

## Szymon Mazurkiewicz\*

# Problem relacji bytu i powinności a koncepcja praw człowieka

### Streszczenie

Artykuł dotyczy relacji sfer bytu i powinności w aspekcie koncepcji praw człowieka. Analizowana jest tzw. Gilotyna Hume'a i problemy wynikające z wnioskowań na jej temat, mające na celu uzasadnienie praw człowieka. Ukazane są różne interpretacje Hume'a wraz z próbą znalezienia najbardziej odpowiedniej. Dalej autor przedstawia różnorakie wizje ustalenia filozoficznoprawnych podstaw praw człowieka oraz problemy z nimi związane. Rozważane są pojęcia godności człowieka oraz natury ludzkiej. Rozpatrywane są konstytucyjne oraz prawnomiędzynarodowe fundamenty ich obowiązywania. Rozważania na temat praw człowieka zostają zanalizowane przez pryzmat Gilotyny Hume'a. Próbą wyjścia z rodzących się dylematów jest naturalizacja metodologiczna stawianych pytań i znalezienie odpowiedzi w dokonaniach psychologii ewolucyjnej. Autor wykorzystuje myśl ewolucyjnej filozofii prawa, by ukazać naturalistyczne fundamenty natury człowieka oraz prawa, po czym skupia się na ukazaniu prawidłowości istnienia praw człowieka, pomimo niedostatków w logicznym ich uzasadnieniu.

**Słowa kluczowe:** prawa człowieka, filozofia prawa, Gilotyna Hume'a

### 1. Wstęp

Zagadnienie wzajemnych relacji sfer bytu i powinności (w literaturze angielskiej często można spotkać nazwę *is-ought problem*) jest jednym z podstawowych problemów filozofii od upadku tradycyjnej klasycznej wizji świata, a także filozofii prawa – od wyodrębnienia się tej dziedziny myśli z ogólnej filozofii w drugiej połowie XIX wieku<sup>1</sup>. Ów upadek klasycznej wizji świata polegał na załamaniu się tradycyjnej ontologii mającej swoje

---

\* Autor jest studentem IV roku prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

<sup>1</sup>J. Woleński, *Z zagadnień analitycznej teorii prawa*, Kraków 2012, s. 32.

korzenie w greckiej filozofii, w której to reguły moralne oraz prawne stanowiły wraz z prawami fizycznymi jeden zbiór praw rządzących światem. W początkach nowożytności sfera fizyczna, tj. zdalna do badania naukami empirycznymi, oraz sfera wartości i powinności, niemogąca być podmiotem takich badań, zaczęły oddalać się od siebie, by w końcu rozpaść się na dwie odrębne dziedziny ludzkiej wiedzy – naukę oraz filozofię. Te dwie sfery w dyskursie filozoficznym zostały ponownie połączone dopiero w drugiej połowie XX w. Warto wymienić tu chociażby W. V. O. Quine'a i jego koncepcję holistycznego pragmatyzmu, dotyczącą twierdzeń naukowych i naszego postrzegania świata, oraz dalszą kontynuacją na znacznie szerszym polu kultury wprowadzoną przez M. White'a<sup>2</sup>. Wracając do korzeni nowożytnego rozpadu filozofii i nauki, nadmienimy, że pojawił się znaczący problem – jak to, co wiemy o świecie, człowieku czy społecznościach, wpływa na to, jakimi regułami powinniśmy się kierować? W języku bardziej filozoficznym to pytanie będzie brzmiało: jak byt wpływa na powinność? W szczególności czy z tego, co jest, wynika to, co powinno być?

Powyższe zagadnienie chciałbym przedstawić w jednym konkretnym aspekcie, a mianowicie koncepcji praw człowieka. Jest to bowiem jedna z tych dziedzin prawa, gdzie aspekt ontologiczny ma fundamentalne znaczenie. Cała idea praw człowieka w klasycznym, substancjonalnym ujęciu opiera się na obiektywnie rozumianej naturze ludzkiej, którą te prawa mają chronić. Celem tego artykułu jest dokonanie analizy zagadnienia, czy prawa człowieka nie wpadają w problemy dotyczące wzajemnych relacji bytu i powinności. Co do samej kwestii przejścia z bytu do powinności oprę się na interpretacji poglądów Davida Hume'a – konkretnie na tzw. Gilotynie Hume'a, która często przytaczana jest jako główne narzędzie do przedstawienia omawianego problemu.

## 2. *Gilotyna Hume'a*

Brytyjski filozof David Hume w swoim *Traktacie o naturze ludzkiej* z 1739 r. zauważa następującą rzecz:

„W każdym systemie moralności, z którym dotychczas się zetknąłem, zawsze zauważałem, że dany autor kroczy przez pewien czas prostą drogą rozumowania i ustala istnienie Boga lub czyni spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; i nagle ze zdziwieniem stwierdzam, iż zamiast zwykłych orzeczeń, jakie znajduje się w zdaniach, „jest” i „nie jest”, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane z „powinien” albo „nie powinien”. (...) Ponieważ to powinien albo nie powinien jest wyrazem pewnej nowej relacji

---

<sup>2</sup>W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism* [in:] W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, 1953, s. 46; M. G. White, *The Philosophy of Culture: The Scope of Holistic Pragmatism*, Princeton 2002, s. 22.

lub twierdzenia, trzeba zwrócić na to uwagę i to wyjaśnić; jednocześnie trzeba, żeby została wskazana racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, mianowicie – jak ta nowa relacja może być wydedukowana z innych relacji, które są całkiem od niej różne<sup>3</sup>.

Powszechnie przyjmowana interpretacja słów Hume'a polega na tym, że z przesłanek dotyczących faktów nie jest możliwe wyprowadzenie wniosku rozstrzygającego o powinności<sup>4</sup>. Samo sformułowanie „Gilotyna Hume'a” pochodzi z artykułu M. Blacka pt. *The Gap between „Is” and „Should”*<sup>5</sup>. O jakie jednak wyprowadzenie wniosku mogło chodzić szkockiemu filozofowi? Jest to sporna kwestia, bo jak wskazuje C. Pidgeon: „Mógł [Hume – przypis autora] mieć na myśli to, że nie da się uzyskać wniosków dotyczących moralności z przesłanek nieposługujących się wyrażeniami ze sfery moralności w poprawny logicznie sposób”<sup>6</sup>. Znaczenie słów Hume'a odnosiłoby się do poprawnych reguł wnioskowania logicznego. Zdaniem W. Załuskiego takie ujęcie jest logicznym truizmem<sup>7</sup>. Ta opinia wydaje się słuszna; zdrowy rozsądek uznaje za oczywisty brak poprawności rozumowania typu:

(1) Trawa wiosną jest zielona.

więc Nie powinno się wiosną chodzić po trawie.

lub też:

(1) Prawie każdy dorosły ma samochód.

