

Małgorzata Kamińska

WFCh

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie*

Relatywizm kulturowy a uniwersalizm Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uważana jest za jeden z najważniejszych dokumentów międzynarodowych, które kiedykolwiek powstały. Przekonanie to wynika z dwóch głównych cech tego aktu: po pierwsze zawarta w nim treść, jak w żadnym innym dokumencie ukierunkowana jest na człowieka i ochronę jego praw; po drugie, z założenia miał być powszechnie obowiązujący, uniwersalny. Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w kontekście wielokulturowości.

1. Fundamentalne zasady, a wielokulturowość

We współczesnej dyskusji o prawach człowieka pojawia się zarzut odnoszący się do imperialistycznej polityki Zachodu, który m.in. poprzez narzucenie swojej wizji antropologicznej (wyrażonej w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka), próbuje wyprzeć inne kultury. Taki argument pojawia się nie tylko ze strony państw azjatyckich, ale także afrykańskich. Makau W. Mutua, kenijski profesor podejmujący problematykę praw człowieka twierdzi, że „nieustające próby uniwersalizacji zasadniczo europejskiego korpusu praw człowieka w toku zachodnich krucjat skazane są na niepowodzenie” (Osiatyński, 2011, s. 242), ponieważ jest to ideologia obca, nieprzystająca do rzeczywistości społeczeństw niezachodnich, kojarząca się z kolejnym etapem kolonializmu. E. Brems zwróciła uwagę, iż „z powodów historycznych, jak też ze względu na rozkład sił w świecie, międzynarodowe prawa człowieka zarówno w teorii, jak i w praktyce są silnie zorientowane na potrzeby, obawy i wartości Zachodu. W rezultacie różniące się od nich potrzeby, obawy i wartości krajów niezachodnich są w dziedzinie praw człowieka słabiej reprezentowane, co podważa tezę o uniwersalności praw” (Tamże, s. 244).

Zwolennicy praw człowieka twierdzą jednak, że relatywizm kulturowy nie jest wystarczającym motywem do odrzucenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Nawet jeśli podkreślimy różnice pomiędzy poszczególnymi cywilizacjami, to nie dotyczą one spraw (w ich mniemaniu) fundamentalnych. „Argument specyfiki kulturowej nie unieważnia

faktu, że wszyscy mamy te same wspólne podstawowe cechy. Wszyscy identycznie odczuwamy ból, głód i mnóstwo innych rodzajów deprivacji (...)” (Tamże, s. 253)¹.

Pochylając się nad problematyką relatywizmu kulturowego w kontekście uniwersalności praw człowieka, należy zastanowić się nad przesłankami, od których wychodzą państwa zachodnie propagując tę ideologię. Czy powody, dla których Powszechna Deklaracja Praw Człowieka powinna być przestrzegana przez wszystkie kraje świata rzeczywiście skupiają się na dobru ludzkości? Zarzuty formułowane przez zwolenników zachowania odrębności kulturowej odnoszą się do polityzacji praw człowieka oraz wybiórczego ich przestrzegania. Oskarżenia te nie są bezpodstawne, biorąc pod uwagę chociażby uzasadnienie wojen w Afganistanie czy Iraku lub tortury więźniów w Guantanamo, które wskazują na podwójną moralność rządzących. Uwzględniając działania niektórych państw zachodnich, mamy do czynienia z instrumentalizacją poszczególnych zapisów Deklaracji, w taki sposób, aby spełniały doraźne polityczne cele.

Ważniejszym jednak argumentem w dyskusji o uniwersalności praw człowieka jest sprzeciw wobec etnocentrycznemu² podejściu kultury euroatlantyckiej. Herodot w „Dziejach” pisał, że: „Gdyby ktoś zaproponował ludziom wybranie spośród wszystkich obyczajów całego świata takich, które wydają się im najlepsze, to po rozpatrzeniu całego zestawu zdecydowaliby się na swoją własną” (Gierszewski, 2000, s.47). Człowiek jest uwikłany we własną kulturę, to ona kształtuje jego sposób myślenia o sobie i innych, jest także punktem odniesienia w określaniu norm i wartości. „Podstawowe wartości są uwarunkowane kulturowo i podstawową komórką społeczną nie jest jednostka, tylko jakaś grupa społeczna – plemię, wspólnota wiejska, związek krwi. Tożsamość jednostki jest narzucona z góry, zależna od przynależności grupowej oraz własnego statusu i roli w ramach wspólnoty (...)” (Osiałyński, 2011).

Przyjmując, że kultura wywiera znaczny wpływ na kształtowanie norm i przekonań, pojawia się pytanie czy postulowanie uniwersalnych zasad ufundowanych w znacznej mierze na wartościach cywilizacji judeochrześcijańskiej jest właściwe.

