



Etnobójcza ideologia Zachodu

Prawa człowieka i prawa narodów

Alain de Benoist

Teoria praw człowieka przedstawia się sama jako słuszna zawsze i wszędzie, tzn. jako teoria uniwersalna. Uniwersalność, rozumiana jako nierozłącznie związana z każdą jednostką traktowaną jako podmiot, reprezentuje w niej miarę, którą można stosować do całej rzeczywistości empirycznej. W takim ujęciu stwierdzenie, że prawa człowieka są „powszechne” jest jedynie innym sposobem wyrażenia tego, że są one absolutnie prawdziwe. Równocześnie wiadomo, że ideologia praw człowieka jest wytworem myśli oświeceniowej, że sama idea praw człowieka mieści się w specyficznym horyzoncie zachodniej nowoczesności. Narzuca się więc pytanie o to, czy ściśle ograniczone źródło tej ideologii nie zaprzecza roszczeniom do powszechności. Każda deklaracja praw jest umiejscowiona w czasie, zatem czy nie wynika z tego pewne napięcie, czy wręcz sprzeczność, między przypadkowością historyczną, która miała wpływ na opracowanie praw a wymogiem powszechności, który teoria akcentuje?

Porównując teorię praw człowieka z wszelkimi formami kultury zbiorowości ludzkich, oczywiście staje się, że jest ona w większym stopniu wyjątkiem niż regułą, a nawet stanowi wyjątek w obrębie samej kultury europejskiej, ponieważ pojawiła się w ściśle określonym, stosunkowo późnym momencie jej dziejów. Jeśli prawa istnieją od zawsze, zakodowane w naturze ludzkiej, to dlaczego tylko niewielka część ludzkości je dostrzega, a samo ich wyartykułowanie zajęło tyle czasu? Jak wyjaśnić to, że uniwersalny charakter praw jest oczywisty tylko w obrębie jednego społeczeństwa? I jak wyobrazić sobie, że tylko to społeczeństwo ma możliwość głoszenia uniwersalności

praw, bez równoczesnego uznania jego wyższości wobec tych społeczeństw, które praw nie rozpoznały?

Samo pojęcie uniwersalności stanowi problem. Kiedy mówi się o uniwersalności praw, jaki rodzaj uniwersalności ma się na myśli? Powszechność porządku geograficznego, filozoficznego czy moralnego? Powszechność praw zderza się również z pytaniem zadany przez Raimundo Panikara: „Czy sensowne jest pytanie o spełnienie warunków powszechności, jeżeli samo zagadnienie powszechności dalekie jest od bycia zagadnieniem powszechnym?”.

Twierdzenie, że wszyscy ludzie są podmiotami tych samych praw różni się od twierdzenia, iż wszystkie prawa powinny być wszędzie rozpoznane w kształcie, jaki przyznaje im ideologia praw człowieka. W istocie narzuca się pytanie, kto może być władnym, aby narzucić taki punkt widzenia, jaka jest natura takiego autorytetu, co stoi na straży uzasadnienia jego dyskursu? Inaczej: kto decyduje o tym, że ma on taki a nie inny kształt?

Wszelki uniwersalizm zmierza w kierunku zacierania różnic. W swym głównym aspekcie, teoria praw człowieka wydaje się być w niewielkim stopniu skłonna do uznania różnorodności kulturowej i to z dwóch przyczyn: po pierwsze, z powodu zasadniczego indywidualizmu i wysoko abstrakcyjnego charakteru podmiotu, któremu przyznaje prawa; po drugie, z powodu swych silnych związków z kulturą zachodnią. Idealną ilustracją tego zjawiska było deklarowanie przez ideologów rewolucji francuskiej chęci „odebrania wszystkiego Żydom jako narodowi, a przyznania im wszystkiego jako jednostkom” (Clermont-Tonnerre), czyli połączenia emancypacji żydowskich jednostek z rozpadem więzi wspólnotowych kultury żydowskiej. Od tego momentu dyskusja wokół praw człowieka nie przestawała zestawiać ich z różnorodnością ludzkich zbiorowości, wyrażającą się w wielości systemów politycznych, tradycji religijnych i wartości kulturowych. Czy koncepcja ta ma je zanegować, a może inkorporować we własny krwioobieg, ryzykując negację samej siebie? Czy jest do pogodzenia z różnorodnością, czy raczej powinna prowadzić do jej zaniku?

Powyższe pytania stanowiły sedno wielu znaczących rozważań² i prowadzą koniec końców do prostej alternatywy: albo pojęcia tworzące ideologię praw człowieka są, wbrew swym zachodnim korzeniom, pojęciami naprawdę uniwersalnymi, albo zaprzecza się ich uniwersalności. Zaprzeczenie niszczy cały ten system, ponieważ jeśli pojęcie praw człowieka jest czysto zachodnie, jego dominacja w skali światowej świadczy z całą pewnością o inwazji z zewnątrz, o ukrytym procesie nawracania i dominacji, co oznacza kontynuację kolonializmu.

Pierwsza trudność pojawia się już na poziomie terminologii. Aż do wieków średnich nie można znaleźć w żadnym języku europejskim – podobnie zresztą jak w arabskim, hebrajskim, chińskim i japońskim – terminu opisującego prawo jako indywidualną cechę podmiotu, odrębną od sensu czysto prawniczego. Oznacza to, że względnie długo nie istniało żadne słowo określające prawa przysługujące jednostkom na mocy ich samego człowieczeństwa. Ten fakt, jak ocenia Alasdair MacIntyre, podważa realność i sens tychże praw.³

fot. Bartosz Malinowski



Samo pojęcie prawa nie zawiera w sobie niczego uniwersalnego. W języku hinduskim istnieją podobne wyrażenia, takie jak *yukt* i *ucita* (właściwy), *nyayata* (sprawiedliwy), *dharm*a (zobowiązanie). W chińskim prawo tłumaczy się przez zestawienie dwóch słów, *chuan* i *li*, oznaczające władzę i interes. W arabskim słowo *haqq*, prawo, oznacza przede wszystkim prawdę.⁴

Teoria praw człowieka dąży do uznania istnienia uniwersalnej natury ludzkiej, niezależnej od miejsca i czasu, która byłaby rozpoznawalna za pomocą rozumu. Twierdzeniu temu nadaje ona szczególną interpretację, implikującą potrójne rozdzielanie: między człowiekiem i innymi żyjącymi istotami (człowiek jest jedynym podmiotem

praw naturalnych), między człowiekiem a społeczeństwem (osoba ludzka jest w istocie indywidualna, otoczenie społeczne nie wystarcza do określenia jej natury), a także między człowiekiem a całym kosmosem (natura ludzka nie zawdzięcza nic ogólnemu porządkowi rzeczy). Powyższe potrójne oddzielenie nie istnieje w przeważającej części kultur niezachodnich, w tym także w takich, które uznają istnienie odrębnej natury ludzkiej.