(2) Niektóre samochody są wadliwe.

więc

(3) Ruch samochodowy powinien zostać zakazany.

Są to przykładowe wnioskowania, których niepoprawność wskazuje Gilotyna Hume'a. W przesłankach znajdują się zdania opisowe (mówiące, co jest), zaś wniosek jest

---

<sup>3</sup>D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t.II, Warszawa 1963, s. 258-259.

<sup>4</sup>R. Cohon, *Hume's Moral Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/> (last access: 30.01.2016).

<sup>5</sup>M. Black, *The Gap Between “Is” and “Should”*, *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 2 (Apr., 1964), s. 166.

<sup>6</sup>C. Pidgeon, *Hume on Is and Ought*, *Philosophy Now*, 2011, vol. 83, p. 56.

<sup>7</sup>W. Załuski, *Błąd naturalistyczny (The Naturalistic Fallacy)*, [in:] *Studia z Filozofii Prawa*, Vol. II (Studies in the Philosophy of Law, Vol. II), Krakow 2003, s. 119.

zdaniem normatywnym (mówiącym, co być powinno). Zauważenie tego, że wniosek nie wypływa logicznie z przesłanek jest trywialne i mogłoby skłaniać do wniosku, że cały dylemat zauważony przez Hume'a jest problemem rzekomym i nic niewnoszącym do wiedzy o świecie. Może jednak szkocki filozof miał na myśli to, że bardzo często można spotkać się z wnioskowaniami, gdzie nie wszystkie przesłanki są jasno wskazane. W konsekwencji autor rozumowania, nie licząc się z potrzebą ich przedstawiania, dochodzi do wniosku, jaki uznaje za w pełni logicznie uzasadniony. Z drugiej strony czytelnicy i komentatorzy zdają się nie podzielać pewności co do wynikania rozstrzygnięcia z racji dostrzegania brakujących przesłanek, a co za tym idzie – braku pełnego uzasadnienia. Chodziłoby więc o odkrywanie tzw. przesłanek entymematycznych w rozumowaniach logicznych. Zilustruję to przykładem:

(1) Jędrzej jest człowiekiem.

A zatem

(2) Życie Jędrzeja powinno być chronione.

Na pierwszy rzut oka nie sposób odmówić poprawności takiego rozumowania. Jednakże z logicznego punktu widzenia powyższy wniosek nie wypływa z przesłanek w dokładnie takim samym stopniu, jak chociażby zakaz chodzenia po trawie wiosną nie wypływa z koloru trawy w podawanym przede mnie wcześniej przykładzie. Znowu bowiem z tego, co jest (człowiek), wyprowadzany jest wniosek o tym, co być powinno (życie powinno być chronione).

Ażeby takie rozumowanie uznać za zasadne, należy odkryć ukrytą przesłankę, która najpewniej każdemu wydaje się oczywista i niewymagająca przedstawiania. Poprawne rozumowanie brzmi więc:

(1) Jędrzej jest człowiekiem.

(2) Życie ludzkie powinno być chronione. A zatem

Życie Jędrzeja powinno być chronione.

(3)

(4) Jeśli ująć słowa Hume'a z *Traktatu o naturze ludzkiej* jako o swego rodzaju skupienie autorskie, mające na celu ujawniać wszelkie przesłanki rozumowań lub też odkrywać w dziełach innych brakujące, problem przejścia z bytu do powinności redukuje się do problemu unaocznienia wszystkich zdań, z jakich wyprowadzane są

wnioski. Również taka interpretacja zdaje się być trywialna, zwłaszcza tam, gdzie przesłanki ukryte są z racji ich powszechnej akceptowalności, jak w przykładzie o ochronie życia Jędrzeja. Taka wizja miałaby sens przy zmieniających się założeniach moralnych i sporach między różnymi nurtami etyki. W. Załuski proponuje inną, w jego opinii niebędącą truizmem, interpretację Hume'a. Pisze: „W istocie jednak Hume chce wyrazić myśl głębszą – iż nie można przez odwołanie się do doświadczenia empirycznie sfalsyfikować norm i ocen”<sup>8</sup>. A zatem na podstawie wiedzy o świecie nie jesteśmy w stanie odmówić ważności jakiejś normie postępowania i w ten sposób doprowadzić do jej swoistej „derogacji”. Dodałbym do tego sformułowania niewątpliwie inspirowanego Popperowskim falsyfikacjonizmem: że w takiej samej mierze żadna znajomość rzeczywistości nie jest w stanie uzasadnić jakiegokolwiek reguły zachowania (jest to literalna i pierwsza interpretacja tez Hume'a).

Warto nadmienić, że twierdzenia Hume'a o problemie przejścia z bytu do powinności nie pozostały jedynie w nurcie myśli anglosaskiej, lecz zostały szybko przeniesione na grunt ogólnej filozofii; zdaje się, że głównie dzięki zainspirowanemu poglądomi szkockiego filozofa Immanuelowi Kantowi. I tak np. na gruncie niemieckiej filozofii prawa Gustaw Radbruch na pierwszych stronach swojej *Filozofii Prawa* z 1932 wskazuje: „Filozofia Kanta pouczyła nas o niemożliwości wnioskowania z tego co *jest* o tym, co *być powinno* – jako *sluszne i wartościowe*”<sup>9</sup>. Podobną myśl, choć kładącą nacisk na aspekt normatywności i jej źródeł, wypowiedział również Georg Jellinek: „Jak to możliwe, aby z faktu wypływała norma, a z prawodawczej woli państwa lub społeczeństwa wypływał obowiązek prawny, skoro wydaje się, że połączenie woli z władzą rodzić może co najwyżej przymus, nigdy zaś powinność?”<sup>10</sup>. Niemiecka filozofia prawa jest jasnym przykładem aplikacji tez Hume'a i ich znaczenia w metodologii teorii prawa. Skrajnym poglądem jest normatywizm Hansa Kelsena, gdzie całe prawo leży po stronie powinności (*Sollen*)<sup>11</sup>, a radykalna niechęć do legitymizacji prawa przez jakiegokolwiek odniesienie do sfery bytu (*Sein*) prowadzi Kelsena do przyjęcia normy podstawowej – *Grundnorm*. Nie jest do końca jasne, co Kelsen miał na myśli, pisząc o *Grundnorm*. Życzliwsza interpretacja skłania się ku uznaniu jej za warunek transcendentálny, umożliwiający prawnicze poznanie oraz czystą

---

<sup>8</sup>*Ibidem*, s. 119.

<sup>9</sup>G. Radbruch, *Filozofia Prawa*, Warszawa 2012, s. 13.

<sup>10</sup>G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 1900, wyd. 3 – 1914, s. 337.; cyt. za G. Radbruch, *Filozofia Prawa*, Warszawa 2012, s. 85.