Celem dokonania próby odpowiedzi na to pytanie, należy poczynić pewne założenie: uniwersalne zasady nie mogą funkcjonować niezależnie od ich uzasadnień. W. Osiałyński w książce „Prawa człowieka i ich granice” przychylił się do opinii wielu myślicieli zajmujących się prawami człowieka, którzy twierdzą, iż prawa człowieka są czymś innym

¹ W podobnym tonie wypowiadał się L. Kołakowski: „[gdy] powiadamy na przykład, że idea praw ludzkich jest pojęciem europejskim, które w społeczeństwach o innych tradycjach jest niezdatne do użytku czy też niezrozumiałe, czy tyle mamy na myśli, że Amerykanie nie bardzo lubią, by ich torturowano i pakowano do obozów koncentracyjnych, ale Wietnamczycy, Persowie i Albańczycy są z tego całkiem zadowoleni? Skoro tak, to cóż miałoby być złego w ustawach rasowych w Południowej Afryce i dlaczego nie mielibyśmy zadowolić się powiedzeniem, że Afrykanerzy po prostu ‘mają swoje własne wartości’, my zaś nie mamy sposobu udowodnić, że nasze są lepsze?”, L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990 r., s. 245.

² etnocentryzm [gr. *éthnos* ‘lud’, ‘plemię’, ‘naród’, łac. *centrum* ‘środek’] - postawy i przekonania właściwe grupom etnicznym, dla których kultura własnej grupy społecznej stanowi punkt odniesienia w opisie i ocenie kultur innych grup. *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3898891>

niż filozofia praw człowieka. Co więcej stwierdza, że choć nie ma powszechnej zgody co do podwalin praw człowieka, mogą one istnieć na poziomie praktycznym.

Podobne założenie przyjął także J. Maritain: „Skoro UNESCO przyświeca cel praktyczny, porozumienie między członkami tej organizacji jest możliwe do osiągnięcia w sposób spontaniczny, nie na bazie wspólnych poglądów wyprowadzonych na drodze spekulatywnej, ale wspólnych poglądów na sprawy praktyczne, nie wskutek uznania jednolitej koncepcji świata, człowieka i poznania, lecz uznania jednolitego zestawu przekonań na temat działania” (Maritain, 1993, s. 84). Teorię tę można określić jednak jako myślenie życzeniowe, zupełnie nie przystające do obecnych sporów na temat Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. „Niepodobna naprawdę porzucić wartościowania. To, co nazywamy duchem naukowym, jest postawą kulturalną (...) Mamy prawo bronić i głosić idee tolerancji i krytycyzmu, nie wolno nam jednak utrzymywać, że są to idee „neutralne”, mianowicie wolne od normatywnych założeń. Czy chętnie się przynależnością do cywilizacji absolutnie wyższej nad wszystkie inne, czy przeciwnie, sławię dobrego dzikusa, czy wreszcie powiadam: „wszystkie kultury są równe”, zajmuję pewne stanowisko, wypowiadam się co do wartości i uniknąć tego nie mogę. Nie znaczy to, że wszystko jedno, jakie stanowisko zajmuję; zajmując jedno, potępiam lub odrzucam inne, nie jest zaś możliwe, bym nie zajmował żadnego choćby implicite, z chwilą gdy zdaję sobie sprawę, że istnieją inne cywilizacje” (Kołakowski, 1990, s. 16-17).

Gdyby J. Maritain miał rację co do dowolności uzasadnień, wszelkie kontrowersje związane z odczytywaniem poszczególnych artykułów Deklaracji nie miałyby miejsca. Każde przyjęte założenie, leżące u podłoża zaakceptowania treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka narzuca jego konkretną interpretację. Jeśli przyjmiemy, że każdy może dowolnie uzasadniać istnienie wybranych praw człowieka, musimy zgodzić się również na dowolność w ich implementacji. Takie działanie mogłoby zupełnie wypaczyć sens tego dokumentu.

Jeśli zaś zaprzeczmy konieczności istnienia takich uzasadnień, zredukujemy prawa człowieka nie tyle do sfery praktycznej (co w gruncie rzeczy jest niemożliwe, świadomość działania zawiera w sobie bowiem zarówno jego cel, jak i motywację), co do czysto utylitarne wymiaru.

Warto jednak zaznaczyć, że koncepcję bardzo podobną (choć zbudowaną na zupełnie innych przesłankach) zaprezentowała Chantal Mouffe. Według niej, grupy czy jednostki są w nieustannym stanie konfliktu i opozycji do siebie nawzajem. W takim rozumieniu stosunków społecznych nie może być mowy o jakiegokolwiek powszechności praw człowieka. Nie oznacza to jednak, że powinniśmy z nich całkowicie zrezygnować. Mouffe proponuje tzw.: „metyską koncepcję praw człowieka”, według której każda kultura zadaje pytania o wartości fundamentalne lecz uzyskują odmienną odpowiedź (Gawin 2010). Mimo to, każda z nich zasługuje na szacunek. Takie jednak rozwiązanie jest zachowaniem pewnego *status quo*.

