



Krok do przodu w kwestii praw i obowiązków. Test dla personalizmu

Vittorio Possenti¹

Moje wystąpienie nie jest w ścisłym znaczeniu odpowiedzią na inne wystąpienia: jest refleksją nad znaczącymi punktami, jakie się z nich wyłoniły i dostrzeżonymi bodźcami. Krótko mówiąc, czas sprzyja refleksji nad prawami, obowiązkami i roszczeniami, gdyż po wielu latach patetycznego skupiania się tylko na pierwszych z nich dostrzega się oznaki przeorientowania i wątpliwości. Dlatego trzeba koniecznie rozważyć na nowo podstawowe stanowiska filozoficzne, aby bardziej przekonująco ukierunkować drogę. Aby nie poszerzać zbytnio wystąpienia, pominąłem kilka stron, na których analizowałem badanie *powszechnej bazy przedpolitycznej*, zdolnej uchronić przed fragmentaryzacją społeczeństwa (w przypadku innych tematów często wskazywałem w przypisach moje publikacje, w których omawiane zagadnienia zostały szeroko potraktowane).

Dla określenia obecnego etapu historycznego należy zauważyć, że nie mamy przed sobą końca epoki praw: rzecz ani rzucająca się w oczy, ani pożądana, lecz epoka *nienasyconych praw*, w której prawo jest służebne wobec porządkujących go podmiotów powinna się niezwłocznie zakończyć. Trzeba *przemysleć na nowo* prawa (łącznie z tzw. „nowymi prawami”) i *na nowo ukazać* obowiązki. Ciągłe domaganie się nowych praw staje się nie tylko nie do utrzymania, ale też agresywne. Klimat kulturalny we Włoszech pokazuje pewne otwarcie wobec globalnych przemysłów².

1. Ontoaksjologia a osoba ludzka

O kwestii praw i obowiązków należy myśleć w relacji do osoby ludzkiej, jej struktury ontologicznej, jej relacji społecznych, jej wartości samej w sobie czy godności. Podejściem w tej kwestii, które okazuje się najbardziej rzetelne, jest podejście „ontoaksjologiczne”, które zakłada działanie zakorzenienia w bycie: odrzuca ono zarazem ontologię jako doktrynę bytu i aksjologię jako doktrynę wartości, łącząc się z tradycją *jusnaturalizmu* i *juspersonalizmu*. Pierwszy utrzymuje się, dopóki ważne pozostaje pojęcie *natury ludzkiej*, drugi – dopóki ważne pozostaje pojęcie *osoby ludzkiej*. Drugie obejmuje pierwsze, gdyż natura ludzka i osoba ludzka są nierozzerwalne, a osoba jest autentyczną konkretną rzeczywistością, z którą ściśle łączą się prawa i obowiązki.

Można mieć wątpliwości, czy myśl postmetafizyczna nie sympatyzuje ze wspomnianymi wyżej centralnymi pojęciami, jednak wydaje mi się, że coś drgnęło w zróżnicowanej dziedzinie postmetafizyki i że sama istotność problemów popycha ku odnowieniu nierozzerwalnego połączenia bytu i działania; otwarcie wskazywał na to już H. Jonas w *Il Principio responsabilità*³. Cenne myśli w tej kwestii, oprócz Jonasa, oferują tacy myśliciele jak Rosmini, Maritain i Scheller. Pierwszy formułuje znaną regułę: „Pragnij czyli kochaj byt wszędzie, gdzie go poznajesz, w takim porządku, w jakim jawi się twojemu rozumowi”; drugi przedstawia tradycję klasycznej filozofii moralnej, poczynając od Sokratesa, „etyki *kosmiczno-realistycznej: kosmistycznej*, czyli opartej na widzeniu pozycji człowieka we wszechświecie, po *realistyczną* czyli opartą na rzeczywistościach pozazmysłowych, które są przedmiotem metafizyki i filozofii przyrody”; a trzeci rozwija pozycję człowieka w kosmosie i w bycie⁴.

Pojęcie ontoaksjologii okazuje się właściwe, gdyż spoglądając w kierunku ontologii i wartości, traktuje łącznie rzeczywisty status podmiotu (to oznacza ontologia) i jego wskaźnik wartości (to oznacza aksjologia). Ontologia jest potrzebna do określenia kierunku działania, czy będzie to działanie osoby wobec samej siebie, czy też wobec innej



osoby: aby postanowić, jak się zachować z A, należy mieć jakieś wyobrażenie o tym, kim jest A. Ontologia osoby wypowiada *oceny rzeczywistości* oparte na naturze tejże osoby: dopiero po takim sprawdzeniu staje się możliwa odpowiedź na pytanie: jak powinniśmy się zachowywać wobec A? Konieczność przypominania o tym wydaje się zwykłym banałem, a przecież słyszy się powszechnie szanowane głosy, które utrzymują, że nie liczy się pytanie „czym jest A”, a jedynie „co powinniśmy zrobić z A”, jak gdyby drugie było całkowicie oderwane od pierwszego. Jeżeli uważa się, że aksjologia jest samowystarczalna, to dlatego, iż w sposób domyślny i często prymitywny wysunięto uprzednią ocenę rzeczywistości.

Od dawna uważam, że „ekumeniczne” wezwanie do pojęcia godności osoby jest ważne, a jednak *niewystarczające*, ponieważ panujące pojęcie osoby, które nierzadko pospiesznie się zakłada, często pozostaje domyślne i niekompletne⁵. Pojęcia osoby, a zwłaszcza godności osoby, nie są pojeciami gumowymi, które można naciągać z każdej strony. Nawiązanie do godności jest konieczne, ale od dawna stało się ono pojęciem *passepartout*, które niesie niebezpieczeństwo skrywania bardzo różnych koncepcji, dlatego należy cofnąć się do możliwie najlepszego określenia osoby, ontologicznego i aksjologicznego. Jest to zadanie tym pilniejsze, skoro koncepcje animalistyczne i ewolucjonistyczne dążą albo do zaprzeczania idei osoby, albo do poszerzania jej ponad miarę, przypisując ją do wyższego gatunku zwierząt⁶. Z drugiej strony treść pojęcia *godność człowieka* nie wydaje się możliwa do zdefiniowania raz na zawsze i wymaga przemyślenia na nowo w relacji do sytuacji historycznych i kulturalnych: *również* dlatego trzeba zawsze na nowo zastanawiać się nad pojęciem *osoby* jako wcześniejszym i bardziej pierwotnym.