<sup>11</sup>B. Brożek, *Normatywność Prawa*, Warszawa 2012, s. 85

naukę prawa. Silne są jednak głosy wskazujące na fikcyjność normy podstawowej, sfinansowanej, aby Kelsenowski system separacji bytu i powinności mógł się utrzymać<sup>12</sup>.

### 3. *Koncepcja Praw Człowieka*

Pragnę przejść teraz do zilustrowania koncepcji praw człowieka, aby następnie móc spojrzeć na nią w świetle Gilotyny Hume'a. Anglosaska *Międzynarodowa encyklopedia prawa publicznego* stwierdza, że prawami człowieka są „te wolności, środki ochrony oraz świadczenia, których respektowania właśnie jako praw, zgodnie ze współcześnie akceptowanymi wolnościami, wszyscy ludzie powinni móc domagać się od społeczeństwa, w którym żyją”<sup>13</sup>. Z kolei *Encyklopedia filozofii Stanforda* podaje, że „prawa człowieka są normami, które pomagają chronić każdego człowieka w jakimkolwiek położeniu przed dotkliwymi politycznymi, prawnymi, społecznymi nadużyciami”<sup>14</sup>. Warto szczególnie podkreślić, że prawa człowieka nadają uprawnienia w prawnym rozumieniu tego pojęcia, tzn. uprawniona jednostka (z definicji każdy człowiek) ma możliwość żądania określonego zachowania (zaniechania, znoszenia lub działania) w stosunku do adresata swojego prawa (państwa, innej jednostki). Innymi słowy prawa człowieka nakładają obowiązki prawne. Jest to niezbędne do uznania ich za normy nie jedynie w moralnym, lecz także prawnym sensie<sup>15</sup>.

Niewątpliwie kluczowym zagadnieniem jest sposób, w jaki normy praw człowieka istnieją i obowiązują. Oczywiście katalog praw człowieka jest wyrażony w Konstytucjach wielu współczesnych państw czy w międzynarodowych konwencjach. W tym świetle podstawa prawna jest dość jasna. Niemniej zatrzymanie się na tym etapie wydaje się sprzeczne z istotą praw człowieka. Mają one przecież chronić każdą jednostkę ludzką w jakimkolwiek położeniu. Gdyby więc jakieś państwo nie było stroną międzynarodowej konwencji lub też nie zawarłoby w swoim systemie prawnym katalogu praw i wolności lub mechanizmu ich realnej ochrony, skutkowałoby to brakiem obowiązywania praw człowieka wśród osób znajdujących się pod jurysdykcją tego państwa. Na taką wizję trudno się zgodzić; jej rezultatem byłoby zaprzeczenie całej doktryny praw człowieka – jako uniwersalnych praw przynależnych każdemu człowiekowi jedynie z powodu przynależności

---

<sup>12</sup>*Ibidem*; J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia Prawa XIX I XX wieku*, Kraków, 1999, s. 45-46.

<sup>13</sup>*Encyclopedia of Public International Law*, vol 8, Human Rights and the Individual in International Law, International Economics Relations, Amsterdam–New York–Oxford 1985, s. 268.

<sup>14</sup>J. Nickel, *Human Rights*, Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/> (dostęp: 30.01.2016).

<sup>15</sup>por. rozważania H. Harta o prawach naturalnych, które z racji swego znacznego podobieństwa do praw człowieka mogą zostać zaaplikowane – H. Hart, *Are there any natural rights?*, „*Philosophical Review*” 1955, vol. 64, nr 2, s. 179.

do gatunku *homo sapiens*. Z tego też względu normy praw człowieka nie mogą być rozumiane jako normy jedynie prawa pozytywnego. Niezbędne jest poszukiwanie ich dalszych podstaw.

Inną wizją ugruntowania mocy obowiązującej praw człowieka jest stwierdzenie, że są one częścią aktualnej ludzkiej moralności. Gdyby okazało się, że każdy system moralności zakazuje umyślnego pozbawiania życia, byłby to silny argument za przyjęciem ogólnego prawa do życia. Wskazuje się jednak, że takie ujęcie stwarzałoby znaczne trudności. Po pierwsze, raczej nie istnieje ogólna zgodność w ocenie moralnych treści praw człowieka; po drugie, umowy międzynarodowe dotyczące tychże praw zmieniają istniejące i dotyczące ich normy, a nie jedynie opisują pewien ogólny moralny konsensus<sup>16</sup>. Z drugiej strony teoria prawa zna kategorie norm prawnych zwanych zasadami (ang. *standards*), których charakter jest odmienny od najczęściej spotykanych w prawie norm (ang. *rules*). Zasady mogą być spełnione w różnym stopniu (normy mogą być albo spełnione, albo niespełnione) oraz w razie konfliktu między sobą mogą być „ważone”, tzn. możliwe jest określanie różnego zakresu ich zastosowania w konkretnym przypadku. Wobec tego dopuszczalne byłoby spojrzenie na normy praw człowieka jako na zasady prawne, których źródłem jest ludzka moralność. Rozbieżności co do ocen moralnych nie stanowiłyby problemu właśnie z racji obowiązywania praw człowieka jako zasad, nie zaś jako zwykłych norm prawnych.

Kolejnym fundamentem dla praw człowieka może być samo pojęcie człowieczeństwa (natury człowieka). Skoro prawa człowieka mają chronić podstawowe jego wolności, umożliwiające mu autonomiczny rozwój wedle własnych preferencji, o którym jednostka sama decyduje za pomocą wolnej woli i rozumu, to chronią one coś, co powszechnie uznawane jest za tzw. naturę człowieka. Jeśli więc ją chronią, to znaczy, że wypływają z niej i są nieodłącznym jej elementem. Taka wizja jest bliska doktrynie prawno-naturalnej, gdzie wskazuje się, że „prawo naturalne jest to rzeczywiste i konkretne prawo, wynikające z faktu, że istnieją rzeczy, które przysługują rzeczywistemu i konkretnemu człowiekowi przed pozostałymi rzeczywistymi i konkretnymi ludźmi na mocy jego statusu człowieka”<sup>17</sup>. Fundament praw człowieka upatrywany w naturze ludzkiej radzi sobie z problemem ich wyrażenia jedynie w aktach normatywnych – będzie to bowiem w tej perspektywie jasne uznanie przez państwa stosownych norm, bez jednakże wykluczania tych niewymienionych z katalogu praw człowieka. Można stwierdzić, że nie zostały one w pełni odkryte, co jednakże nie odmawia im mocy obowiązującej. Ponadto przewyciężono problem rozbieżności systemów moralnych – niektórym można odmówić respektowania

---

<sup>16</sup>J. Nickel, *Human Rights...*

<sup>17</sup>J. Herveda, *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013, s. 8.

natury człowieka (np. takim, wedle których pewnym jednostkom odmawia się przymiotu bycia człowiekiem z racji cech rasowych czy pochodzenia etnicznego), co sprawia, że prawa człowieka cały czas obowiązują, nawet jeśli są łamane lub wręcz nieuznawane.

