? Stawiając te pytania, bynajmniej nie chcę sugerować, że skuteczne rozwiązywanie problemów ludzkości jest odpowiedzialnością filozofów. Niemniej konfrontacja wyrafinowanych, abstrakcyjnych dociekań

³⁶ J. Raz, *On Waldron's Critique...*, s. 141.

³⁷ K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London 1923, s. 46.

³⁸ Zob. J. Raz, *Human Rights in the Emerging...*, s. 31.

z realnymi problemami, które mogą się przekładać na niewyobrażalne ludzkie cierpienie, unaocznia akademickość tych filozoficznych dywagacji.

W tym miejscu nie sposób także nie nawiązać do globalnego dziś zagrożenia dla praw człowieka, jakie niosą z sobą masowe migracje. W jakim kierunku rozwinęła się w tym obszarze przykuwająca uwagę J. Raza praktyka *human rights*? Które z jej przejawów winny stać się punktem odniesienia dla badaczy? Czy ma nim być uchwalona w całkowicie odmiennych realiach historycznych anachroniczna konwencja genewska w sprawie statusu uchodźców z 1951 r., czy może postawa doktora Pietro Bartolo z Lampedusy, który udzielił pomocy dziesiątkom tysięcy migrantów, a także licznego grona wywodzących się z różnych krajów ofiarnych wolontariuszy? A może przedmiotem analiz badaczy praktyki praw człowieka powinny stać się jej rutynowe przejawy, czyli pushbacki stosowane przez służby graniczne wielu państw? Albo te najbardziej drastyczne ze wszystkich środków – takie jak wrzucanie migrantów do morza, czego dopuszczała się grecka straż przybrzeżna, lub otwieranie do nich ognia, praktykowane przez saudyjskich pograniczników? Tymczasem trzeba mieć świadomość, że kulminacja problemów związanych z masowymi migracjami dopiero nadejdzie. Zgodnie z prognozą Philipa Alstona, specjalnego sprawozdawcy ONZ do spraw praw człowieka, z końcem XXI wieku globalne migracje klimatyczne będą dotyczyć ponad dwóch miliardów ludzi.

Rodzi się pytanie, czy z perspektywy uchodźcy lub migranta klimatycznego debata między zwolennikami politycznych koncepcji praw człowieka i ich przeciwnikami nie sprawia wrażenia przysłowiowego „trzaskania kostką Rubika”. Mam pełną świadomość brutalności powyższych pytań oraz tego, że ich adresatami mogliby także być autorzy pokrewnych koncepcji. Trudno się jednak oprzeć ironii, gdy przychodzi do konfrontacji wyrafinowanych, kunsztownych wywodów z budzącymi grozę obrazami, które wylewają się z mediów niemal każdego dnia. Gwoli sprawiedliwości należy jednak zaakcentować pewną istotną sugestię, jaką znajdujemy w ostatnich pracach J. Raza na temat praw człowieka. Przywołajmy odnośny fragment przemysleń filozofa:

(...) prawa człowieka są po to, by je egzekwować. Domagają się one funkcjonowania autorytatywnych instytucji, które nadzorowałyby wprowadzanie ich w życie oraz instytucji odpowiedzialnych za ich wdrożenie. Instytucje te – zarówno instytucje wdrażające, jak i nadzorujące – będą musiały podejmować praktyczne decyzje, które uznają słuszość lub potęgą nierozsądną lub niemoralną różnych postaw lub praktyk kulturowych³⁹.

W innym miejscu J. Raz ostrzega:

próby wdrożenia praw mogą wyrządzić wiele szkód, jeśli wprowadzenie ich w życie nie zostanie powierzone opiece bezstronnych, skutecznych i wiarygodnych instytucji⁴⁰.

³⁹ *Ibidem*, s. 46.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 47.

Są to niezwykle cenne wskazówki, z których warto byłoby skorzystać choćby przy zażegnaniu kryzysów granicznych. Tytułem przykładu weźmy pod rozwagę rozwiązanie systemowe, zaproponowane przez byłego ministra spraw zagranicznych Wielkiej Brytanii, Davida Millibanda. Zasugerował on zorganizowanie tuż przy granicy punktów składania wniosków o ochronę międzynarodową. Urzędujący w nich funkcjonariusze, dysponujący dostępem do bazy danych, byłiby w stanie rozpatrywać takie wnioski w ciągu jednego dnia, a następnie wpuszczać do kraju tych migrantów, którzy mają szansę na uzyskanie statusu uchodźcy bądź ochrony uzupełniającej, a pozostałych odsyłać. Byłby to olbrzymi krok naprzód, który wyznaczyłby standard cywilizowanego traktowania migrantów przez służby graniczne i tym samym szedł w parze z koncepcją J. Raza.