Rozognione dzieje praw, obowiązków i roszczeń coraz bardziej będą pobudzać do schodzenia w głąb rzeczywistości osoby, dlatego personalizm ontologiczny i relacyjny będzie miał zasadnicze zadanie w pomaganiu zrozumieniu współzależności między osobami oraz różnicy między oso-

bą i nieosobą w konkretnym znaczeniu. Etyka dyskusji oraz etyka interpodmiotowości zdają się kierować – przynajmniej ja mam taką nadzieję – ku mniej formalnemu podejściu do praw i obowiązków.

Instancja ontoaksjologiczna okazuje się zasadnicza dla prawa wszędzie i w każdym okresie, gdyż wychodzi od konkretnego życia, od doświadczenia społecznego, w którym prawo żyje i nieustannie się tworzy: doświadczenie prawne jest naturalne dla istoty ludzkiej i jej niezliczonych relacji: nigdy nie istniały społeczności ludzkie bez prawa. W przeciwieństwie do szkoły racjonalistycznej i formalistycznej nie można uważać, że prawo powstaje sztucznie z *pactum societatis*, a potem z *pactum subjectionis*.

Ontoaksjologiczne rozpatrywanie praw powinno prowadzić nie do ich *rozumienia*, czego czasami bezpodstawnie się obawia, ale do lepszego zintegrowania ich w znaczeniu równoważenia praw między sobą (zawsze trudne zadanie), praw silnych z prawami słabych i zrozumienia statusu bycia innym. To ostatnie okazuje się bolesnym jądrem: istnieją realni „inni”, których z różnych powodów nie uznaje się za takich i którzy z trudnością budują adekwatne przedstawicielstwo społeczne. W takim, jak i w innych przypadkach, swobodna komunikacja społeczna jest cenna, byleby nie była jednokierunkowa, i byleby tylko przywoływała etykę odpowiedzialności i wzajemności.

Metoda ontoaksjologiczna jest wyjątkowo przydatna do rozwiewania *złudzenia przesłanki absolutnej*, rozumiejąc pod tym wyrażeniem ideę, że prawa i obowiązki człowieka wynikają z pierwotnego aksjomatu niczym logiczne dedukcje. Słuszne jest odrzucenie tego złudzenia, aby jego akceptacja nie prowadziła do niebezpiecznej idei, że prawa i obowiązki są możliwe do usprawiedliwienia i opcjonalne w zależności od preferencji. N. Bobbio mówi: „takie złudzenie dziś jest już niemożliwe, wszelkie poszukiwanie przesłanki absolutnej jest z kolei nieuzasadnione”⁷. Z drugiej strony podniesiona przez Bobbio idea przesłanki absolutnej jest tylko jałową spuścizną współczesnego racjonalizmu, który nadużywa pojęcia przesłanki i któ-



ry rozczarowany sobą nie wie, jak wyrównać rachunki. Filozof realista (realizm filozoficzny) zauważa, że rozum ludzki we właściwym znaczeniu *niczego nie uzasadnia*, ale uznaje i tłumaczy, a w przypadku praw człowieka tłumaczy je, widząc, że są zakorzenione w fundamentalnych potrzebach natury człowieka, która jest uniwersalna i dlatego wymaga uniwersalizmu *erga omnes* pierwotnych praw i obowiązków⁸. W tym znaczeniu istnieje podstawa do znalezienia porozumienia czy konsensusu w kwestii praw, nawet bardzo trudnych, ale nie arbitralnych. Porozumienie jest możliwe dlatego, że wszyscy uczestniczymy w tej samej naturze ludzkiej, a prawa i obowiązki mówią o nas i do nas. Kiedy znajduje się porozumienie, to wiedząc o tym czy też nie, jest ono dowodem na wyjątkowość i uniwersalizm natury człowieka, choć porozumienie etyczno-antropologiczne często jest oparte na odmiennych przesłankach teoretycznych.

To uściślenie wydaje się konieczne, gdyż oprócz obawy presji praw, ulega się lękowi bez prawdziwych powodów, że prawa zakorzenione ontologicznie mogą jedynie przybrać *wartość absolutną*, wartość norm nienaruszalnych i niepodlegających negocjowaniu: innymi słowy łączy się ich tłumaczenie (czy konstruowanie) ontoaksjologiczne z niebezpieczeństwem „*narzucania ich*”. Chciałbym powtórzyć, że w obliczu praw nie dokonuje się konstruowanie *a priori*, ale uznanie tego, co pojawiło się w doświadczeniu życia człowieka. *Podstawowe* prawa człowieka (do nich się odwołuje, nie do praw mniej znaczących i bardziej narażonych na zmiany w zależności od czasów i kultur) nie są zdolnością i możliwością, jakie każdy sobie przypisuje, ale tym, co przynależy istocie ludzkiej jako takiej, i co stanowi sieć z odpowiadającymi im obowiązkami, a wynikają z prawa *moralnego* wpisanego w naturę człowieka⁹.

Prawa i obowiązki są wyrazem filozofii człowieka i historii teleologicznie ukierunkowanej na szacunek dla każdej istoty ludzkiej w drodze ku lepszemu życiu oraz ku uznaniu sprawiedliwości, a taki finalizm nigdy nie będzie mógł być przekreślony i ignorowany.