Obrońcy ideologii praw człowieka zauważają, iż istnieją pewne fundamentalne zasady, które są wspólne wszystkim kulturom, nie są więc w jakikolwiek sposób zależne od zachodnich standardów: „wszystkie społeczeństwa ograniczają użycie siły i przemocy przez swoich członków. (...) Przykładowo: żaden system kulturowy czy ideologiczny nie akceptuje arbitralnego, samowolnego odbierania życia ani wolności” (Osiatyński, 2011, s. 275). Zgadzać się z tym stwierdzeniem, nie ominiemy jednak wyżej opisanego problemu rozdziału praw człowieka od filozofii praw człowieka. Egzemplifikacją może być prawo do życia. Definicja owego „życia”, które przecież chcemy zagwarantować musi opierać się na konkretnych założeniach filozoficznych, nierzadko zupełnie do siebie nieprzystających³. „Normy i wartości są względne, zależne od kultury, z której pochodzą, więc każda próba formułowania postulatów wyrastających z przekonań czy norm moralnych jednej kultury musi w tej mierze uniemożliwić objęcie jakąkolwiek deklaracją praw człowieka całej ludzkości. To, co w jednym społeczeństwie uważa się za prawo człowieka, w innym albo w tym samym, lecz w innych czasach może uchodzić za antyspołeczne” (Tamże, s. 234).

Ten impas, na który natykamy się podczas próby uniwersalizacji praw człowieka, jest jedną z odpowiedzi na pytanie o powszechność dokumentu ONZ. Dla zwolenników Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jest to niewątpliwa porażka, nie należy jednak popadać w zbyt pesymizm.

Ludzkość przez wieki funkcjonowała obywając się bez tego typu rozwiązań, nie będzie zatem zbyt przesadą stwierdzenie, że zarówno „koniec człowieka”, jak i „koniec historii” póki co nie nastąpią (Fukuyama, 2004, 2009).

2. Prawa człowieka a okcydentalizacja

Globalizacja wynikająca z rozwoju środków masowego przekazu i społeczeństwa informacyjnego, a także zdominowany przez demokracje liberalne dyskurs dotyczący praw człowieka nieuchronnie dąży do okcydentalizacji. Oczywiście proces akulturowości jest procesem przebiegającym w dwie strony, jednak w obszarze interesujących nas zagadnień należy przyznać, że to zachodnia cywilizacja może stać się jedyną.

Dominacja uniwersalizmu widoczna jest m.in. na płaszczyźnie językowej. Problem „praw” i „wolności” nie istniał w społeczeństwach konfucjańskich, ponieważ nie znano żadnego z tych terminów. Pojęcia te zostały przejęte przez Chińczyków z języków europejskich, w wyniku czego powstały dwie interpretacje tych słów. Pierwsza, *Quanli* oznaczała prawa i obowiązki wynikające z władzy. Druga, *Ren Quan* odnosiła się do człowieka i władzy (Abkowicz 1999). „Prawa są nadawane jednostce przez społeczeństwo i to ono jest źródłem praw (...) w razie potrzeby może ono je także odebrać, albo przynajmniej ograniczyć ich zakres” (Gawlikowski, 2001). Brak funkcjonujących w języku (a co za tym

³ Ta różnica uzasadnień ma wyraz chociażby w prawie krajowym wybranych państw – sygnatariuszy. Kraje arabskie powołując się na prawo do życia zakazują aborcji; Holandia, Szwecja czy Norwegia zalegalizowały małżeństwa jedнопłciowe argumentując to prawem każdego człowieka do zawierania małżeństw.

idzie w kulturze) terminów tj.: demokracja, wolność czy prawa człowieka istotnie wpływają na trudność w zaakceptowaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – brak ugruntowanej struktury pojęciowej uniemożliwia właściwe ich rozumienie.

Do sfery języka w krytyce praw człowieka odniósł się także A. MacIntyre: „w żadnym starożytnym ani średniowiecznym języku nie ma wyrażenia, które można poprawnie przełożyć na nasz współczesny termin „prawo”(…). Pojęcie to nie ma odpowiednika ani w hebrajskim, ani w greckim, łacińskim czy arabskim (w odmianach klasycznych i średnio wiecznych), w językach tych pojawia się dopiero w połowie XIX wieku” (MacIntyre, 1996, s. 140).