Koncepcja prawnonaturalna zdaje się jednakże nie radzić sobie z silnie zauważalnymi różnicami w zakresie obowiązywania praw człowieka, zarówno na przestrzeni dziejów, jak i w zależności od miejsca, czyli państwa. Trudno jest w jej ramach uzasadnić, dlaczego jeszcze 200 lat temu niewolnictwo było prawie powszechnie akceptowane i dozwolone przez wiele porządków prawnych, dziś zaś uważane jest za naruszenie istoty natury człowieka. Dodatkowo nawet w dzisiejszych zachodnich społeczeństwach (specjalnie zawężam problem do jednego grona kulturowego) te same kwestie społeczno-prawne wzbudzają odmienne oceny i prowadzą do przyjęcia przeciwstawnych sobie regulacji prawnych. Można tu wymienić chociażby sprawę małżeństw homoseksualnych, aborcji, lecz także wyważenia konfliktu między wolnością artystyczną a uczuciami religijnymi czy też prywatnością a bezpieczeństwem państwa. Odpowiedzią prawnonaturalistów na aspekt zmienności historycznej byłoby stwierdzenie, że realnie istniejące prawa człowieka są przez nas odkrywane, co jest możliwe w momencie osiągnięcia przez ludzkość odpowiedniego rozwoju gospodarczego i mentalnego (w epoce kamienia łupanego nie mogło być mowy o prawie do edukacji). W stosunku do różnic geograficznych wydaje się, że prawo naturalne musi wykluczyć któreś ze sprzecznych rozwiązań – nie mogą przecież obowiązywać dwie sprzeczne ze sobą normy.

Z takimi problemami radzą sobie mniej znane, ale godne uwagi próby teoretycznego spojrzenia na prawa człowieka. Po pierwsze, za filozofią języka i filozofią analityczną można stwierdzić, że z racji na istnienie norm praw człowieka w języku, są one jak każde inne pojęcie narażone na otwartą tekstowość i nieostrość<sup>18</sup>. W celu jej usunięcia pewnym organom (np. sądom) przydzielona jest władza dyskrecjonalna do orzekania w konkretnym przypadku. Rozbieżności w prawach człowieka będą zatem wynikać z różnych rozstrzygnięć dyskrecjonalnych. Po drugie, zostając po części na płaszczyźnie prawnonaturalnej, normy praw człowieka uznane mogą być za realnie istniejące, lecz epistemicznie nietransparentne. Jeden wspólny nam wszystkim rdzeń moralny jest realny, lecz nasze jego poznanie bywa ograniczone – stąd właśnie spory. Po trzecie, można zauważyć, że prawa człowieka są metafizycznie niehomogeniczne. W świecie pluralistycznych wartości, wchodzących ze sobą w różnorakie konflikty i inferencje, pojęcie praw człowieka jest swoistą etykietą dla skomplikowanego zbioru wartości-norm<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup>F. Waismann, *Verifiability*, 1945, s. 2.

<sup>19</sup>E. Mason, Value Pluralism, [w:] E. Zalta (red.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/value-pluralism/> (dostęp 10.06.2016).



#### 4. *Prawa człowieka a Gilotyna Hume'a*

Spójrzmy na te rozważania z punktu widzenia Gilotyny Hume'a. Mamy bowiem pewne zdania powinnościowe (jak np. Każdy człowiek powinien mieć możliwość ochrony swoich praw) oraz zdania opisowe (np. Istnieje natura człowieka). Postaram się pokazać, jak mogłoby wyglądać wnioskovanie uzasadniające prawa człowieka:

(1) Człowiek ma swoją naturę.

(2) Wszyscy ludzie są sobie równi.

a zatem

(3) Każdy człowiek powinien mieć możliwość jej ochrony za pomocą praw człowieka.

Takie rozumowanie popada w błąd braku logicznego przejścia z bytu do powinności. Przesłanki są opisowe, wniosek zaś normatywny. A zatem wniosek nie wypływa logicznie z przesłanek. Czy więc koncepcja praw człowieka jest logicznie bezzasadna? Warto przed odpowiedzią na to pytanie zastanowić się, czy w powyższym rozumowaniu nie ma pewnych entymematycznych przesłanek, które są powszechnie przyjmowane, a przez to niewłączane do wnioskowań. Schemat dedukcyjny byłby prawidłowy, gdyby istniała przesłanka – (x) natura człowieka powinna być chroniona. Spójrzmy:

(1) Człowiek ma swoją naturę.

(2) Wszyscy ludzie są sobie równi.

(3) Natura człowieka powinna być chroniona.

a zatem

(4) Każdy człowiek powinien mieć możliwość jej ochrony za pomocą praw człowieka.

Czy jednak taka przesłanka jest rzeczywiście powszechnie akceptowana? Z jakiej racji natura człowieka ma być chroniona? Samo pytanie odnosi nas do pojęcia natury ludzkiej, która na przestrzeni dziejów widziana była w różnym świetle. Proste przyjęcie za M. Lutrem bądź A. Schopenhauerem, że człowiek jest z natury zły, prowadzi nas do odrzucenia brakującej przesłanki; nikt przecież nie chciałby chronić tego, co jest z natury złe. Z drugiej strony istnieją filozofowie przyjmujący, że człowiek z natury jest dobry (F. Hayek, J. Locke, J. J. Rousseau)<sup>20</sup>. Oczywistym wnioskiem w takim przypadku jest więc wola ochrony natury człowieka. Warto wszelako podkreślić, że taki wniosek będzie poprawny, gdy jasno wyrazimy przesłankę normatywną: „Należy chronić to, co dobre”.

Uwidacznia się jednak pewna ważna kwestia – pojęcie natury ludzkiej jest sporne. Owa sporność dotyczy tego, czym jest natura ludzka (sporność w sensie metafizycznym), jak możemy ją poznać (sporność w sensie epistemicznym) oraz jak możemy wyrazić ją w

---

<sup>20</sup>W. Załuski, *Ewolucyjna Filozofia Prawa*, Warszawa 2009, s. 37.

języku (sporność w sensie lingwistycznym). Ciężko przyjąć wiarygodny wniosek o powinności ochrony natury człowieka, w sytuacji gdy ocena tejże natury rodzi szerokie kontrowersje. Wydaje się, że nie zgodzilibyśmy się na to, by obiektywnie istniejące i uniwersalne prawa człowieka miałyby być oparte jedynie o naszą ocenę, w której stwierdzamy, że natura ludzka jest dobra. Co więcej, chcąc jasno określić, czym jest to dobro w naturze człowieka, najpewniej zaczęto by je opisywać za pomocą pewnych zwrotów (jak np. dobre w naturze człowieka są te predyspozycje, które mogą prowadzić do wzrostu szczęścia tej jednostki lub innych), co prowadzi do drugiego wielkiego problemu na pograniczu bytu oraz powinności, czyli błędu naturalistycznego zidentyfikowanego przez G. E. Moore'a, polegającego na utożsamieniu dobra z jakimkolwiek innym pojęciem<sup>21</sup>. Wydaje się wobec tego, że w trakcie próby znalezienia fundamentu dla praw człowieka, jesteśmy skazani bądź na Gilotynę Hume'a, chcąc uzasadnić proste wypływanie praw człowieka z natury ludzkiej, bądź na uwikłanie w dywagacje etyczne dotyczące tego zagadnienia, co będzie z kolei prowadziło do oparcia koncepcji praw człowieka jedynie na pewnej ocenie lub nawet na popadnięciu w błąd naturalistyczny.