2. Dogłębnie odnowić dyskusję nad wolnością

1 stycznia 1941 roku, prezydent Stanów Zjednoczonych F. D. Roosevelt w przemówieniu o stanie państwa zwrócił się do obywateli swojego kraju przedstawiając, jakie powinny być cele, do których powinny dążyć USA w świecie ogarniętym wojną. Było to przemówienie o „czterech wolnościach” politycznych: wolności słowa i wyrażania, wolności kultu, wolności od potrzeby (bezpieczeństwo społeczne) i wolności od lęku. Nie można poddawać w wątpliwość, że wchodziły tu w grę prawa podstawowe.

Jednak to nie nad tym punktem zamierzam się zatrzymać, ale nad delikatnym i często wymykającym się jądnem: każde rozważanie tematu osoby oraz jej praw i obowiązków napotyka nieuchronnie trudną kwestię *istoty wolności*, jej różnych form, które są dalekie od sprowadzenia do wolności politycznej (a tym bardziej do anarchizmu). Instytucje polityczne, które zapewniają wolność obywatelską, słusznie są identyfikowane z instytucjami liberalno-demokratycznymi, karmionymi kulturą, z której się wywodzą: czy dziś staje ona na wysokości zadania? Ocena wyrażająca wątpliwość wobec koncepcji wolności, przeważająca w obecnych społeczeństwach liberalno-demokratycznych, sformułowana w *Prawach człowieka – Wieku roszczeń*, nie kieruje się głównie ku instytucjom, ale ku ograniczeniu wolności do samookreślenia¹⁰.

W tej ostatniej kwestii powstaje istotne pytanie: jaka jest teleologia wolności człowieka? Czy to jest sama wolność czy też coś innego? Radykalni liberalowie i anarchiści odpowiadają, że finalizmem wolności jest sama wolność. Wymykają z tego wielce znaczące czynniki, między sobą mocno powiązane: przede wszystkim, że wolność, którą mamy na myśli, nie jest niczym innym, jak wolnością samookreślenia *czy wolnej woli*, która wchłania i sprowadza do siebie całe znaczenie wolności; w konsekwencji *wolność spełnienia i rozwoju osoby* zostaje odłożona na bok. W ograniczeniu wolności do samookreślenia zapomina się, że tym, co może motywować wolność, nie jest sama wolność.



Aby wyznaczyć minimalną drogę w tak złożonym terenie, jak teren istoty wolności, na którą nowożytna myśl tak bardzo wskazywała (niektórzy uważają, że autentyczny wkład nowożytnej filozofii leży zasadniczo w idei wolności), nawiążę do myśli J. Maritaina, który moim zdaniem nakreślił w nowożytności najbardziej skończony obraz całej dynamiki wolności w jej różnych obliczach¹¹. Dokonał tego w całej serii dzieł, takich jak *Strutture politiche e libertà*, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (temu tematowi poświęca kilka rozdziałów), *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, *Per una filosofia della storia*, *Il contadino della Garonna*, *I gradi del sapere*. Filozofia wolności francuskiego filozofa jest prawie całkowicie nieznaną: na ile wiem, nie ma znaczących badań w tym zakresie, a szkoda.

W *Strutture politiche e libertà* autor wprowadza kapitalne rozróżnienie między wolnością *początkową* czy wolną wolą, posiadaną przez nas jako dar natury, a wolnością *kończącą*, której należy szukać i zdobywać (oznacza to, że pojęcie wolności jest o wiele szersze niż pojęcie wolnej woli). Aby określić tego rodzaju wolność, Maritain odwołuje się do pojęć wolności radości, spełnienia i autonomii (w znaczeniu Pawłowym, a nie Kantowskim), stąd wolna wola nie jest celem sama w sobie (przez co bylibyśmy wечно skazani na wybieranie i tylko to byłoby ludzkie), ale jest wciągnięta w zdobywanie wolności *końcowej* i jej podporządkowana: na tym polega fundamentalna dynamika wolności. Ma ona różne odmiany, wśród nich zwłaszcza jedną *duchową* i jedną *społeczną*: mądrość, miłość i wolne korzystanie z pierwszej formy wolności jako wolności radości i autonomii. Wolność końcowa na polu politycznym i społecznym jest z pewnością realizacją wolności, ale nie jako wolności mocy wobec świata i drugiego człowieka, powierzonej państwu, wobec którego osoby są jego częścią za Heglem (tak samo i Gentile), ale jako społeczeństwu ludzi równych, nastawionych na doczesne dobro wspólne i przekazywanie dobrego życia, zagwarantowanego przez sprawiedliwość i przyjaźń: możemy ją nazwać wolnością spełnienia¹².

Zatem teleologia wolności nie jest samą wolnością, ale spełnieniem osoby ludzkiej w osiągnięciu jej „celów naturalnych”. To, jak należy rozumieć dynamikę i teleologię wolności osobistej, zostało rozwinięte przede wszystkim w *Per una filosofia della storia*, gdzie Maritain określa *trzy cele własne historii człowieka*¹³. Taka filozofia historii, otwarcie personalistyczna, wprowadza zmiany w ocenie największych przeobrażeń XIX wieku.

2.2. Choć dziwiło może odwoływanie się do różnych form, jakie uczciwa filozofia musi brać pod uwagę – można teraz podjąć *trzy kwestie*, zastanawiając się, czy prawa są nastawione na wolność wyboru pojedynczych osób; czy istnieją prawa pierwotne, które *nie* byłyby prawami wolności i czy prawa można postrzegać jako nastawione na Ja wyizolowane, a nie włączone w społeczeństwo, które ma jakieś dobro wspólne. Negatywnie odpowiadam na pierwsze i trzecie pytanie, a pozytywnie na drugie. Rzeczą fundamentalną jest rozumienie, że prawa człowieka utożsamiają się *nie* tylko z prawami wolności. Przemówienie J. Ratzingera w Subiaco (1 kwietnia 2005) przypomniało niesłuszną wyższość samych praw wolności w kulturach oświeceniowych: „Tę kulturę oświeceniową definiują zasadniczo prawa wolności; wychodzi ona od wolności jako wartości fundamentalnej, która wszystko odmierza: wolność wyboru religii, która obejmuje neutralność religijną państwa; wolność wyrażania swojej opinii pod warunkiem, że nie podważa tego właśnie kanonu...”. Nieco dalej znajduje się słuszna uwaga, że powszechne odwoływanie się do zakazu dyskryminacji, stosowane w sposób formalny, abstrakcyjny i nadmierny, może z łatwością stać się poważną przeszkodą dla wolności opinii, a dodałbym: i dla samej sprawiedliwości.