Szczególnych problemów nastręcza indywidualizm. W większości kultur, w tym także – o czym należy przypomnieć – u źródeł kultury europejskiej, jednostka sama w sobie zwyczajnie nie istnieje. Nigdy nie była postrzegana jako monada, odłączona od tego, co wiąże ją nie tylko z bliskimi, ale także z całą wspólnotą żywych i w ogóle z wszechświatem. Pojęcia porządku, sprawiedliwości i harmonii nie wywodzą się z niej, ani nie pochodzą z przekonania o szczególnej pozycji człowieka w świecie, ale z myślenia w kategoriach zbiorowości, tradycji, więzów społecznych lub całego porządku kulturowego. Mówienie o wolności jednostki samej w sobie nie ma więc najmniejszego sensu w kulturach holistycznych, które odmawiają postrzegania jednostki ludzkiej jako samowystarczalnego atomu. W kulturach tych pojęcie praw podmiotowych nie istnieje, a wszechobecne są pojęcia zobowiązań dwustronnych i wzajemności. Jednostka nie musi dochodzić swoich praw, ale musi zapracować na to, by stworzyć w świecie – i przede wszystkim w społeczeństwie, do którego przynależy – warunki najbardziej sprzyjające spełnieniu się jej natury i wspaniałości jej bytu.

Brak powszechnej zgody w kwestii teorii praw

Myśl azjatycka operuje przede wszystkim językiem powinności. Podstawową zasadą moralną kultury chińskiej są powinności względem innych, jako że „świat obowiązków logicznie poprzedza rzeczywistość uprawnień”.⁵ W tradycji konfucjańskiej, która ceni harmonię wewnątrz zbiorowości i harmonię z naturą, prawa jednostki nie mogą stać wyżej od praw wspólnoty, do której ona przynależy. Ludzi łączą wzajemne powinności i dwustronne zobowiązania. Ponadto zakres obowiązków przewyższa rozmiarem zakres uprawnień. Każdemu uprawnieniu odpowiada teoretycznie obowiązek, jednak nie każdemu zobowiązaniu przysługuje uprawnienie: możemy mieć obowiązki względem pewnych ludzi, a jednocześnie nie móc od nich niczego oczekiwać. Powyższa jednostronność odnosi się również do natury i zwierząt, które nie mają wobec nas żadnych zobowiązań.⁶

W Indiach hinduizm traktuje wszechświat jako przestrzeń, w której bytu przechodzą wielorakie cykle egzystencji. W taoizmie, tao świata uważane jest za uniwersalną przesłankę rządzącą ruchem bytów i rzeczy. W czarnej Afryce więź społeczna łączy zarówno żywych, jak i umarłych. Na Bliskim Wschodzie, pojęcia szacunku i honoru określają zobowiązania wewnątrz wielkiej rodziny i klanu.⁷ Wszystkie powyższe przykłady w niewielkim stopniu dają się pogodzić z teorią praw człowieka. Prawa człowieka przynależą do wartości zachodnich, które wbrew naśladowczym dyskursom⁸ w żaden sposób nie są podzielane przez resztę społeczności światowej.

Zaakcentowanie prymatu interesu grupowego nad jednostkowym nie oznacza, iż jednostka zostaje „zamknięta”



w grupie, lecz raczej, że realizuje swą „jednostkowość” tylko poprzez pewien „związek społeczny”, który stanowi podstawę jej bytu. Nie wyklucza to bynajmniej istniejącej wszędzie naturalnej potrzeby ucieczki od despotyzmu, przymusu i złego traktowania. Między jednostką a grupą mogą występować napięcia. I jest to zjawisko powszechne. Powszechna jednak nie jest wiara w to, że najlepszym sposobem ochrony indywidualnej wolności jest przyjęcie abstrakcyjnego założenia, iż człowiek jest jednostką pozbawioną wszelkich konkretnych cech, odseparowaną od wszystkich naturalnych i kulturowych identyfikacji. We wszystkich kulturach występują konflikty, jednak w większości z nich przeważa wizja świata, która nie ma charakteru konfliktowego (jednostka przeciwko grupie), lecz wizja „kosmiczna”, podporządkowana naturalnej harmonii rzeczy. Każda jednostka ma do odegrania swą rolę w całości, w której została umieszczona, a zadaniem władzy politycznej jest jak najlepsze zadbanie o warunki współistnienia i o harmonię, rękomię wieczności. Tak, jak władza jest powszechna, a formy jej sprawowania takimi nie są, tak pragnienie wolności jest powszechne, podczas gdy sposoby jej zapewnienia mogą się znacząco różnić.

Problem pogłębia się, gdy praktyki społeczne lub kulturowe, podważane w imię praw człowieka, nie są praktykami narzuconymi, lecz zwyczajowymi, opierającymi się na masowej przychylności w obrębie danych zbiorowości (co nie oznacza, że nie są nigdy przez nie krytykowane). Jak doktryna, której podstawą są samostanowienie i indywidualizm jednostek, może się temu sprzeciwiać? Jeżeli ludzie mają tyle wolności, ile zapragną, i tak długo, jak korzystanie z ich wolności nie narusza wolności innych, to dlaczego społeczności, których pewne zwyczaje wydają się nam szokujące albo godne potępienia, nie mogłyby bez przeszkód kultywować swego stylu życia dopóki nie zaczną próbować narzucić go innym?