W tym miejscu warto pokazać spostrzeżenia cytowanego już M. Blacka, zawarte w artykule *The Gap Between Is and Should*<sup>22</sup>. Black podaje kontrprzykłady wskazujące na wynikanie zdań powinnościowych ze zdań opisowych. Jeden z nich jest następujący:

- (1) Fisher chce dać mata Botwinnikowi.
- (2) Jedynym sposobem by dać mata Botwinnikowi jest wykonać ruch Królową.
- (3) Zatem Fisher powinien wykonać ruch Królową<sup>23</sup>.

Kilka zastrzeżeń jest niezbędnych do uznania poprawności powyższego rozumowania. Po pierwsze, jak wskazuje Black za G. E. M. Anscombe, pierwsza przesłanka dotycząca pragnienia Fishera musi mówić o aktywnej chęci popartej podejmowaniem konkretnych działań zmierzających do celu, nie zaś jedynie na mentalnym stanie ulotnego pragnienia czy ogólnej aspiracji<sup>24</sup>. Po drugie, Black odrzuca interpretację konkluzji jako należącej do sfery faktów. Podany kontrprzykład wskazuje na istnienie logicznego przejścia między bytem (przesłanki 1 i 2) a powinnością (wniosek). Jednakże Black odrzuca poprawność rozumowania z jeszcze innego względu. Twierdzi on, że wypowiedzenie zdania „Fisher powinien wykonać ruch Królową” stanowi przykład performatywnego użycia języka – jest ono zarazem aktywnym działaniem poprzez język, polegającym na daniu Fisherowi rady co do jego ruchu. Ktoś wypowiadający takie zdanie nie stwierdzi jedynie

---

<sup>21</sup>G.E. Moore, *Zasady etyki*, Warszawa 1919, s. 127.

<sup>22</sup>M. Black, *The Gap Between....*

<sup>23</sup>*Ibidem*, s. 169.

<sup>24</sup>*Ibidem*; G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1957, s. 67.

jego wynikania logicznego z przesłanek, lecz będzie musiał również nakłonić, zachęcić, poradzić Fisherowi wykonanie takiego ruchu. Black uzasadnia takie ujęcie w następujący sposób: ktoś akceptujący przesłanki, a co za tym idzie również wniosek (wynika on dedukcyjnie z przesłanek), wciąż będzie w pełni uprawniony do tego, by nie wypowiedzieć owego wniosku<sup>25</sup>. Nie każdy bowiem może być lub czuć się uprawnionym do udzielania takich rad. A zatem brak akceptacji dla konkluzji będzie w pełni uzasadniony, pomimo jej logicznego wynikania z przesłanek.

Korzystając z ujęcia Blacka, można przeformułować wnioskowanie dotyczące natury ludzkiej i praw człowieka w następujący sposób:

- (1) Człowiek ma swoją naturę.
- (2) Wszyscy ludzie chcą być sobie równi (zmiana: są równi>chcą być równi).
- (3) Sposobem dla ochrony natury ludzkiej jest uznanie praw człowieka .

zatem

- (4) Każdy człowiek powinien mieć możliwość ochrony swojej natury za pomocą praw człowieka.

Sądzę, że dwie rzeczy wymagają uwagi. Po pierwsze, druga przesłanka mówiąca o pragnieniu bycia równym wydaje się mocno kontrowersyjna. Skoro ludzie chcą być sobie równi, to znaczy, że nie są. Gdyby już byli równi, to nie mieliby czego pragnąć. A to stoi w sprzeczności z fundamentem praw człowieka – przyrodzoną równością każdego człowieka oraz ich uniwersalnością. Po drugie, nawet gdyby ktoś był w stanie uargumentować prawdziwość drugiej przesłanki, to wniosek stanowiłby performatywne użycie języka. Stąd jakkolwiek możliwe, że wynikający logicznie, nie uzasadniałby w sposób konieczny (dedukcyjny) stwierdzenia, że „każdy człowiek powinien mieć możliwość ochrony swojej natury za pomocą praw człowieka”. Byłoby to performatywne użycie języka, wymagające ponadto pewnej charakterystycznej cechy wypowiadającego uprawnającego go do podjęcia takiego działania poprzez akt mowy (np. jego obowiązku, autorytetu, chęci udzielenia rady). Samo logiczne wynikanie nie byłoby wystarczającą podstawą dla takiej wypowiedzi.

## **5. Prawa człowieka w Konstytucji RP i Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka**

W tym miejscu postaram się zanalizować przepisy Konstytucji oraz Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i spojrzeć na nie z teoretycznej strony w celu pokazania, jak jest w nich rozumiana podstawa istnienia praw człowieka. Oczywiście, jak wskazałem wyżej, normy praw człowieka nie są normami prawa pozytywnego, niemniej uważam za godne uwagi spojrzenie na to, co przepisy prawa mogą powiedzieć w tej kwestii.

---

<sup>25</sup>M. Black, *The Gap Between...*, s. 178.

Warto podkreślić, że fundamentem dla praw człowieka wyrażonym w najwyższych aktach normatywnych jest pojęcie godności. I tak np. art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej stanowi: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela”<sup>26</sup>. Podobne zapisy można znaleźć w wielu ustawach zasadniczych. Z kolei Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku stwierdza w preambule: „Zważywszy, że uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”<sup>27</sup>. Natomiast art. 1 stanowi: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swojej godności i swych praw”<sup>28</sup>. Warto nadmienić, że pomimo faktu, że Deklaracja uchwalana była jedynie jako niewiążąca rezolucja, to powszechnie przyjmuje się, że ma ona wiążącą moc na gruncie prawa międzynarodowego jako zwyczaj międzynarodowy<sup>29</sup>.