Kwestia, którą wydaje się konieczne podjąć raz jeszcze, nie dotyczy tego, czy należy poszerzyć czy też zacieśnić obszar wolności, który to temat pozostaje ogólnikowy, ale jak wychować do idei wolności bardziej prawdziwej i bogatszej od idei, postrzegającej jej przejaw w samookre-



słeniu i w służbie *wolności jednostki*, która odrzuca albo tłumi relacje społeczne i uznanie drugiej osoby, i która uwzględnia jedynie prawa wolności, podporządkowując im resztę.

W *prawach i obowiązkach człowieka* o wiele bardziej wyłania się proste zewnętrzne poszanowanie samookreślenia każdego człowieka. Niezliczone okoliczności praktykowania wolności wyboru indywidualnego muszą być uregulowane pod groźbą chaosu i *niesprawiedliwości*. Wzajemne uznanie i wolność musi istnieć wobec drugiego, nie przeciwko drugiemu, jak to się dzieje w przeciwstawnej walce wzajemnych roszczeń. Przed określonym działaniem, jeszcze przed sformułowaniem praw uczestników, *leży osąd moralny legalności moralnej rozpatrywanego działania* i równe uwzględnianie wszystkich osób realnie zaangażowanych, a nie wyłącznie znanych publicznie. Wspomnę o pewnym zdarzeniu, moim zdaniem paradygmatycznym, dla rządzącego pozytywizmu prawnego i skrajnego ograniczenia idei wolności, który prowadzi do zanegowania praw osób trzecich: o zapłodnieniu *in vitro* zalegalizowanym przez nasz Trybunał Konstytucyjny w 2014 roku. Trybunał nie zastanowił się nad legalnością moralną takiego działania, które narusza prawa fundamentalne (jak starałem się wykazać w *Diritii umani. L'età delle pretese*); całkowicie pozornie ograniczył się do ustalenia, czy technika *in vitro* narusza czy też realne kryterium, jakim mierzy się naszą Kartę. Legalność moralna została całkowicie pominięta przez kryterium użyte jedynie formalnie dla porównania sytuacji nieporównywalnych. Orzeczenie ujawniło też podporządkowanie kolegium sądowego nakazom techniki¹⁴.

To i inne zdarzenia pokazują, że kwestia praw-obowiązków, oprócz konieczności, aby była analizowana przez personalistów z większym zaangażowaniem teoretycznym, wymaga przemyślnych i bardziej zdecydowanych interwencji w zdarzenia polityki i praktyki oraz wnikliwych stanowisk w pojmowaniu stawki. W tej kwestii wydaje się dostrzegalna słaba obecność i niejako poddanie się reguł

personalizmu, która łączy się z ich małym znaczeniem, owszem, niezamierzonym, ale czasami z trudem znośnym.

Z tematem osoby oraz jej praw i obowiązków wiąże się temat wkładu religii w życie społeczne; mocno świecka wiara w demokrację nie wystarczy w czasach techniki, aby wspierać i bronić osoby ludzkiej, jeżeli nie towarzyszy jej ożywiający wsparcie religijne¹⁵.

Wśród wielu powodów ważny jest ten, że religie transcendentne, a zwłaszcza chrześcijaństwo, mają doświadczenie egzystencjalnej znajomości człowieka w jego godności, kruchości i dramatyzmie, których brakuje gdzie indziej, a których pozbawiony jest umysł techniczny i instrumentalny. Być może zmęczony przekaz, jaki wysyła dziś Zachód, jest dowodem na to, iż sprowadzanie życia religijnego do sfery prywatnej jest fałszywym rozwiązaniem.

3. Priorytet obowiązków wobec praw

Powyżej wykazano za pomocą istotnych argumentów, uprzedniość zobowiązania i obowiązku względem prawa, niezależnie od tego, czy jest to obowiązek wobec drugiego człowieka, czy też Transcendencji. Zobowiązanie jawi się samo z siebie natychmiastowo i nie potrzebuje pośredników; przedstawia się jako obowiązek pierwotny, który łączy wszystkie istoty ludzkie i w którym wzajemne relacje schodzą głębiej w intersubiektywność. Tam, gdzie jest ktoś, kto potrzebuje pomocy, człowiek odczuwa skłonność do udzielenia jej, zanim jeszcze okaże się to wyraźnym nośnikiem prawa, którego można się domagać; prawo A, które jest tylko jego prawem i nie wywołuje u drugiego obowiązku uszanowania go, pozostaje prawem chwilowym. Obowiązek wobec drugiego człowieka jest wcześniejszy niż prawo, nie jest układem zawartym, jak umowa, którą można zmienić, ale jest bezwarunkowy.

Uprzedniość obowiązku wobec prawa wynika ze zobowiązania pierwotnego wobec dobra i drugiego człowieka.



Jestem zobowiązany wobec dobra, sprawiedliwości, drugiego, a w konsekwencji muszę uznać fundamentalne dobra drugiego człowieka, których należy przestrzegać i które są jego prawami. Pojęcie prawa poprzedza pojęcie *actio justitiae*, które każdemu oddaje to, co mu się należy, czyli realizuje jego prawo i jest właśnie pierwotnie zależne od zobowiązania moralnego wobec dobra i drugiego człowieka.