2. Wielki znak zapytania

Spośród licznych wątpliwości, jakie w ciągu minionych kilku dziesięcioleci wzbudzały we mnie formułowane przez J. Raza tezy, ta największa dotyczy jednego z jego najpóźniejszych tekstów. W 2016 r. ukazała się praca zbiorowa pod redakcją Wila Waluchowa i Stefana Sciaraffy, poświęcona dziedzictwu wielkiego filozofa prawa, Ronalda Dworkina⁴¹. Składa się na nią szesnaście rozdziałów przygotowanych przez badaczy dzieła amerykańskiego myśliciela. Redaktorzy tomu zamieścili na samym początku tej obszernej publikacji esej J. Raza zatytułowany *A Hedgehog's Unity of Value*⁴². Tytuł pierwszego rozdziału nawiązuje wprost do głównej tezy monumentalnego dzieła Dworkina *Justice for Hedgehogs*⁴³. Amerykański filozof eksponuje ją dosłownie w pierwszym zdaniu swego obszernego *credo*: „Ta książki broni rozległej, starej tezy filozoficznej o jedności wartości”⁴⁴. Tytułowy „jeż” pojawia się tutaj nie bez powodu – to kluczowe słowo jest aluzją do ulubionego przez Isaiaha Berlina wersu zaczerpniętego z wiersza greckiego poety Archilocha: „Lis wie wiele rzeczy, a jeż tylko jedną, ale wielką”. Isaiah Berlin zinterpretował wpisaną w tę maksymę metaforę jako przeciwstawienie sobie dwóch krańcowo różnych typów osobowości, a jednocześnie dwóch diametralnie odmiennych oglądów rzeczywistości – pluralistycznego i monistycznego⁴⁵.

Przystępując do lektury rozdziału J. Raza, spodziewałam się, że znajdę w nim dołąbną krytykę Dworkinowskiego monizmu w filozofii moralnej, który przełożył się na poglądy tego ostatniego w zakresie jurysprudencji, a w szczególności na jego

⁴¹ *The Legacy of Ronald Dworkin*, eds. W. Waluchow, S. Sciaraffa, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁴² J. Raz, *A Hedgehog Unity of Value*, w: *The Legacy...*, s. 3–22.

⁴³ R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 2011.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 1.

⁴⁵ I. Berlin, *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tołstoja*, tłum. A. Konarek, H. Krzeczkowski, K. Tarnowska, Aletheia Pavo, Warszawa 1993, s. 27–28.

kontrowersyjną tezę o istnieniu „jednej jedynej słusznej odpowiedzi” na pytanie o uprawnienia jednostki⁴⁶. Raz zdecydował się jednak ograniczyć do dokonania wyrafinowanej, kompleksowej klaryfikacji stanowiska Dworkina, „meandrując w rozmaitych kierunkach, poddając próbom niektóre interpretacje, by następnie zwrócić się ku innym”⁴⁷, w nadziei, że „pod koniec tej podróży lepiej zrozumiemy jego pogląd w kwestii jedności wartości”⁴⁸. Na zakończenie podsumował swoje finezyjne dociekania, prowadzone na kanwie głównej tezy *Justice for Hedgehogs*:

Dokąd prowadzą nas te przemyślenia? Tak jak ja to widzę, Dworkin przedstawił nam projekt badawczy. Biorąc pod uwagę, że prawdy o wartościach są ugruntowane w konstytutywnych przypadkach, które same (po części) składają się z prawd o wartościach, z których każda zależy od konstytutywnego przypadku, i tak dalej, i tak dalej, powinniśmy zbadać, (1) czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu lub w jaki sposób, zachodzące na skutek tego powiązania między prawdami o wartościach łączą wszystkie prawdy o wszystkich wartościach, czy tylko niektóre z nich; oraz (2) na ile ściśle są tak utworzone powiązania między wartościami (czy dopuszczają one konflikt? Niedookreśloność? I tak dalej)⁴⁹.