Postaram się na bazie tych dwóch aktów prawnych zrekonstruować podstawy dla praw człowieka, jakie są w nich wyrażone. Na ich gruncie podstawą praw człowieka jest ludzka godność. Jako przyrodzona, nie zaś nadana, musi być ona oczywiście również uniwersalna, tj. przynależna każdemu człowiekowi w całkowicie równym stopniu. Dalej, jest ona źródłem wszystkich praw człowieka. Czym jednak owa godność faktycznie jest? Koncepcje polskich konstytucjonalistów są wyjątkowo nikle, w komentarzach do art. 30 znaleźć można raczej wykładnię tego przepisu z punktu widzenia jej przydatności dla badania przez Trybunał Konstytucyjny zgodności aktów normatywnych z Konstytucją. Sam Trybunał Konstytucyjny podkreślił, że „ustrojodawca nadał godności człowieka znaczenie konstytucyjne, czyniąc z niej płaszczyznę odniesienia dla systemu wartości, wokół którego zbudowano Konstytucję, a zarazem fundament całego porządku prawnego w Państwie. [...] Godność zatem nie może być rozumiana jako cecha czy zespół praw nadanych przez państwo. Jest ona bowiem w stosunku do państwa pierwotna, w konsekwencji czego zarówno ustawodawca, jak i organy stosujące prawo muszą respektować treści zawarte w pojęciu godności, przysługującej każdemu człowiekowi”<sup>30</sup>. Warto uwypuklenia jest jasne wyrażenie przez Trybunał całkowitej pierwotności godności w stosunku do państwa, co jednak jest trywialne z punktu widzenia brzmienia art. 30 Konstytucji oraz Powszechnej

---

<sup>26</sup>Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 2009 r. nr 114, poz. 946.

<sup>27</sup>Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Paryż, 1948.

<sup>28</sup>*Ibidem*.

<sup>29</sup>J. P. Humphrey, *The Universal Declaration of Human Rights: Its History, Impact and Juridical Character*, [in:] B. G. Ramcharan (red), *Human Rights: Thirty Years After the Universal Declaration*, 1979, pp. 21, 37.

<sup>30</sup>Wyrok TK z dnia 4 kwietnia 2001 r., sygn. K. 11/2000, LexisNexis nr 351639 (OTK 2001, nr 3, poz. 54).

Deklaracji Praw Człowieka. Ani Trybunał Konstytucyjny, ani doktryna nie pomagają w wyjaśnieniu pojęcia godności, która stanowi źródło dla praw człowieka.

Pojawiają się interpretacje wskazujące, że godność jest najwyższym prawem przysługującym jednostce<sup>31</sup>. Z tego prawa zatem wypływałyby pozostałe prawa człowieka. Bez wątpienia takie ujęcie umożliwia ominięcie problemu Gilotyny Hume'a (godność jest w tym wypadku przesłanką normatywną, o brzmieniu: godność każdego człowieka, jako jego najwyższe prawo powinna być chroniona). Jednakże można zadać proste pytanie: co jest podstawą i źródłem godności? Zapewne odpowiedzią będzie natura człowieka, co sprawia, że znów otrzymujemy ten sam problem dotyczący fundamentu praw człowieka; różnica polega jedynie na dodaniu kolejnych przesłanek. Ponadto godność w takim rozumieniu jest raczej prawem do godności (skoro jest najwyższym prawem człowieka), co wydaje się sprzeczne z intuicjami etycznymi – skoro godność jest tylko prawem, to można być tego prawa pozbawionym, przynajmniej w sensie faktycznym, czyli już owej godności nie posiadać.

Możliwe byłoby upatrywanie godności w sferze bytu (przesłanek opisowych). Trudności z takim ujęciem byłyby następujące: po pierwsze, jak pogodzić to z faktem, że Trybunał Konstytucyjny i sądy międzynarodowe stwierdzają naruszenie godności, w rozumieniu prawa do godności? Proste przyjęcie, że godność w sensie metafizycznym, jako rdzeń natury ludzkiej, prowadzi do prawa do godności, które to prawo jest źródłem innych praw człowieka i wolności, sprowadza podane rozumowanie do omawianego wcześniej uwikłania etycznego lub popadania w błąd naturalistyczny. Z drugiej strony taka właśnie teza jest raczej zgodna z powszechnymi intuicjami etycznymi.

## 6. *Znaturalizowana wizja natury ludzkiej*

W tym rozdziale chciałbym przedstawić rozwiązanie omawianego dylematu, jakie może być udzielone przez wykorzystanie twierdzeń nauki, zwłaszcza psychologii ewolucyjnej. Od ukazania się w 1969 r. nowego spojrzenia W. V. O. Quine'a w artykule *Epistemology Naturalized*, coraz silniej wybrzmiewa postulat naturalizacji filozofii, tzn. oparcia jej o odkrycia i stan wiedzy nauk naturalnych (ścisłych – matematyczno-

---

<sup>31</sup>Przykładowo: K. Complak, Komentarz do art.30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, [w:] M. Haczkowska (red.), *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2014: „pisząc w uzasadnieniu do wyroku z 23 czerwca 2009 r., K. 54/2007, LexisNexis nr 2044637 (OTK-A 2009, nr 6, poz. 86) o działalności operacyjnej Centralnego Biura Antykorupcyjnego, Trybunał Konstytucyjny zauważył, że dozwolone jest nawet «głębokie» wkroczenie w sferę prawa do prywatności, pod warunkiem że nie doprowadza ono do naruszenia godności ludzkiej. Jeśliby się starać zrozumieć treść tej wypowiedzi, można by powiedzieć, że godność jest tutaj kwalifikowaną odmianą prywatności.”

przyrodniczych)<sup>32</sup>. Jest to naturalizacja w sensie metodologicznym. Istnieje również naturalizm w sensie ontologicznym<sup>33</sup>, ale omówienie go nie jest niezbędne dla potrzeb tego artykułu. Jednym z celów naturalizacji jest danie jasnych naukowych podstaw w stosunku do różnorodnych dziedzin myśli humanistycznych i społecznych<sup>34</sup>. Pojęciem natury ludzkiej w tak ujmowanym naukowym rozumieniu zajmuje się m.in. psychologia ewolucyjna. Dzięki jej dokonaniom możliwa jest odpowiedź na pytanie o cechy natury człowieka, wbrew tzw. Standardowemu Modelowi Nauk Społecznych, wedle którego ludzki umysł jest czystą kartą mogącą być w dowolny sposób kształtowaną przez kulturę, środowisko etc.<sup>35</sup> Zatem istnieją pewne mechanizmy myślenia i zachowania, z jakimi rodzi się każdy człowiek. Wielu z nich dowodzi psychologia ewolucyjna. Spośród nich, stawiając pytanie o znaturalizowaną wizję natury ludzkiej, profesor Załuski w swojej pracy *Ewolucyjna Filozofia Prawa* wyróżnia dwa aspekty rzutujące na naturę człowieka: dominujący moralny motyw działania oraz dominujący sposób działania<sup>36</sup>. Pytanie o dominujący moralny motyw ma dać odpowiedź na pytanie, czy ludzie postępują altruistycznie, egoistycznie, czy też złośliwie; innymi słowy, czy są z natury dobrzy, neutralni, czy też źli. Z kolei pytanie o dominujący sposób działań dotyczy tego, czy ludzie zachowują się zgodnie z ekonomiczną zasadą użyteczności (tzw. *homo economicus*), a zatem czy w obliczu możliwości wyboru między różnymi dobrami wybierają zawsze wariant najbardziej dla nich korzystny. Profesor Załuski w zależności od hipotetycznej odpowiedzi na dwa przedstawione zagadnienia, formułuje cztery wizje ludzkiej natury: skrajnie optymistyczną, umiarkowanie optymistyczną, umiarkowanie pesymistyczną oraz skrajnie pesymistyczną<sup>37</sup>. Odnosząc się do pierwszego pytania, psychologia ewolucyjna stwierdza, że ludzie są wąsko altruistyczni, tzn. wykazują altruistyczne zachowania względem krewnych oraz osób, z którymi pozostają w relacjach społecznej wymiany<sup>38</sup>. Nie są natomiast czysto altruistyczni, tj. nie wykazują