W końcu pojawia się pytanie: obowiązki wobec kogo? Na przestrzeni wielu epok odpowiadano, że obowiązki zaciąga się wobec Boga, samych siebie i drugiego człowieka. Dzieje nowożytnej etyki w jej długim procesie regresywnym przystąpiły do wykreślania pierwszych z nich wraz z Kantem, dla którego „obowiązki religijne” znajdują się poza czystą filozofią moralną, a drugie wraz z Schopenhauerem, który odrzuca ideę obowiązków wobec siebie (wśród nich zakaz samobójstwa). Na końcu procesu pozostają jedynie obowiązki wobec drugiego, czyli wobec jego praw. Tutaj bardzo ważne jest spostrzeżenie, że właśnie status bycia innym jest we wszystkich czasach i epokach *najtrudniejszy do określenia* i doprowadzenia do końca; we wszystkich czasach i epokach było wiele innych rzeczywistości, którym nie nadano takiego statusu, a historia trwa i dziś.

Zbitka prawo-obowiązek nie sprawia, że jest obojętne, czy wychodzimy od praw czy od obowiązków¹⁶. Nawiązanie do pierwszych oznacza położenie być może przesadnego akcentu na moje potrzeby, które narzucam i podejmowanie walki, w której inne potrzeby i obowiązki zostają odsunięte na bok oraz ignorowane i gdzie ograniczenia ogólnej kompatybilności z łatwością się pomija. Wychodzenie od obowiązków zakłada uwzględnienie tych ograniczeń, patrzenie na swoje potrzeby w relacji do potrzeb innych ludzi, uwzględnianie ogólnego obrazu wraz z tym, na co on pozwala albo nie pozwala, zastanowienie się, czy to, co robię dla dobra wspólnego, jest porównywalne z tym, co otrzymuję. Tam, gdzie istnieją społeczeństwa, w których jest bardzo wysoka integracja, a wzajemne

zależności mocne, trzeba być ostrożnym domagając się praw (mówię o prawach, nie o czystych roszczeniach), nie zastanawiając się nad podstawą roszczeń i ich reperkusjami na innych.

4. Czy prawa człowieka można rozumieć jako „subiektywne reguły preferencyjne”, z ich znaczeniem funkcjonalnym i pragmatycznym?

Czy jest to kierunek na miarę problemów stawianych przez praktyczno-historyczną implementację praw? Moim zdaniem dużo zależy od praw, do których się odwołujemy. Jeżeli są to *prawa podstawowe i pierwotne – zwłaszcza prawo do życia, do nienaruszalności cielesnej, do rodziny, do wolności osobistej, do wolności religijnej itp.* – bardzo trudne wydaje się wymaganie subiektywnych reguł preferencyjnych jako decydujących. Prawa pierwotne, ściśle związane z istotą ludzką i niezbywalne, potrzebują *wytłumaczenia*, gdyż zwyczajna preferencja nie dosięga problemu; z drugiej strony różne sposoby ich obrony będą zależały od różnych sposobów ich rozumienia. Tutaj może mieć zastosowanie bardzo znane twierdzenie Hobbesa, według którego skoro działanie ludzi zależy od ich opinii, to od zarządzania opiniami (przez władcę) zależy zdrowie państwa. Jak potrzebne jest podtrzymanie twierdzenia Hobbesa, pomijając autorytarne nastawienie myśli, pokazuje to, że nasze czyny dogłębnie zależą od naszych opinii i przekonań. Z tej przyczyny pragmatyczne porozumienie funkcjonuje od czasu, kiedy w zbiorowości pojawiła się podstawowa zgodność moralna, która w społeczeństwach demokratycznych okazuje się dziś mniejsza, niż była siedemdziesiąt lat temu. Zgodność praktyczna zmniejszyła się w odniesieniu do trzech czynników: hermeneutyka praw anarchistyczna i chrześcijańska dążą do odróżniania się; pojawiły się „nowe rzeczywistości”, o których wtedy nie myślano; rozwój technologiczny nasuwa tematy, jakie wymagają zasadniczego pogłębienia filozoficznego, którego główny nurt nie potrafi zaoferować.



Rzeczą ważną jest nie utracić z pola widzenia istnienia praw podstawowych i praw wtórnych, wśród tych ostatnich są możliwe różnorodne mediacje historyczne i kulturalne. Chcę powiedzieć, że może być wiele rozwiązań w utrzymywaniu w równowadze potencjalnie sprzecznych praw: wolność myśli i wyrażania *versus* ochrona drugiego przed zniesławieniem; prawo do samodzielności politycznej *versus* uwzględnianie dobra wspólnego danej społeczności politycznej, i wiele innych przykładów. Prawa człowieka zakorzeniają się na *różnych głębokościach* w prawie moralnym naturalnym i w życiu osoby, dlatego prawo do wolności druku nie obowiązuje tak samo, jak prawo do życia. Wiele praw cywilnych i politycznych jest przejawem tego, co można by nazwać „prawem narodów” czy też „prawem powszechnym cywilizacji”, gdyż wyłaniają się w trakcie bardzo złożonych procesów historycznych i mogą przybierać różnorakie konstrukcje. Śmieszne byłoby wyprowadzanie z prawa moralnego naturalnego konkretnego prawa wyborczego. W tej kwestii wystarczy wiedzieć, że kryterium relacji między rządzącymi a rządzonymi powinno być to, że ci drudzy są wybierani *ab omnibus et ex omnibus*.