Różnorodność kulturowa nie może się obejść bez poszanowania Odmienności

Przykładem klasycznym jest zwyczaj obrzezania kobiet, praktykowany do dziś w wielu krajach czarnej Afryki (a także w niektórych muzułmańskich). Jest to oczywiście zwyczaj bardzo szkodliwy, ale trudno go wyrwać z całego kontekstu kulturowego i społecznego, w którym – odmiennie niż przez nas – postrzegany jest jako moralnie dobry i społecznie niezbędny: kobieta nieobrzezana nie wyjdzie za mąż i nie urodzi dzieci, dlatego też kobiety obrzezane są pierwszymi, które chcą obrzezać swe córki. Można by się zastanawiać, w imię czego zakazywać zwyczaju, który nikomu nie został narzucony? Jedyną racjonalną odpowiedź jest następująca: można samych zainteresowanych pobudzić do zastanowienia się nad swą uległością – chodzi przede wszystkim o poparcie krytyki tego zwyczaju przez członków zbiorowości, w której on funkcjonuje. Muszą pojąć to przede wszystkim ludzie, których problem dotyczy.⁹

Jeśli chodzi o zwyczaj kamienowania kobiet za cudzołóstwo w krajach muzułmańskich, narzuca się pytanie o to, co dokładnie jest przedmiotem jego potępienia przez obrońców praw człowieka: sposób egzekucji (ukamienowanie), kara śmierci za cudzołóstwo (tj. karalność tego czynu), kara śmierci sama w sobie? Pierwszy powód sprzeciwu wydaje się mieć przede wszystkim charakter emocjonalny.¹⁰ Drugi

jest dyskusyjny (w imię czego można zabronić członkom określonej kultury uznać, że cudzołóstwo jest błędem, który zasługuje na sankcję i oceniać według własnych kryteriów surowość tej sankcji?). Trzeci czyni ze wszystkich krajów utrzymujących karę śmierci, poczynając od Stanów Zjednoczonych, gwałcicieli praw człowieka.

„Zamiar przyznania uniwersalnej wartości tak sformułowanym prawom człowieka – pisze Raimundo Panikkar – oznacza dążenie do tego, by większość narodów świata uczestniczyła, praktycznie w ten sam sposób co narody zachodnie, w procesie przejścia od *Gemeinschaft* [wspólnoty] bardziej lub mniej mitycznej /.../ do »nowoczesności« zorganizowanej w sposób »racjonalny« i »kontraktowy«, takiej jaką zna uprzemysłowiony świat zachodni. To postulat wątpliwy”.¹¹ Tym bardziej, że „ogłoszenie koncepcji praw człowieka /.../ mogłoby okazać się koniem trojańskim wprowadzonym potajemnie do serca innych cywilizacji w celu wymuszenia akceptacji takich sposobów życia, myślenia i odczuwania, dla których prawa człowieka tworzą rozwiązanie narzucane w przypadku konfliktu”.¹²

**Rzecznicy ideologii praw są
zwolennikami „pluralizmu”.
Ale w jaki sposób godzą oni
prawa człowieka z wielością systemów
kulturowych i wierzeń religijnych?
Jeśli szacunkowi dla praw indywidualnych
towarzyszy brak szacunku dla kultur
czy narodów, to czy należy rozumieć,
że wszyscy ludzie są równi, ale kultury
wytworzone przez równych
nie są już równe?**

Akceptacja różnorodności kulturowej wymaga pełnego poszanowania Odmienności. Ale jak uznać odmienność jakiejś kultury, jeżeli jej wartości i zwyczaje są niezgodne z tymi, które chce się jej wpoić? Rzecznicy ideologii praw są zwolennikami „pluralizmu”. Ale w jaki sposób godzą oni prawa człowieka z wielością systemów kulturowych i wierzeń religijnych? Jeśli szacunkowi dla praw indywidualnych towarzyszy brak szacunku dla kultur czy narodów, to czy należy rozumieć, że wszyscy ludzie są równi, ale kultury wytworzone przez równych nie są już równe?

Narzucenie praw człowieka z całą pewnością nosi znamiona akulturacji, a wprowadzenie jej w życie stwarza ryzyko rozpadu tożsamości wspólnotowych, które mają swój udział w tworzeniu tożsamości indywidualnych. Klasyczna idea, według której prawa człowieka chronią jednostki przed zakusami zbiorowości, do których one przynależą i tworzą schronienie przed praktykami, regulacjami lub zwyczajami charakterystycznymi dla tych grup, wydaje się przez to wątpliwa. Czy ci, którzy donoszą o łamaniu praw człowieka, zawsze mierzą dokładnie do jakiego stopnia praktyka, którą krytykują, stoi u podstaw kultury, w obrębie której można ją zaobserwować? Czy ci, którzy uskarżają się na łamanie ich praw, są gotowi, ze swej strony, zapłacić za przestrzeganie tych praw cenę zniszczenia

swojej kultury? Czy nie woleliby raczej, aby ich prawa były przestrzegane w ramach tej kultury, której dana jednostka stanowi część?

„Jednostki – pisze Paul Piconne – mogą być chronione [przez prawa człowieka] tylko wtedy, gdy istota tych praw została wcielona w szczególny system prawny wspólnoty i jeśli wszyscy w to wierzą”.¹³ Jest to słuszna uwaga. Na prawa człowieka można powoływać się tylko w kulturach i krajach, które już dokonały ich interioryzacji – to znaczy tam, gdzie teoretycznie nie byłoby potrzeby powoływania się na nie. Ale jeśli ideologia praw człowieka może być skuteczna tylko tam, gdzie zasady, które stoją u ich podstaw, zostały już przyswojone, rozpad kultur, wywołany brutalnym narzuceniem tej ideologii z zewnątrz, jest sprzeczny z założonym celem. „Paradoks praw człowieka – dodaje Piconne – polega na tym, że ich rozprzestrzenienie powoduje erozję i zniszczenie tych uwarunkowań (tradycji lub zwyczajów), bez których ich zastosowanie staje się niemożliwe”.¹⁴