Skomentuję puentę eseju J. Raza następująco: niekiedy wskazane jest wychylić – choćby na minimalną odległość – głowę z platońskiej jaskini. Poddajmy pod rozwagę taki oto fragment *Justice for Hedgehogs* R. Dworkina: „Jeśli mam utrzymać swoje zasadnicze, wysunięte w tej książce twierdzenia na temat jedności wartości, to muszę zaprzeczyć istnieniu konfliktu”⁵⁰. Czyżby Dworkin usiłował nas przekonać, że ani Edyp, ani Antygona w istocie rzeczy go nie doświadczyli? Że powinni oni byli dokonać integracji tylko pozornie kolidujących z sobą wartości, dzięki czemu mogliby wieść swoje życie we właściwy sposób? W odczuciu wielu osób, w tym także moim, tego rodzaju ogląd rzeczywistości jest równoznaczny z radykalnym zniekształceniem obrazu doświadczenia etycznego, a także ze zubożeniem bogactwa i złożoności życia etycznego. Czyżby J. Raz, zapraszając czytelników swego eseju do dołączenia do Dworkinowskiego projektu badawczego, był skłonny wziąć w nawias własną koncepcję pluralizmu wartości? Jak to możliwe, by myśliciel, który nie tylko rozpoznał i wyodrębnił liczne aspekty doświadczenia etycznego, lecz także zbudował finezyjną i złożoną siatkę pojęciową, wspomagającą wgląd w naturę tegoż doświadczenia, był w stanie z taką dezynwolturą przejść do porządku dziennego nad własną wizją człowieczej rzeczywistości? Mimo najwyższych starań nie potrafię tego zrozumieć. Nie jestem jednak we wspomnianej reakcji odosobniona. Takie doznanie bowiem bywa udziałem licznych czytelników pism J. Raza. Rozwinę ten wątek w kolejnym, ostatnim już podrozdziale.

⁴⁶ Zob. B. Polanowska-Sygułska, *Wokół wybranych wątków...*

⁴⁷ J. Raz, *A Hedgehog Unity...*, s. 3.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 22.

⁵⁰ R. Dworkin, *Justice...*, s. 118.

3. Zakończenie

Przy wszystkich obiekcjach i zastrzeżeniach, jakie dziś skierowałabym przeciwko przymyśleniom J. Raza, niektóre spośród jego idei zostaną już ze mną na zawsze. Przechodzę także wspomnienie ciepłego, życzliwego i wyrozumiałego mędrca, bo właśnie w tych kategoriach – choć wówczas jeszcze nie w pełni świadomie – go postrzegałam. Czerpałam z naszych spotkań garściami; mnóstwo się od J. Raza nauczyłam i – zupełnie nieoczekiwanie – dostałam od niego wiele wsparcia. Ze swojej strony udało mi się go kilka razy rozśmieszyć, choć nie zawsze było to moim zamiarem.

Na zakończenie przywołam jeszcze jedno wspomnienie. Swego czasu zdarzyło mi się zidentyfikować pewien *lapsus calami* w jego książce *Value, Respect and Attachment*⁵¹. Miałam problem ze zrozumieniem istotnego akapitu, który przytaczam w przypisie, w oryginalnej wersji⁵². Wspomniany *passus* dotyczy przyjętego przez filozofa specyficznego, słabego rozumienia uniwersalności wartości jako idącej w parze z ich zrozumiałością. Dostrzegłam, że w przytoczonym fragmencie opinii na temat filmu, który jest przedmiotem wyimaginowanej rozmowy, zostały wyrażone w niewłaściwej kolejności. Zgodnie z logiką argumentacji J. Raza pierwsza ocena obrazu powinna być negatywna, zaś druga pozytywna, a nie na odwrót. Autor żywo zareagował na moje spostrzeżenie, przyznał mi rację i zapowiedział, że zadba o to, aby owo potknięcie nie pojawiło się w kolejnych wydaniach przywołanej pracy. Można dociekać, jak to możliwe, że słuchacze *The Seeley Lectures*, wygłoszonych przez J. Raza na University of Cambridge, a w dalszej kolejności redaktorzy i korektorzy z Cambridge University Press nie dostrzegli tej pomyłki. Moja intuicja jest następująca – słuchacze i czytelnicy filozofa przywykli do tego, że nie do końca są w stanie podążać za jego ekwilibrystycznymi wywodami. Dlatego bez głębszego zastanowienia akceptują fakt, że jakiś fragment jego wypowiedzi bądź tekstu jest dla nich niejasny. Zgodnie z sugestią filozofa wprowadziłam poprawki do polskiego tłumaczenia tego fragmentu. Po stosownej modyfikacji brzmi on następująco:

(...) wyobraźmy sobie, że przyjaciółka wypowiada się na temat pewnego filmu: „Dziś ten film jest bardzo zły”. Pytam, nieco zaciekawiony: „A jaki był on wczoraj?” „Och” – odpowiada – „Wczoraj był on wspaniały, naprawdę bardzo dobry”. Teraz, już zdumiony, pytam: „Czy masz na myśli, że film (w sensie taśmy, na której został nagrany) nagle się pogorszył,

⁵¹ J. Raz, *Value, Respect and Attachment*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

⁵² „(...) imagine that a friend says of a film: «Today it is a very good film.» Slightly puzzled, I ask, «And what was it yesterday?» «Oh», she replies, «Yesterday it was terrible, very bad indeed». Now mystified, I ask, «Do you mean that the film (vehicle on which the film is recorded) has deteriorated suddenly, or that a massacre occurred which makes it impossible for us to enjoy the jokes about the massacres in the film?» «Why should you think that anything must have happened?» replies my friend, «Nothing of relevance has happened. It is just that the film is no longer a good one, in fact now it is very bad». At this point I am at a loss to understand what I was told. It cannot be that something will lose or acquire value (i.e., possession of a good- or bad-making property) unless something happened which can explain the change”. *Ibidem*, s. 47.

albo że miała miejsce masakra, w wyniku której nie mogą nas już bawić zawarte w filmie dowcipy na temat rzezi?„Dlaczego myślisz, że coś się musiało wydarzyć?” – odpowiada moja przyjaciółka.„Nic istotnego nie zaszło”. (...) W tym momencie przestają rozumieć to, co do mnie powiedziano. Nie jest możliwe, by coś straciło wartość lub by ją zyskało (...), jeśli nie wydarzyło się nic, co mogłoby tę zmianę wyjaśnić⁵³.

Zastanowiło mnie, że w trakcie naszej rozmowy o przytoczonym akapicie mój interlokutor sprawiał wrażenie zaskakująco poruszonego, a jednocześnie wyraźnie rozba-wionego. Dopiero po chwili skojarzyłam jego reakcję z pewną historią opowiedzia-ną mi przez oksfordzkich znajomych. Otóż we wczesnych latach 60. ubiegłego wieku Herbert Hart wygłosił w Jerozolimie wykład gościnny. Podczas dyskusji, która się po nim rozwinęła, młody Joseph zwrócił na siebie uwagę wielkiego filozofa prawa dzięki dopatrzeniu się pewnego błędu w jednym z jego pism. Znakomity gość z Oksfordu za-interesował się dociekliwym dyskutantem. W efekcie został z czasem promotorem roz-prawy doktorskiej J. Raza, by po latach znaleźć w nim swego następcę na stanowisku profesora jurysprudencki na Uniwersytecie Oksfordzkim. Nie ma cienia powodu, aby dopatrywać się w obu przywołanych kontekstach sytuacyjnych jakiegokolwiek analogii. Samo sformułowanie takiej sugestii byłoby śmieszne. Nie ukrywam jednak, że zrobiło mi się miło; wszystko bowiem wskazywało na to, że zgłoszone przeze mnie zastrzeże-nie obudziło w moim rozmówcy wspomnienie pewnego epizodu, który miał istotne znaczenie w jego biografii.

Trudno mi wyrazić, jak wiele zawdzięczam Josephowi Razowi. On zaś, dzięki znajo-mości ze mną, zyskał – zresztą przez czysty przypadek – upragnione nagranie symfonii Góreckiego oraz identyfikację pewnego potknięcia w jednej ze swoich książek. Cho-ciąż tyle.