Zatem, dobrze się przyglądając, „subiektywne reguły preferencyjne” nie tłumaczą głównych praw, i byłoby lepiej nazywać je konkretnymi ocenami praktycznymi, które mają znaczenie tylko wtedy, gdy nie są czystymi preferencjami, ale argumentami. Wówczas trzeba będzie znaleźć tam, gdzie to możliwe, właściwe zrównoważenie między wymogami w kwestii zasadniczej sprzecznymi, między odmiennymi ocenami praktycznymi najróżniejszych problemów, jak imigracja, priorytety nadawane polityce społecznej dobrobytu w stosunku do polityki inwestycyjnej, znalezienie równowagi między zniesławieniem a cenzurą wyrażania. W odniesieniu do tego ostatniego tematu potrzeba otwartej refleksji. Po wydarzeniach z „Charlie Hebdo”, który realizował swoiste absolutne prawo do obrażania groźnego, stwarzającego preteksty i krwawego, w wielu krajach pojawili się skrajni libera-

lowie, którzy stworzyli prawdziwe i rzeczywiste prawo do swobodnego obrażania innych. Takie prawo nie istnieje i nie widzę możliwości uregulowania zagadnienia przez odwoływanie się do subiektywnych reguł preferencyjnych czy do odpowiedników funkcjonalnych. Osąd praktyczny nie jest funkcjonalny, ale okolicznościowy, gdyż musi uwzględniać rzeczywiste okoliczności i sytuacje: niekłamanie można odmieniać i naginać w zależności od sytuacji (np. przy niepomysłnej diagnozie wobec chorego).

Tak samo w przypadku problemów stawianych przez biotechnologie uważam, że subiektywne reguły preferencji nie nadszają za wyzwaniem. Przyjęcie technik wzmocnienia poznawczego, fizycznego, psychicznego może stwarzać problemy nie tylko dla pojedynczego „człowieka wyrosniętego”, ale zwłaszcza dla równości między istotami ludzkimi, kiedy niektóre podmioty i niektóre grupy czy narody użyją wzmocnienia (a rzecz jest niestety, możliwa) do pokonania innych, nierozwiniętych. Odnośnie tego nie wystarczy prawo „minimalne” nastawione na to, czego nigdy nie można robić: prawo analogiczne do tego, o jakim myślał w innych sytuacjach historycznych G. Radbruch, dla którego prawo pozytywne będące nośnikiem niewybaczalnej niesprawiedliwości, staje się *ipso facto* „prawem niesprawiedliwym”. Jest to potrzebne, ale niewystarczające: porządnego społeczeństwa nie można osiągnąć tylko na podstawie imperatywów negatywnych, które zakazują: trzeba szukać minimalnego konsensusu do spotkania się z tym, co zrobić pozytywnego.

W odniesieniu do relacji mężczyzny i kobiety w rodzinie polityka społeczna i obyczaje odczuwały wpływy tysiącletnich tradycji maskulinizmu (i odnośnych preferencji), gdzie mężczyzna był głową, a kobieta mu podlegała. Dopiero wraz z wyłonieniem się w czasach nowożytnych wartości osób, ich *fundamentalnej równości również w życiu społecznym*, konkretnie zarysowała się teza o ich *fundamentalnej równości* i wynikające z niej konsekwencje społeczne, cywilne, prawne oraz dla relacji między płaciami w rodzinie i poza nią. Wydaje się, że reguły spr-



wiedliwości powoli zaczęły przeważać nad preferencjami subiektywnymi.

Problemem o dużym znaczeniu jest pytanie, czy istnieje możliwe do zrealizowania prawo do szczęścia. Amerykańska deklaracja z 1776 roku mówi nie o prawie do szczęścia, ale o osiągnięciu szczęścia. Pierwsze jest słowem pustym i złudnym – szczęście nie jest prawem, ale aspiracją – drugie przedstawia tę wrodzoną każdej istocie ludzkiej aspirację, która może zawierać niezliczone odmiany. Jakie znaczenie może mieć prawo do szczęścia dla matki, która widzi swoje dziecko zabite na wojnie, przez przemoc, głód? Będzie się ona domagała sprawiedliwości dla dziecka i dla siebie; ci, którzy hałaśliwie domagają się „prawa do szczęścia”, ryzykują wyrządzeniem szkody tym, którzy nie mogą sobie na nie pozwolić. Na ogół uciskani nie domagają się szczęścia, ale sprawiedliwości.

5. Prawo do prawdy i obowiązek niewprowadzania w błąd

Na polu nowych praw i obowiązków wysuwa się prawo do prawdy (historycznej) i prawo do niefałszowania, oba o olbrzymim znaczeniu: wiemy to szczególnie dobrze my, ludzie XX wieku, którzy mamy za sobą ludobójstwo Ormian, systematyczne niszczenie prawosławnego Kościoła rosyjskiego, Shoah, eksterminację Romów, desaparecidos Ameryki Łacińskiej i miliony zmarłych w hołodomorze (śmierci głodowej) na Ukrainie na początku lat trzydziestych, który powoli wychodzi na jaw, masakrę w Kambodży i dziesiątki milionów zmarłych w wielkim skoku Mao. Do tego wszystkiego bardzo potrzebujemy instytucji krytycznych, badawczych i wiarygodnych, które badałyby i chroniły prawdę historyczną oraz prawdę dyskursu publicznego, a także instytucji edukacyjnych, które wychowałyby do poszanowania prawdy i jej uczciwego badania.

Mówiąc o prawie do prawdy i do jej poznania, raz jeszcze odnosimy się do najgłębszych korzeni naturalnego prawa moralnego, jakie obejmuje fundamentalne skłonności,

spośród których jedynie skłonność *do poznawania prawdy i nie bycia wprowadzonym w błąd nie ma wyjątków*¹⁷.

Obowiązek mówienia prawdy (niekłamania czy niewprowadzania w błąd lub manipulowania) i prawo do prawdy odgrywają dziś w demokracji i w każdym prawym ustroju politycznym rolę o wiele większą niż w czasach, gdy *arcana imperi* i idea ludu uległego, wobec którego można było kłamać „dla jego dobra”, miały wielu zwolenników w klasach rządzących. Duża część życia demokratycznego opiera się na opinii polityków, mediów, obywateli i każdy z nas, kiedy wyraża opinię czy kiedy głośuje, czyni to na podstawie poznania prawdy i fałszu, jakie mógł osiągnąć. Prowadzi to do zastanowienia się raz jeszcze nad stanowiskiem często wypowiedianym przez Kelsena, według którego demokracja wiąże się z relatywizmem, podczas gdy „absolutyzm” (jak niezbyt szczęśliwie mówił Kelsen) jest dla niego zabójczy. Fakty świadczą odwrotnie, gdyż funkcja-prawda jest zasadnicza dla życia demokratycznego, przynajmniej w tym, co dotyczy prawd empirycznych oraz antropologiczno-aksjologicznych.