Problemowi „praw narodów” poświęcono wiele wysiłku, aby pogodzić go z ideologią praw człowieka i z różnorodnością kulturową. Ta nowa kategoria praw została teoretycznie opracowana tuż po II wojnie światowej, w kontekście żądań narodowych, które doprowadziły do dekolonizacji, ale także pod wpływem prac etnologów, takich jak Claude Lévi-Strauss, który w reakcji na stanowisko obrońców ewolucjonizmu społecznego (Lewis Morgan) głosił tezy o szkodach poczynionych przez akulturację i kładł nacisk na specyfikę kulturową oraz na znaczenie przyznania mniejszościom etnicznym specjalnych praw. Niedawny renesans postaw tożsamościowych wszelkiego rodzaju, jako reakcja kompensująca zanik identyfikacji narodowej i rosnącego skostnienia państw-narodów, wprowadził ten temat ponownie do głównego nurtu dyskusji. Dla Lelio Basso, gorącego obrońcy praw narodów, prawdziwymi „podmiotami historii są narody, które są również podmiotami prawa”.¹⁵

Powszechna deklaracja praw narodów została przyjęta w Algierze 4 lipca 1976 r., w dwusetną rocznicę amerykańskiej Deklaracji Praw. Stwierdza ona, że „każdy naród ma prawo do poszanowania swej tożsamości narodowej i kulturowej” (art. 2), że każdy naród „określa dowolnie swój kształt polityczny” (art. 5), że posiada on „wylądne prawo do swoich bogactw i źródeł naturalnych” (art. 8), że ma „prawo wyboru systemu ekonomicznego i społecznego według własnego uznania” (art. 11), „prawo mówienia we własnym języku, prawo ochrony i rozwoju własnej kultury” (art. 13), jak również „prawo sprzeciwu wobec narzucenia obcej kultury”.¹⁶

Chociaż powyższe prawa dla większości są martwą literą, to samo ich wyliczenie wystarczy, aby pokazać do jakiego stopnia problematyczna jest ich harmonizacja z klasyczną teorią praw człowieka. Prawo do zachowania tożsamości wspólnotowej, na przykład, może być sprzeczne z niektórymi prawami jednostkowymi. Prawo do bezpieczeństwa zbiorowego także może pociągać za sobą surowe ograniczenia swobód indywidualnych. W sposób bardziej ogólny, pisze Robert Rouland, „pewnym jest, że pojęcie praw człowieka, w rezultacie stwarza przeszkodę dla uznania zbiorowych praw grup etnicznych”.¹⁷ Jeśli chodzi o prawo narodów do samostanowienia, które było podstawą

dekolonizacji, zaprzecza ono prawo ingerencji w politykę jakiegoś kraju w imię humanitaryzmu.¹⁸

Optymiści uważają, że prawa indywidualne i prawa wspólnotowe współgrają samoistnie, ponieważ się dopełniają. Istnieją natomiast spore różnice w kwestii hierarchii między pierwszymi a drugimi rodzajami praw. Edmond Joue zapewnia, że „nie jest możliwe, by prawa człowieka i prawa narodów mogły sobie przeczyć”.¹⁹ Inni, bardziej liczni uznają istnienie pewnych sprzeczności między tymi dwoma rodzajami praw, ale wyciągają z tej konstatacji przeciwstawne wnioski. „Wielu myśli, że pojęcie praw narodów było tylko abstrakcją przeznaczoną na usprawiedliwienie zastąpienia jednego ucisku innym i liczyły się tylko prawa jednostek – zauważa Léo Matarasso. – Inni wręcz przeciwnie – uważają, że prawa człowieka przywoływane są tylko jako alibi ideologiczne dla usprawiedliwienia poczynań godzących w prawa narodów”.²⁰



foto Bartosz Malinowski

Czy Zachód „wyprzedza” inne kultury?

Rozbieżność opinii dotyczy nie tylko „powszechnego”, ale również zachodniego charakteru praw człowieka. Wzorem Alaina Renaut twierdzącego, że „odwołanie się do wartości uniwersalnych w niczym nie implikuje pogardy wobec szczegółu”²¹, większość zwolenników ideologii praw człowieka nadal zdecydowanie popiera tezę o ich uniwersalności. „Prawa człowieka – stwierdza John Rawls – nie są następstwem jakiejś szczególnej filozofii ani jednym ze sposobów widzenia świata. Nie są związane jedynie z zachodnią tradycją kulturową, nawet jeśli w obrębie tej kultury zostały sformułowane po raz pierwszy. Wyphywają po prostu z definicji sprawiedliwości”²². Wynika z tego, że istnieje tylko jedna definicja sprawiedliwości. „Chociaż prawdą jest, że wartości Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka wywodzą się z tradycji oświeceniowej – dodaje William Schutz – to teoretycznie za-



akceptowały je wszystkie kraje na świecie²³. Dlaczego więc tak często trzeba uciekać się do użycia siły, by je narzucić?

Przyjęcie powyższej perspektywy oznaczałoby, że Zachód raczej przypadkowo doszedł, wcześniej niż inni, do etapu, na którym stało się możliwe wyraźne sformułowanie dążeń obecnych wszędzie, choć jeszcze nie wszędzie odkrytych czy uzmysłowionych. Pierwszeństwo historyczne nie nadaje mu szczególnej wyższości moralnej. Ludzie Zachodu są pionierami, podczas gdy inne kultury pozostają w tyle. To klasyczny schemat ideologii postępu.

Istotnie, w dyskusji wokół uniwersalności praw człowieka przywoływane są często „ekumeniczne” dialogi, starające się daremnie udowodnić, że wszelkie wierzenia religijne stanowią, choć pod różnymi postaciami, emanację wspólnej „prawdy”. Rozumowanie mające na celu udowodnienie powszechności praw człowieka jest niemal takie samo w każdym przypadku. Polega mianowicie na stwierdzeniu, że wszędzie na świecie istnieje pragnienie dobrobytu i wolności, z czego wyprowadzony jest argument uprawomocniający dyskurs praw, którego zadaniem jest sprostanie tym pragnieniom.²⁴ Otóż taki wniosek jest zupełnie mylny. Nikt nigdy nie zaprzeczył, że wszyscy ludzie mogą mieć nie tylko wspólne dążenia, ale mogą także dojść do porozumienia w sprawie określenia przynajmniej w pewnym zakresie tego, co jest dobre, a co złe. Wszędzie na świecie ludzie przedkładają zdrowie nad chorobę, wolność nad przymus, nienawidzą przemocy, tortur, arbitralnego uwięzienia, ludobójstwa itp. Ale ta zgoda wobec pewnych zjawisk w żadnym wypadku nie uprawomocnia dyskursu praw człowieka ani tym bardziej nie wpływa na jego powszechność. Inaczej mówiąc, to nie powszechność pragnienia ucieczki przed przymusem należy wykazać, ale powszechność języka, którego użycie pozwala na sprostanie temu pragnieniu. Nie wolno mylić tych dwóch twierdzeń. A dowodu na to drugie na razie nie dostarczono.