Literatura

- Barry B., *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, Cambridge 2001.
- Berlin I., *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tołstoja*, tłum. A. Konarek, H. Krzeczowski, K. Tarnow-ska, Aletheia Pavo, Warszawa 1993.
- Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 2011.
- Miller D., *Joseph Raz on Human Rights: A Critical Appraisal*, w: *Philosophical Foundations of Human Rights*, eds. S. Cruft, M. Liao, M. Renzo, Oxford University Press, Oxford – New York 2015.
- Moller Okin S., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, w: *Is Multiculturalism Bad for Women?*, eds. J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Polanowska-Sygulska B., *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Księgarnia Akade-micka, Kraków 2008.

⁵³ B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm...*, s. 165.

- Polanowska-Sygułska B., *Harmonia i dysonans. Wokół rozmów z oksfordzkimi filozofami*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2022.
- Polanowska-Sygułska B., *Wokół wybranych wątków filozofii moralnej Josepha Raza. Część I*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2025, nr 1(42), s. 60–76.
- Popper K., *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London 1923.
- Raz J., *A Hedgehog Unity of Value*, w: *The Legacy of Ronald Dworkin*, eds. W. Waluchow, S. Sciaraffa, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Raz J., *Comments and Responses*, w: *Rights, Culture and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, eds. L.H. Meyer, S.L. Paulson, T.W. Pogge, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Raz J., *How Perfect Should One Be? And Whose Culture Is?*, w: *Is Multiculturalism Bad for Women?*, eds. J. Cohen, M. Howard, M.C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Raz J., *Human Rights in the Emerging World Order*, „Transnational Legal Theory” 2010, vol. 1, s. 31–47.
- Raz J., *Human Rights Without Foundations*, w: *The Philosophy of International Law*, eds. S. Besson, J. Tasioulas, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Raz J., *On Waldron’s Critique of Raz on Human Rights*, w: *Human Rights: Moral or Political?*, ed. A. Etinson, Oxford University Press, Oxford – New York 2018.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Raz J., *Value, Respect and Attachment*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Raz J., Margalit A., *The Right to National Self-Determination*, w: J. Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- Tamir Y., *Against Collective Rights*, w: *Rights, Culture and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, eds. L.H. Meyer, S.L. Paulson, T.W. Pogge, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Tasioulas J., *Saving Human Rights from Human Rights Law*, „Vanderbilt Journal of Transnational Law” 2019, vol. 52, no. 4, s. 1167–1207.
- Vaidhyanathan S., *Antisocial media. Jak Facebook oddala nas od siebie i zagraża demokracji*, tłum. W. Mincer, K. Sosnowska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2018.
- Waldron J., *Human Rights: A Critique of the Raz/Rawls Approach*, w: *Human Rights: Moral or Political?*, ed. A. Etinson, Oxford University Press, Oxford – New York 2018.
- Waluchow W., Sciaraffa S. (eds.), *The Legacy of Ronald Dworkin*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Zuboff S., *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Underschuetz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2020.

Abstract

Beata Polanowska-Sygułska

Around Selected Themes in the Moral Philosophy of Joseph Raz. Part II

Part II of this essay is devoted to a critique of Joseph Raz’s achievements in the field of political and moral philosophy. It begins by questioning the elaborate conception of personal autonomy that underlies his perfectionist liberal doctrine. Confronted with contemporary alarmist diagnoses by Siva Vaidhyanathan and Shoshana Zuboff, who proclaim the twilight of the ideal of autonomy – in the wake of the destructive impact of social media and the birth of so-called

surveillance capitalism – J. Raz's sophisticated vision appears anachronistic. Secondly, the philosopher's use of the category of group rights and the unconvincing line of defence in his polemic on the same topic with Susan Moller Okin and Yael Tamir are rejected. Thirdly, J. Raz's contribution to the global debate on human rights in the form of the political conception of human rights that he formulated is criticised from many angles. Fourthly, and finally, a question mark is placed over his surprisingly positive assessment of Ronald Dworkin's monist ethical conception, developed by the latter in his philosophical credo *Justice for Hedgehogs*. As interpreted in both parts of this essay, Dworkin's vision runs completely counter to J. Raz's moral philosophy. It is therefore difficult to understand the reverence that the Oxford philosopher seems to have for the monistic project presented by the author of *Justice for Hedgehogs*. The essay concludes by pointing out that, whatever reservations and doubts one may have about J. Raz's political and moral philosophy, the importance of his contributions to both fields is beyond question.

Keywords: Joseph Raz, perfectionist liberalism, personal autonomy, group rights as a category, political conception of human rights, Ronald Dworkin, ethical monism