6. Dobra wspólne

W siedemdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji należy unikać retorycznej dyskusji o prawach i czystego celebrowania tego wydarzenia, w którym narracja kryje rzeczywistość sytuacji. Na płaszczyźnie ideowej potrzebne są uroczyste deklaracje praw, ale nie mogą one pozostać ograniczone do *empireum kongresów*, które o nich mówią nie widząc, jak głęboko się je narusza. Przeciwnie, pilne jest uzupełnienie Deklaracji w odniesieniu do obowiązków prawie nieobecnych w 1948 roku, oraz podjęcie odpowiedzialności za przyszłość i przyszłe pokolenia, w odniesieniu do pokoju, zbrojeń jądrowych i ekologii¹⁸.

Prawa przyniosły pożytek części ludzkości, której pragnienia i roszczenia nadal wzrastają, podczas gdy nie jest pewne, czy sprzyjały tym, którzy byli w gorszej sytuacji. Nie są otwartymi wrogami praw, dziś nielicznymi, ci,



k którzy z pozycji siły i władzy posługują się mówieniem o prawach dla nich korzystnych, a którzy swoimi prawami i roszczeniami – ze względu na globalne sprzężenie – wyrządzają szkody nawet bardzo daleko od miejsc, w jakich żyją¹⁹. Żadna istota ludzka obdarzona zdrowym rozsądkiem i sumieniem nie może uważać, że osiągnie swoje prawa nie biorąc pod uwagę swojej przynależności do społeczeństwa i nie oceniając rezultatów żądań wobec niego. Kiedy pojedynczy ludzie i grupy żądają praw i je uzyskują, często dzieje się to ze szkodą dla praw innych, słabszych, którzy nie mają siły do zdobycia ich czy przynajmniej do obrony przed nowymi niesprawiedliwościami. Mamy na myśli tzw. „prawo do aborcji”, którego żąda się dziś jako powszechnego prawa kobiety, a które przekreśla prawo płodu do życia. Pomyślmy też o innych przyszłych pokoleniach, wobec których mamy obowiązki.

My nie myślimy już o przyszłości jako o „słońcu przyszłości” w obrębie ideologii postępu i ludzkiej możliwości doskonalenia; myślimy o niej z troską o siebie, o nasze dzieci, a także ogólnie w odniesieniu do przyszłych pokoleń. Pytanie wywołuje w nas nowe poczucie odpowiedzialności i obowiązku, które się bardzo osłabiło w czasach samych tylko praw i dostatniego, konsumpcyjnego społeczeństwa.

W czasach narastających dysproporcji i różnic powrót do refleksji nad obowiązkami stanowi postęp moralny. Obowiązek powinien wejść do prawa państwowego i międzynarodowego jako ograniczenie subiektywnych roszczeń i jako samodzielne źródło sprawiedliwości, które sankcjonuje obiektywizm słusznego prawa: prawo pozytywne, jakie potrafi włączyć temat obowiązku również tam, gdzie nie ma faktycznych i obecnych podmiotów, które mogłyby podejmować działania prawne, np. przyszłe pokolenia; i jakie potrafi czuć się odpowiedzialny za wspólne dobra.

Dobra wspólne oznaczają, że są wszystkich i do wszystkich muszą należeć, a zatem nie można ich prywatnie zawłaszczyć: powietrze, woda, morze są wszystkich, a ich prywatyzacja byłaby śmieszna. Są powszechnym dobrem

wspólnym, które jest czymś więcej, niż dobro publiczne jakiegoś państwa, a tym bardziej dobro prywatne: dobro prywatne należy tylko do pojedynczego człowieka, dobro publiczne jest nim w obrębie społeczności politycznej, a zatem należy do wielu. Dobro wspólne należy do wszystkich, bez różnicy.

Tłum. Krystyna Kozak

Przypisy:

¹ Prof. Vittorio Possenti, wykładowca filozofii moralnej oraz metafizyki na Uniwersytecie w Wenecji.

² A. Schiavello, *Ripensare l'età dei diritti*, Mucchi, Modena 2016, i G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, Einaudi, Torino 2017.

³ Pominę pojęcie *metafizyka*, wobec którego gromadzi się tak wiele uprzedzeń i znaczna dezinformacja, że nie można by zrobić ani kroku bez tysiąca uściśleń, co nie oznacza, że uważam metafizykę za bezużyteczną i niebezpieczną; przeciwnie, jest to najwyższe poznanie, jakie otworzyło się dla naszego rozumu, ale po nieszczytnej modzie na antymetafizykę i postmetafizykę trzeba dać czas późnomodernistom, postmodernistom i ultramodernistom, ażeby zdołali uwolnić się od intelektualnych kłapek na oczach, odziedziczonych po modernizmie.

⁴ Kolejno: *Filosofia morale*, t. I, Pogliani, Milano 1838, s. 68; *La filosofia morale. Esame storico-critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1999, s. 141; *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997. Według Maritain'a rewolucja kantowska w moralności prowadzi ostatecznie do etyki *akosmiczno-idealistycznej*.

⁵ Na ten temat patrz *La persona umana come essere per la vita*, dz. zb., *Al cuore della vita, la dignità*, Marietti, Milano 2015, s. 31-46.

⁶ Por. V. Possenti "Specismo, antispecismo e questione della persona" w przygotowaniu do publikacji w *Doctor Communis*, oraz tenże, *Il Nuovo Principio Persona*, Armando, Roma 2013.

⁷ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, s. 7.