Oprócz tego sposób, w jaki różne wartości łączą się ze sobą, rzadko jest dla większości kultur transcendentny. Dzieje się tak z prostego powodu: każda z tych wartości ma inne zabarwienie w obrębie poszczególnych kultur. Jak wielokrotnie podkreślał Charles Taylor, stwierdzić, że jakaś wartość jest dobra, oznacza, że kultura, która ceni daną wartość zasługuje na to, by być postrzeganą jako dobra. Jeśli chodzi o rozumność, która aksjologicznie jest daleka od neutralności, każda próba przyłączenia jej do jakiegokolwiek wartości, nawet zadekretowanej jako uniwersalna, łączy ją bezlitośnie ze szczególną kulturą, w której wartość ta jest honorowana.

Zachodnia „konstrukcja ograniczonego zastosowania”

Na pytanie, czy pojęcie praw człowieka ma charakter uniwersalny, Raimundo Panikkar jasno odpowiada: „Nie. Z trzech przyczyn: 1. Żadne pojęcie nie jest uniwersalne samo w sobie. Każde pojęcie jest prawomocne przede wszystkim tam, gdzie zostało stworzone. Jeśli chcemy rozszerzyć jego prawomocność poza jego pierwotny kontekst, będziemy musieli uzasadnić tę ekstrapolację /.../. Oprócz tego każde pojęcie dąży do jednoznaczności. Akceptacja możliwości pojęć uniwersalnych pociągałaby za sobą ściśle racjonalistyczne ujęcie prawdy. Ale nawet jeśli stanowisko to odpowiadałoby prawdzie teoretycznej, z powodu wielości istniejących poziomów dyskursu w obrębie rodzaju ludzkiego nie mogłoby z tego wynikać istnienie pojęć uniwersalnych /.../. 2. W obrębie samej kultury zachod-

niej, postulaty, które stoją u podstaw naszej problematyki, nie są powszechnie uznane; 3. Z transkulturowego punktu widzenia problem jawi się jako wyłącznie zachodni, to znaczy, że zagadnienie stanowi przyczynę samego siebie. Większość wymienionych tutaj postulatów i przypuszczeń jest po prostu obca dla innych kultur”.²⁵

To jest powód, dla którego niektórzy autorzy zgodzili się na przyznanie, że prawa człowieka są „zachodnią konstrukcją o ograniczonej stosowalności²⁶”, trudną do wcielenia w kulturach, którym obca jest tradycja liberalnego indywidualizmu. Przyznał to nawet Raymond Aron: „Każda Deklaracja praw jawi się ostatecznie jako idealistyczne wyrażenie porządku politycznego lub społecznego, jaki pewna klasa lub cywilizacja stara się wcielić w życie /.../. Tak samo tłumaczy się dwuznaczność Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku. Zapożycza ona z cywilizacji zachodniej samą praktykę deklaracji praw, podczas gdy inne cywilizacje ignorują nie tyle same normy zbiorowe lub prawa indywidualne, ale ich teoretyczne wyrażenie dążące do uniwersalności²⁷”.

W epoce, w której różnorodność kulturowa i etniczna są ostatnimi kwestiami, jakie stanowiłyby istotny problem z punktu widzenia dominującej w skali globu ideologii ekonomiczno-merkantylnej, ideologia praw człowieka nawiązuje w sposób zawoalowany do dawnego dyskursu dominacji i inwazji kulturowej. Towarzysząc ekspansji rynku na cały świat, dostarcza użytecznej dlań humanitarnej etykiety.

Krytyka uniwersalizmu praw człowieka w imię pluralizmu kulturowego nie jest niczym nowym. Herder i Savigny w Niemczech czy Henry Maine w Anglii wykazali, że dziedzina prawa byłaby niezrozumiała bez brania pod uwagę różnych kultur. Podobną krytykę odnajduje się u Hanny Arendt, kiedy pisze o tym, że „paradoks abstrakcyjnych praw traktowanych w oderwaniu od kontekstu polega na tym, że grożą one pozbawieniem tożsamości właśnie tych, którzy są ofiarami wykorzystania, jakie powodują współczesne konflikty”.

Na tej samej podstawie Alasdair MacIntyre formułuje trzy zarzuty wobec ideologii praw człowieka. Pierwszy dotyczy przyjmowanego przez tę ideologię pojęcia prawa, które nie jest wszędzie rozpoznawalne, co oznacza, że nie jest konieczne dla życia społecznego. Drugi związany jest z tym, że chociaż sam dyskurs praw zamierza sankcjonować prawa wywodzące się z ponadczasowej natury ludzkiej, to sam jest ściśle ograniczony do określonego okresu historycznego, co sprawia, że jego uniwersalność jest mało wiarygodna. Trzeci zarzut jest natomiast związany z tym, że każda próba uprawomocnienia wiary w takie prawa kończyła się porażką. Podkreślając, że można mieć prawa i korzystać z nich tylko w ściśle określonym typie społeczeństwa, posiadającym pewne ustalone reguły, MacIntyre pisze: „Takie zbiory zasad funkcjo-

nują tylko w pewnych okresach historycznych oraz w określonych warunkach społecznych. Nie są one wcale powszechnymi cechami ludzkiego istnienia²⁸. Podsumowuje owe rozważania twierdzeniem, że na tej zasadzie całość, niczym opowieści o czarownicach i jednorożcach, ma jedynie walor fikcji.²⁹