---

<sup>32</sup>W.V.O. Quine, *Epistemology Naturalized*, [w:] W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969.

<sup>33</sup>D. Papineau, *Naturalism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>.

<sup>34</sup>Jeśli chodzi o naturalizację prawa, por. B. Brożek, O naturalizacji prawa, [https://www.academia.edu/19955761/O\\_naturalizacji\\_prawa](https://www.academia.edu/19955761/O_naturalizacji_prawa) (dostęp 10.06.2016) oraz B. Leiter, *Naturalizing Jurisprudence*, Oxford 2007.

<sup>35</sup>J. Toby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, [w:] J.H. Batkow, L. Cosmides, J. Toby (red.), *The Adapted Mind Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, 1992, s. 19.

<sup>36</sup>W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia...*, s. 35.

<sup>37</sup>*Ibidem*, s. 36.

<sup>38</sup>R. Joyce, *The Evolution of Morality*, Cambridge 2006, s. 13-19.

przedkładania swojego interesu ponad interes każdej napotkanej jednostki. Tak więc zasadniczym motywem naszych zachowań jest altruizm wyrażany wobec bliskich osób. Nie jest nim ani złośliwość, ani egoizm. Odpowiadając na drugie z ww. pytań – ludzie są niedoskonale roztropni<sup>39</sup>, tzn. w wielu sytuacjach nie wybiorą wariantu dającego najwięcej dobra, np. zadowolą się mniejszą wartością teraz niż większą za jakiś czas; dwukrotnie większą wagę przywiązują do tego samego dobra, gdy je posiadają, niż gdy nie są w jego posiadaniu etc. Twierdzenia naukowe przytoczone wyżej wskazują na umiarkowanie optymistyczną wizję natury człowieka<sup>40</sup>. Jest on bowiem co do zasady altruistyczny, lecz tylko w wąskim sensie, oraz niedoskonale roztropny.

Należy mocno podkreślić, że psychologia ewolucyjna, jak każda nauka, wprowadza twierdzenia opisowe, czyli mówiące, jak jest, nie zaś normatywne, czyli stanowiące, jak powinno być. Wobec tego z umiarkowanie optymistycznej wizji natury ludzkiej nie wynika, że powinniśmy zachowywać się altruistycznie jedynie względem krewnych i w relacjach wymiany lub że nie powinniśmy starać się w wyborach o jak największą maksymalizację zysków. Takie rozumowania byłyby szkolnym przykładem popadnięcia w błąd wnioskowania z bytu do powinności.

### **7. Psychologia ewolucyjna a podstawa istnienia praw człowieka**

W kontekście prawnym profesor Załuski twierdzi, że prawo jest bytem emergentnym w stosunku do naszych zdolności kooperatywnych<sup>41</sup>. Emergentność oznacza, że pewien byt wyłania się (jest nabudowany) na pewnym innym bycie, jednakże nie może zostać do niego zredukowany. Chodzi tu o redukcję w sensie metafizycznym, gdzie jedno pojęcie zostają realnie zastąpione innymi. Ponadto nie jest możliwa zmiana w bycie wyższym, bez zmiany w leżącym u jego podstaw bycie niższego rzędu<sup>42</sup>. A zatem prawo wypływa z ludzkich zdolności do współpracy, choć nie jest do nich redukowalne. Nasuwa to na myśl, że prawo wykształciło się na bazie pewnej faktycznej cechy do podejmowania zachowań kooperatywnych, lecz nie może dać się zredukować jedynie do tego aspektu, gdyż zostało ponadto intencjonalnie podniesione na wyższy poziom i ulepszone w pełni świadomy sposób; a to z racji tego, że człowiek jest również obdarzony inteligencją i zdolnością do abstrakcyjnego myślenia. Taka wizja jest zbieżna z poglądami np. Herberta Harta, który prawo opisywał jako zbiór reguł pierwotnych i wtórnych, tj. norm mówiących o zakazach/

---

<sup>39</sup>G. Sartor, *Legal Reasoning: A Cognitive Approach to the Law*, Berlin, 2005, s. 43.

<sup>40</sup>W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia...*, s. 121.

<sup>41</sup>W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia...*, s. 97.

<sup>42</sup>S. Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 1996, s. 138.

nakazach oraz norm dających kompetencje do zmiany, orzekania i uznawania, które normy są normami prawnymi<sup>43</sup>. Ewolucyjne ujęcie prawa prowadzi do wniosków, że nie jest możliwe trwałe i stabilne uregulowanie rzeczywistości w sposób sprzeczny z wykształconymi przez nasz gatunek schematami myślenia i modelami zachowań – żadna zmiana w bycie wyższym nie jest bowiem możliwa bez zmiany w bycie niższym. Stąd chociażby komunizm zakazujący istnienia własności prywatnej musiał albo być podtrzymywany za pomocą aparatu opresji, albo upaść jako naruszający nasze naturalne poczucie własności<sup>44</sup>. Ujmując rzecz w ogólności, wszelkie wprowadzanie radykalnych zmian społecznych, jeśli ma na celu przemodelowanie społeczeństwa bez liczenia się z „bagażem ewolucji”, musi zakończyć się niepowodzeniem. Będzie ono polegało na upadku po pewnym czasie zmian wprowadzanych, jako rażąco nieakceptowalnych przez społeczeństwo z racji tego, że naruszyło sferę naturalnych ludzkich skłonności.