⁸ Istnieje głęboka różnica między uzasadnianiem a tłumaczeniem, co wymaga szczególnej uwagi ze względu na charakter epoki. Należy praktykować swoisty post leksykalny i pojęciowy w stosunku do niemalej części języka filozoficznego obecnych czasów, który używał i nadużywał pojęć „uzasadnienia” i „uzasadnienia na nowo”, zwłaszcza wychodząc od Kanta (*Uzasadnienie metafizyki moralności*). Jako *realista filozoficzny* uważam, że rozum człowieka z istoty nie uzasadnia niczego, ani na polu spekulatywnym, ani na polu



praktycznym, ale uznaje. Patrz na ten temat moje *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria 2007. Choć rozróżnienie wydaje się subtelne, czym innym jest *produkowanie uzasadnień* praw, a czym innym *poszukiwanie ich wytłumaczenia czy uzasadnienia*, gdzie to ostatnie – jakie by nie było – uważa się za obecne w rzeczywistości.

⁹ Prawo to wyraża się w *fundamentalnych inklinacjach życiowych*, jest znane jako *inklinacja i wrodzoność*, uczy się go na bardzo trudnej drodze, wcale nie przez argumentację teoretyczną. Akwinata pisze: „wszystko, wobec czego człowiek ma skłonności naturalne, rozum pojmuję jako dobre, a więc do czynienia, a przeciwne pojmuję jako złe i do unikania” (STh I, q. 2). Inklinacja jest otwarta; należy nią później pokierować i utwierdzić ją. Istnieją inklinacje dobre same z siebie i inne ambiwalentne: do pierwszych zalicza się inklinację do poznawania i wynikające z niej pragnienie poznawania, skoro poznanie jest pierwotnym dobrem człowieka, jakie podmiot stara się osiągnąć niejako „instynktownie”. Tutaj cel poprzedza obowiązek, choć w późniejszym czasie może pojawić się zadanie uczenia się, aby odpowiednio osiągnąć cel oraz przynależne do niego dobro. A co powiedzieć o relacji społecznej i poszanowaniu drugiego człowieka? Podmiot jako istota społeczna odczuwa potrzebę drugiego człowieka, ale może to się ujawniać jako przemoc i panowanie nad drugim: inklinacja do życia społecznego sama szczegółowo nie wystarczy, jeżeli nie reguluje jej obowiązek poszanowania drugiego człowieka. W tym przypadku obowiązek uważa się za immanentny i regulujący od samego początku inklinacji do więzi społecznej. Poznanie implikacji prawa moralnego wpisanego w istotę ludzką jest stopniowe i niemające końca, dlatego – w przeciwieństwie do prawie totalitarnej opinii, która uważa je za coś martwego i bezużytecznego, pozostałość z czasów barbarzyńskich i dogmatycznych – jest ono z natury wyposażone w siłę dynamiczną i zdolność „burzenia” status quo.

¹⁰ Na temat naprawę kluczowy społeczeństw liberalnych, sposobu pojmowania przez nie wolności i kultury, jaka je ożywia, patrz *Le società liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991.

¹¹ *Spekulatywne* rezultaty długich poszukiwań nowożytnych w kwestii wolności wydają mi się w wielu przypadkach niepewne, zwłaszcza w relacji niestworzonej wolności Bożej do stworzonej wolności człowieka oraz w sposobach, w jakich rozpatruje się Bożą wolność. Na ten temat patrz rozdział *Dio e il male* w *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria 2004.

¹² Inne fundamentalne formy wolności obejmują wolność końcową doświadczenia *mistycznego*; tajemniczy i jak najbardziej realny związek *wolności stworzonej i wolności niestworzonej*, z którego w każdej chwili powstaje historia człowieka; *aspiracje transnaturalne* dynamiki wolności człowieka; wolność intelektualna w tym znaczeniu, że rozum szuka swego celu i swego spokoju w prawdzie.

¹³ Na ten temat patrz *Nichilismo e Metafisica*, dz. cyt. rozdz. X.

¹⁴ Na ten temat patrz również *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013, i artykuł „Ambiguità della tecnica”, „La Società”, n. 4, lipiec-sierpień 2017, s. 197-113.

¹⁵ Odsyłam do *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001; *L'uomo postmoderno. Tecnica religione politica*, Marietti, Milano 2009; *Le ragioni della laicità*, cyt.

¹⁶ Na ten temat patrz książkę G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, Einaudi, Torino 2017, z której czerpię inspiracje.

¹⁷ Na temat skłonności złożonych w nas przez prawo moralne naturalne odsyłam do książki *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria 2012.

¹⁸ Według H. Jonasa adekwatny imperatyw tak by brzmiał: „Działaj w taki sposób, aby konsekwencje twojego działania były kompatybilne z trwaniem autentycznego życia ludzkiego na ziemi”, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino s. 16. W kwestii obowiązków i odpowiedzialności podjęto pewne kroki, które oczekują na kontynuację. Patrz zwłaszcza *Deklaracja UNESCO o odpowiedzialności obecnych pokoleń wobec przyszłych pokoleń* (UNESCO, listopad 1997) i *Dichiarazione universale delle responsabilità dell'uomo*, red. H. Kung i Helmut Schmitt. Znaczenie ma też pięć artykułów „Carta dei diritti delle generazioni future” Jacques-Yves Cousteau, przedstawiona w UNESCO i przyjęta w 1991 roku.

¹⁹ Czy jesteśmy o tym przekonani? Nie tylko obecny prezydent Stanów Zjednoczonych wydaje się zdecydowanie temu zaprzeczać, ale czynili to też jego znakomici poprzednicy. G. Bush senior mówił, że *American way of life* – z poziomem konsumpcji, marnotrawstwa i zanieczyszczenia, jakie jej towarzyszą – nie podlegała negocjacom (Rio de Janeiro, 1992). Mówienie w absolutny sposób o prawie do własnego stylu życia zakłada nieodpowiedzialność wobec zużywania bogactw i swego rodzaju narzucanie swojej woli.