Teoria praw człowieka, jako uznająca się za prawdę powszechną, jest jednak pod pewnymi względami reakcją przeciwko relatywizmowi. Istnieje w tym pewien paradoks, ponieważ teoria ta wychodzi z tego samego doktrynalnego liberalizmu, który historycznie uzasadniał relatywizm, podkreślając prawo każdej jednostki do realizacji niezależnie wybranych przez nią celów. (Ta sprzeczność jest widoczna wyjątkowo wyraźnie u tych, którzy chwalą „wielokulturowość” wychodząc z pozycji ściśle relatywistycznej, podczas gdy w tym samym czasie oznajmniają, że taka czy inna tradycja kulturowa podważa prawa człowieka). Ideologia praw człowieka, nawet jeśli unika relatywizmu, ponosi ryzyko popadnięcia w etnocentryzm. Zauważył to Hubert Védrine, były minister spraw zagranicznych Francji, mówiąc, że wulgata praw człowieka powraca do konstatacji, iż „wartości zachodnie są w całości, bez dyskusji i bez względu na niuanse, wartościami uniwersalnymi i niezmiennymi, a wszelkie wątpliwości, wszelki relatywizm w tej kwestii to świętokradztwo”.³⁰

„Twierdzenie, że bez wcielenia w życie ideologii praw człowieka, życie byłoby chaotyczne i pozbawione sensu – pisze Raimundo Panikkar – ma taki sam wydźwięk, jak utrzymywanie, że bez wiary w jedynego Boga, pojmowanego zgodnie z tradycją abrahamiczną, życie ludzkie pogrążyłoby się w całkowitej anarchii. Wystarczyłby kolejny mały krok w tym kierunku, by uznać, że należy traktować przekonania np. ateistów, buddystów i animistów, jako przejaw aberracji. Brzmi to jak: »prawa człowieka albo chaos«”.³¹

Podobnych konsekwencji trudno uniknąć. Jeśli tylko doktryna lub kultura uważa się za nosicielkę „uniwersalnego przesłania”, to manifestuje ona nieprzewidywaną skłonność do takiego samego przedstawiania swych poszczególnych wartości. Dyskwalifikuje więc wartości innych, które postrzega jako błędne, irracjonalne, niedoskonałe i po prostu przestarzałe. Ponieważ przekonana jest ona o tym, że reprezentuje Prawdę, z pełną świadomością okazuje nietolerancję wobec innych postaw. „Doktryna uniwersalistyczna ewoluuje nieuchronnie w kierunku wzorców właściwych ideologii totalnej” – stwierdził Lévi-Strauss³².

Zachód kreuje się na moralnego arbitra całej ludzkości

W epoce, w której różnorodność kulturowa i etniczna są ostatnimi kwestiami, jakie stanowiąby istotny problem z punktu widzenia dominującej w skali globu ideologii ekonomiczno-merkantylnej, ideologia praw człowieka nawiązuje w sposób zawołowany do dawnego dyskursu dominacji i inwazji kulturowej. Towarzysząc ekspansji rynku na cały świat, dostarcza użytecznej dlań humanitarnej etykiety. Już nie w imię „prawdziwej wiary”, „cywilizacji”, „postępu”, a nawet „ciężkiego brzemienia białego człowieka”³³, lecz w imię etyki ucieleśnianej przez prawo, Zachód uważa się za uprawnionego do manipulowania postawami i zwyczajami społeczno-kulturowymi zachodzącymi na świecie.

Potwierdzenie uniwersalności praw człowieka dokonane w taki sposób, wyraża jedynie przekonanie, że poszczególne wartości nowoczesnej zachodniej cywilizacji są traktowane przez ich propagatorów jako wartości wyższe, które powinny zostać narzucone całemu światu. Dyskurs praw człowieka pozwala Zachodowi raz jeszcze występować w roli moralnego arbitra całej ludzkości.

„Akcentując obronę praw człowieka i obronę wartości zachodnich – piszą René Gallissot i Michel Trebitsch – nowa, bardziej subtelna ideologia pozwala zastąpić manicheistyczny dualizm Wschód-Zachód powstały w czasie zimnej wojny, równie manicheistycznym podziałem Północ-Południe, gdzie wolność na modłę zachodnią spodziewa się odzyskać swą dziewiczość³⁴. „Model zachodni – dodaje Sophia Mappa – /.../ jest traktowany jako taki, który musi zostać narzucony ludzkości, tak jakby był on nośnikiem naturalnego obiektywizmu, zapewniającego jego wyższość nad innymi modelami kultury. Według tej samej idei, przeróżne systemy społeczne na kuli ziemskiej powinny być wariantami systemu zachodniego, a ich specyfika powinna ustąpić wskutek nieuchronnej ekspansji tego systemu w skali globalnej /.../ Aby model zachodni zaplanował na świecie, inne społeczeństwa muszą świadomie porzucić swe głęboko zakorzenione wizje świata, wartości, praktyki społeczne, instytucje i symbole kulturowe”³⁵.

Czy może stać się inaczej? Można w to wątpić. Jak pisze François Flahaut, „jeśli świat zachodni chciałby przekonać całą ludzkość, że ideologia praw człowieka ma solidne podstawy, to musiałby najpierw ustalić założenia antropologiczne i teologiczne, na których prawa te są oparte (zwłaszcza specyficzne użycie terminu »prawo« w wyrażeniu »prawa człowieka«). Jeśli w zamian chce on uniknąć nacisku na te założenia, musi uznać, że formuła nadana prawom człowieka należy do jego własnej tradycji i ma wartość uniwersalną wyłącznie jako termin określający pewną postawę moralną podzielaną przez wszystkich ludzi dobrej woli”³⁶. Raymond Aron pisał, że „generalnie problem można ująć następująco: albo prawa człowieka osiągnęły pewien stopień uniwersalności, ponieważ tolerują, dzięki nieokreśloności ukształtowania konceptualnego, jakkolwiek porządek instytucjonalny, albo zachowują pewną precyzję i tracą swój walor uniwersalności”³⁷. I konkluduje: „Prawa nazywane uniwersalnymi zasługują na to miano tylko pod warunkiem sformułowania ich w jednym języku, do tego stopnia nieokreślonym, że tracą wtedy jakąkolwiek konkretną treść”³⁸.

François De Smet streszcza powyższy dylemat następująco: „Albo zdecydujemy się na pozbawione treści, podatne na wolę (ponieważ respektujące koncepcje wszystkich kultur ludzkich) i prawdopodobnie nieefektywne prawo międzynarodowe, albo zajmujemy stanowisko, według którego nasza kultura praw indywidualnych, wartości jednostki wobec wspólnoty jest wyższa od innych kultur. Wyższość ta może być zapewniona tylko arbitralnie, w wyniku dokonania moralnej oceny na podstawie naszych własnych wartości”³⁹.