## 8. *Konkluzje*

Powracając do głównego tematu artykułu, warto zastanowić się, w jaki sposób powyższe spostrzeżenia są w stanie pomóc w rozwikłaniu dylematu podstaw praw człowieka. Skoro jednak całe prawo jest bytem emergentnym na naszych zdolnościach kooperatywnych, to w szczególności takim bytem są również prawa człowieka. Prawa człowieka są zatem ugruntowane w obiektywnie istniejącej naturze ludzkiej. Ich negowanie i łamanie dlatego wiązało się z taką awersją zarówno uciskanych, jak i społeczności międzynarodowej, gdyż atakowało pewien wspólny wszystkim ludziom naturalny rdzeń. Warto zwrócić uwagę, że ten rdzeń – rozumiany jako dominujący motyw moralny i sposób działania – jest umiarkowanie optymistyczny. Ludzie nie są źli z natury czy też głupi. Z drugiej strony nie są w ani pełni altruistyczni, ani roztropni.

Wydaje się, że prawa człowieka mogą być w takim ujęciu rozumiane od strony negatywnej: jako zbiór norm stwierdzających, jakie działania nie mogą być podejmowane, ażeby nie naruszyć natury człowieka. Idąc tym tropem, prawo do własności można by przedstawić jako „zakaz ustanawiania praw rażąco naruszających naturalną skłonność do posiadania”, a prawo do życia jako „zakaz ustanawiania możliwości nieuzasadnionego odebrania życia”. Zauważmy, że takie ujęcie dopuszcza wyjątki, np. wyłączenia na cel publiczny w interesie ogółu czy też zabójstwo w obronie koniecznej. Warto nadmienić, że zgodna z takim podejściem zdaje się być teza Herberta Harta o wymogu „minimum treści prawa natury”. Wedle Harta system prawny, aby był skuteczny, musi brać pod uwagę pięć zasadniczych cech: ludzką słabość (kruchość egzystencji), przybliżoną równość,

---

<sup>43</sup>J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa...*, s. 40.

<sup>44</sup>W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia...*, s. 122.



ograniczony altruizm, ograniczoną ilość dóbr i zasobów oraz ograniczoną siłę woli i zdolność rozumienia<sup>45</sup>. Treść prawa nie musi zatem przybierać określonej treści, choć względy praktyczne będą uzasadniały określone regulacje, z racji natury człowieka oraz otaczającej go rzeczywistości<sup>46</sup>.

Oczywiście, wciąż błędne byłoby budowanie argumentu polegającego na określeniu pewnej natury ludzkiej po stronie bytu, a następnie dowodzeniu wynikania logicznego wniosku o powinności ochrony tejże natury za pomocą np. praw człowieka. Jednakże taki argument jest niepoprawny jedynie na poziomie logicznym. To, że wniosek nie wynika logicznie z przesłanek, nie odbiera mu charakteru słusznego na zasadzie racjonalnej akceptacji. W pełni aprobujący metodologiczny dualizm (czyli inne metody wnioskowań po stronie bytu, inne po stronie powinności oraz brak logicznego przejścia między tymi dwiema sferami) Gustaw Radbruch pisał: „Niewyprowadzalność wartości z bytu odnosi się jednak wyłącznie do ich relacji logicznej, nie zaś przyczynowej. Stanowisko dualizmu metodologicznego nie zakłada bowiem, że sądy wartościujące [również normatywne – przypis autora] i oceniające wolne są od wszelkiego oddziaływania ze strony faktycznego stanu rzeczy, lecz tylko, że nie da się ich przez ów stan uzasadnić”<sup>47</sup>. Niemiecki filozof prawa wypowiada zatem tezę świadczącą o braku możliwości abstrahowania od rzeczywistości empirycznej w budowaniu rozumowań normatywnych. To, co potwierdza, jako neokantysta, za Kantem i Hume’em, to dostrzeżenie braku logicznego przejścia między sferą deskryptywną a normatywną. W kontekście praw człowieka oznacza to, że istnieć może problem w pełnym logicznym ich uzasadnieniu, zwłaszcza za pomocą tradycyjnych metod logiki, w szczegółowych kwestiach związanych z interpretacją pojęcia godności. Jakkolwiek prawa człowieka są bytem emergentnym w stosunku do natury człowieka, co faktycznie uzasadnia ich uznanie oraz przestrzeganie. Jest to zgodne również z tezą Harta o minimum treści prawa natury – z zauważonych przez niego faktów dotyczących człowieka nie wynika w sensie logicznym przyznanie konkretnych uprawnień i roszczeń prawnych, lecz konieczność uwzględnienia ich przy regulowaniu rzeczywistości społecznej.

W oparciu o dotychczasowe osiągnięcia psychologii ewolucyjnej możemy stwierdzić, że pojęcie natury ludzkiej stanowi zbiór cech gatunku ludzkiego rozumianych jako pewne fundamentalne skłonności, motywy czy sposoby działania, które wykształciły się w ciągu setek tysięcy lat w tzw. środowisku ancestralnym. Wobec tego natura człowieka istnieje faktycznie i obiektywnie, choć jej zakres w dotychczasowym ujęciu psychologii

---

<sup>45</sup>H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1994 (wyd. II), s. 192-193.

<sup>46</sup>J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa...*, s. 45.

<sup>47</sup>G. Radbruch, *Filozofia prawa...*, s. 15.

ewolucyjnej nie jest szeroki. Nie jest więc ona pewną ideą czy ogólnym modelem nabudowanym jedynie kulturowo w procesie socjalizacji, lecz rzeczywistością. Dodatkowo ocena natury człowieka zdaje się być umiarkowanie optymistyczna<sup>48</sup>, co w podobny – faktyczny, nie zaś logiczny – sposób uzasadnia wartość jej ochrony. Skoro więc to prawa człowieka mają chronić naturę ludzką, ich obowiązywanie jest uzasadnione, choć nie stanowi wyniku logicznego rozumowania dedukcyjnego.

\* \* \*

### **The problem of the relation of being and obligations and the concept of human rights**

**Summary:** The article concerns relations of being and ought spheres in the point of the concept of human rights. There is analyzed Hume's Guillotine and problems which it implicates to reasoning aiming in the justification of human rights. Different Hume's interpretations are demonstrated along with an attempt of seeking the most appropriate. Next, the author presents various accounts for jurisprudential roots of human rights and problems involved. Concepts of human dignity and human nature are considered. There are discussed constitutional and international grounds of their validity. Thoughts concerning human rights are analyzed in the light of Hume's Guillotine. An attempt to solve arising dilemmas is to naturalize methodologically questions that are posed and to seek the answer in the knowledge of evolutionary psychology. The author takes advantage of evolutionary philosophy of law in order to demonstrate naturalistic fundamentals of human nature and law; then, he focuses on presenting correctness of human rights existence, despite the lack of their logical justification validity.

**Key words:** human rights, philosophy of law, Hume's Guillotine

---

<sup>48</sup>W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia...*, s. 121.