Zaprzeczenie uniwersalności teorii praw człowieka nie znaczy bynajmniej, iż należy uznawać za uprawnioną jakąkolwiek praktykę polityczną, kulturową lub społeczną tylko dlatego, że istnieje. Uznanie zdolności narodów i kultur do stanowienia przez nie same i dla nich samych praw lub do zachowania własnych zwyczajów i praktyk, nie oznacza automatycznie ich aprobaty. Wolność osądu pozostaje, lecz wyprowadzane z niej wnioski mogą być zróżnicowane. Złe wykorzystanie swobód i uprawnień przez jednostkę lub grupę prowadzi do potępienia owego wykorzystania – nie zaś do potępienia samych swobód i uprawnień.



Zróznicowane sposoby zaspokożenia jednakowych potrzeb

Nie chodzi więc o zajęcie stanowiska relatywistycznego, którego nie da się obronić – ale raczej o stanowisko pluralistyczne. Istnieje wielość kultur i kultury te w różny sposób odpowiadają na aspiracje, które wyrażają. Niektóre z tych sposobów mogą wydawać się nam wątpliwe, co jest zupełnie normalne. W ich potępieniu, jak również w odmowie ich przyjęcia przez nas samych, nie ma niczego dziwnego. Należy jeszcze przyznać, że społeczeństwo może ewoluować w kierunku, który my uznajemy za wskazany tylko na gruncie przynależnej mu rzeczywistości kulturowej i praktyk społecznych. Powyższe odpowiedzi mogą także wydawać się sprzeczne. Należy uznać zatem, że nie istnieje jedyna, wiążąca wykładnia czy też instancja, która byłaby władna rozwiązać sprzeczności. Raimundo Panikkar wykazał, że we wszystkich kulturach można odnaleźć równoważniki pojęcia praw człowieka, ale te równoważniki – w Indiach pojęcie *dharmy*, w Chinach pojęcie *li* – nie są ani tłumaczeniami, ani synonimami, ani nawet przeciwnymi stanowiskami, ale tylko właściwymi każdej kulturze sposobami zapewnienia jednakowych potrzeb.

Gdy Joseph de Maistre, w często przywoływanym stwierdzeniu oznajmił, iż w swym życiu spotkał przedstawicieli przeróżnych narodów i grup etnicznych, ale nie spotkał człowieka samego w sobie, nie zaprzeczał istnieniu natury ludzkiej. To twierdzenie mówi, że nie istnieje przypadek, w którym natura osiąga stan czysty: przynależność do rodzaju ludzkiego dokonuje się zawsze niejako przez konkretną kulturę lub wspólnotę. Przyjęcie na podstawie tego wniosku, że natura ludzka nie istnieje, byłoby błędem: to, że rzeczywistość obiektywna jest nieodłączna od kontekstu lub interpretacji nie oznacza, iż sprowadza się do kontekstu, że nie jest niczym innym jak tą interpretacją. „Sprawiedliwość natury /.../ istnieje – podkreśla Éric Weil – ale wszędzie jest inna: nie jest identyczna we wspólnocie tradycyjnej, w organizacji o charakterze wodzowskim, w państwie nowoczesnym. Wnioskowanie, że taka właściwość przyrodzona istnieje tylko u nas byłoby absurdem, który mógłby prowadzić do uznania, że zagadnienie sprawiedliwości natury samo się nasuwa, lub może albo musi być podjęte wszędzie”⁴⁰.

W „Fragile humanité”⁴¹ Myriam Revault d’Allonnes zaproponowała interesującą fenomenologię faktu ludzkiego, nie w sensie konstruowania innego przez sferę subiektywizmu, ale w perspektywie relacyjnej, dla której „sensem człowieczeństwa” jest zdolność wymiany doświadczeń. Człowieczeństwo, jak pisze ona, nie jest kategorią funkcjonalną, ale „skłonnością do zamieszkania i dzielenia świata”⁴². Możemy stąd wyciągnąć wniosek, że ludzkość nie jawi się jako jednolita, ale jako oparta na wspólnym dziedzictwie.

Alain de Benoist

tłum. Justyna Dębowska, współpraca Olaf Swolwiek

Powyższy artykuł pierwotnie ukazał się we francuskim piśmie „Eléments” nr 109, czerwiec 2003 r. Przedruk za zgodą redakcji. „Eléments” jest pismem francuskiej Nowej Prawicy (*Nouvelle Droite*), przez liberalny establishment i lewicę traktowanym jako skrajnie prawicowe, zaś przez konserwatywną tradycjonalistyczną prawicę krytykowanym za „odchylenie lewicowe”.

1. *La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, „Diogenes”, październik-grudzień 1982, s. 88. Tekst ten był także opublikowany powtórnie w „La Revue du MAUSS”, 1 sem. 1999, ss. 211-235.
2. Na temat trudnego pytania, w jaki sposób pogodzić prawa indywidualne z prawami zbiorowości oraz prawa człowieka z szacunkiem dla różnorodności kulturowej pisano m.in.: *Le droits culturels en tant que droits de l'homme*, UNESCO, 1970; A. J. Milne, *Human Rights and Human Diversity* /w./ „Philosophy of Human Rights”, Macmillan, London, 1986; Ludger Kuhnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, Gunter Olzog, München 1987; Alison Dundes Renteln, *International Human Rights, Universalism versus Relativism*, Sage Publ., London – Newbury Park 1990; Wolfgang Schmale (red.), *Human Rights and Cultural Diversity*, Keip, Goldbach 1993. Zobacz także: Adamantia Pollis i Peter Schwab, *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, Praeger, Nowy Jork 1980, ss. 1-18; Axel Honneth, *Is Universalism a Moral Trap? The Presuppositions and Limits of a Politics of Human Rights* /w./ James Bohman i Matthias Lutz-Bachmann (red.), „Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal”, MIT Press, Cambridge 1997, ss. 155-178.
3. *Après la Vertu, Etude de théorie morale*, PUF, 1997, s. 69. Tłum. polskie: *Dziedzictwo cnoty*, PWN, Warszawa 1996, s. 140.
4. Georges H. Bousquet, *Précis de droit musulman*, Armand Colin, 1963.
5. S. S. Rama Rao Pappu, *Human Rights and Human Obligations. An East – West Perspective* /w./ „Philosophy and Social Action”, listopad-grudzień 1982, s. 24.
6. Chung-ShuoLo, *Human Rights in the Chinese Tradition* /w./ „Human Rights. Comments and Interpretations – A Symposium”, UNESCO, Allan Wingate, Londyn 1950; John C. H. Wu, *Chinese Legal and Political Philosophy* /w./ Charles A. Moore (red.), „The Chinese Mind”, University of Hawaii Press, Honolulu 1967; Joanne R. Bauer i Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

fot. Bartosz Malinowski



7. David Little, John Kelsay i Abulaziz Sachedina, *Human Rights and the Conflicts of Culture. Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, University of South Carolina Press, Columbia 1988; Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, wyd. 3, Westview Press, Boulder (Colorado) 1999.
8. *La démocratie planétaire: un rêve occidental?*, Sepia, Saint-Maur des Fosses 1999, s. 9. W Trzecim Świecie, dodaje Sophia Mappa, odrzucenie indywidualizmu „przejawia się w tendencji wielu społeczeństw do preferowania politeizmu i poligamii. Tak drogi Zachodowi ideał jedyne boga i jedynej miłości jest tam rzadko podzielany”, s. 18.
9. Trzeba zauważyć, że obrzezanie kobiet nie jest praktykowane wśród ludności afrykańskiej na Antylach ani w USA. W USA zabiegi usunięcia części ciała organów seksualnych (obrzezanie) praktykowane są tylko wobec mężczyzn.
10. Kamienowanie kobiet za niewierność małżeńską nie jest zwyczajem typowo muzułmańskim. Było dawniej praktykowane także w Izraelu (Lev. 20, 10. Deut. 22, 22-24), w tym także w czasach Jezusa (Jan 8, 3-6).
11. Panikkar, op. cit., s. 98.
12. *ibid.*, s. 100.
13. *Ten Counter-Theses on New Class Ideology. Yet another Reply to Rick Touchstone*, „Telos”, wiosna 2001, s. 146.
14. *ibid.*, s. 150.
15. Cytowany przez Edmonda Jouve, *Le droit des peuples*, PUF, 1986, s. 7.
16. „Zielona” Deklaracja Praw Człowieka, której patronował pułkownik Kaddafi została przyjęta w Libii 14 maja 1977. Afrykańska Karta Praw Człowieka i Narodów została przyjęta 28 czerwca 1981 na szczycie Organizacji Jedności Afrykańskiej w Nairobi. Islamska Powszechna Deklaracja Praw Człowieka została ogłoszona kilka miesięcy później, 19 października 1981 w siedzibie UNESCO. Opiera się ona na Koranie i podkreśla prawo do wolności religijnej (art. 13).
17. *Anthropologie juridique: aux confins du droit, „Sciences humaines”*, maj 1992, s. 33.
18. Kwestia praw narodów napotyka ponadto na klasyczną przeszkodę: definicja narodu w prawie międzynarodowym ma swoje umocowanie w odniesieniu do państwa – niezbędnej, gdy chce się bronić praw mniejszości. Na ten temat: Alain Fenet (red.), *Droits de l'homme, droits des peuples*, PUF, 1982.
19. E. Jouve, op. cit., s. 108.
20. Jacques Julliard posunął się nawet do stwierdzenia, że prawa narodów stały się najważniejszym instrumentem dla tłumienia praw człowieka, *Le Tiers-monde et la gauche*, Seuil, 1979, s. 38. Prawo do inności jest równie surowo potępiane przez zdeklarowanego zwolennika akulturacji, Selima Abou, który w *Culture et droits de l'homme* (Hachette-Pluriel, 1992) gwałtownie atakuje Levi-Straussa. Ten sam autor zapewnia, że „prawa człowieka znajdują swój fundament w racjonalnej naturze człowieka w takim stopniu, w jakim rozum jest warunkiem wolności dla siebie i dla innych oraz w jakim ten warunek stanowi nieodłączne prawo naturalne”, s. 75.
21. *Droits de l'homme*, „L'Express” z 30 X 1988, s. 55.
22. „Le Monde” z 30 XI 1993, s. 2.
23. *Power, Principles and Human Rights*, „The National Interest”, lato 2002, s. 117.
24. Zob. np. Michael J. Perry, *Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters*, „Human Rights Quarterly”, sierpień 1997, ss. 461-509.
25. R. Panikkar, op. cit., ss. 94-96.
26. A. Pollis i P. Schwab, op. cit.
27. *Pensée sociologique et droits de l'homme*, „Études politiques”, Gallimards, 1972, s. 232.
28. A. MacIntyre, op. cit., s. 68, cytat w polskim przekładzie Adama Chmielewskiego, ze str. 137, op. cit.
29. *ibid.*, s. 70., tłum. polskie s. 140.
30. *Refonder la politique étrangère française*, „Le Monde diplomatique”, grudzień 2000, s. 3.
31. R. Panikkar, op. cit., s. 97.
32. *Le regard éloigné*, Plon, 1983, s. 378.
33. Hubert Védrine dodatkowo stwierdził: „Nie akceptuję bez zastrzeżeń francuskiej ideologii »prawa do ingerencji«. Przede wszystkim dlatego, że aż nazbyt przypomina »misję cywilizacyjną« francuskich kolonizatorów z XIX w. – »brzemie białego człowieka« Rudyarda Kiplinga”, H. Védrine, op. cit., s. 3
34. *Les droits de l'homme et le nouvel occidentalisme*, numer specjalny „L'Homme et la société”, 1987, 3-4, s. 7; także Rino Gnevese, *La tribù occidentale*, Bollati Boringhieri, Turyn 1995.
35. S. Mappa, op. cit., ss. 9-10.
36. *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Descartes et Cie, 2002, ss. 454-455.
37. R. Aron, op. cit., s. 228.
38. *ibid.*, s. 232.
39. *Les droits de l'homme. Origines et aléas d'une idéologie moderne*, Cerf, 2001, s. 140.
40. *Du droit naturel /w:/ „Essais et conférences”*, Plon, 1970, s. 193.
41. Aubier, 2002.
42. *ibid.*, s. 37.