Przejęcie terminologii zachodniej jest tylko jednym z przykładów westernizacji. Euroatlantyckie demokracje propagując przyjęcie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka narzucają jednocześnie swój system wartości, *implicite* uznając, że jest on lepszy od pozostałych. „W myśleniu europejskim, w jego tematyce, nie ma miejsca na rzeczywistości pozaeuropejskie. Jest ono zamknięte w obrębie własnej, wewnętrznej problematyki i przez uniwersalizm rozumie tylko podnoszenie tematu europejskiego do rangi planetarnej” (Kapuściński, 2000, s. 44).

Aby nie poprzestać jednak na prostym skrytykowaniu cywilizacji zachodniej, należy zastanowić się, skąd wynikają te etnocentryczne i imperialistyczne tendencje. Po pierwsze, w opozycji do m. in. cywilizacji chińskiej jest ona pluralistyczna i skierowana na zewnątrz. Zarówno w obszarze kulturowym, materialnym (np.: kolonializm), jak i duchowym (pojęcie transcendentnego Boga występującego w trzech religiach monoteistycznych) kultura europejska od zawsze wykraczała poza swoją rzeczywistość, a nową rzeczywistość próbowała sobie podporządkować.

Porównując: kontynentalne Chiny, gdzie nie występowały skłonności do podboju obcych terytoriów, uwaga skierowana była do wewnątrz, a najbardziej interesujące było samodoskonalenie, podporządkowywały się siłom zewnętrznym (Gawlikowski, 2006). Po drugie, podkreślając to, że kultura zachodnia od zawsze konfrontowała się z innymi, można uznać, że sama jest pewną wypadkową innych tradycji. Analizując dzieje kultury europejskiej widzimy, że znajduje się ona w nieustannej sprzeczności, jest nieustannym poszukiwaniem sensu (np.: średniowiecze w opozycji do starożytności, renesans w opozycji do średniowiecza, itp.). Nie jest to wada, wręcz przeciwnie, uznaje się, że dziedzictwo europejskie jest niezwykle bogate właśnie dzięki takim konfliktom. „Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się – na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna – pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził się z niej wysiłek łamania własnego „etnocentrycznego” zamknięcia. Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość. Ostatecznie można powiedzieć, że europejska tożsamość kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, wiec w niepewności i niepokoju” (Kołakowski, 1990).

3. Między globalnością, a totalnością

Postulat o uniwersalności zachodniej koncepcji praw człowieka należy także rozważyć na płaszczyźnie ich absolutyzacji. Przyjmując, iż u podłoża tej koncepcji znajdują się wzniosłe ideały o godności, wolności i sprawiedliwości oraz zarzucając opinię, jakoby były tylko projektem politycznym, służącym do realizacji partykularnych interesów, nie można pominąć pewnego zagrożenia, nawet, jeśli byłoby to efektem pozytywnych pobudek. Zagrożeniem tym jest totalność, rozumiana jako narzucenie „jedynej słusznej ideologii”, która miałaby być powszechnie obowiązującym standardem. Kontrowersyjna może wydawać się teza, która porównuje XX -wieczne totalitaryzmy do światopoglądu wyrażonego m.in. w prawach człowieka. Niemniej jednak, takie zagrożenie istnieje. Już C. Levi-Strauss stwierdził, że „doktryna uniwersalistyczna ewoluuje nieuchronnie w kierunku wzorców właściwych ideologii totalnej” (Levi-Strauss, 1992).

Problem ten łączy się z podniesionym przez E. Levinasa problemem „kultury immanencji” (Levinas, 1984). Kultura – jak twierdzi filozof – to znaczenie, jakie nadajemy bytowi. Kultura immanencji będzie zatem polegała na skrajnej inteligibilności i antropocentryzmie. Koncepcja ta wynika z chęci zrozumienia świata, ujęcia go w ramy intelektualne. Aby to uczynić należy oswoić nieznaną, spróbować, za wszelką cenę znaleźć wspólny mianownik. Jest to prosta droga do uogólnienia i uniwersalności, co nieuchronnie musi wyewoluować w pewną formę totalności (Skarga, 2009).

„W inteligibilności przedstawienia zaciera się różnica między mną a przedmiotem, między wewnętrżnością a zewnętrżnością” (Levinas, 1998, s. 96), więc przedmiot – inny – jest sensowny, kiedy zostanie sprowadzony do poziomu podmiotu poznającego – mnie. W efekcie kultura króluje nad naturą, podmiot uzyskuje władzę nad przedmiotem, choć jednocześnie musi wyzbyć się swojej indywidualności. Następuje dominacja Tego – Samego, inność i niepowtarzalność roztapiają się w powszechnych prawach. Znaczenie, sens jest związane z jednością, uniwersalnością (Skarga, 2009).

Jedyną drogą do odrzucenia kultury immanencji jest kultura transcendencji, czyli poszukiwanie sensu w Innym: „To nie Ja nakazuje mi odrzucać systemy, jak myślał Kierkegaard – to Inny” (Levinas, 1998, s.10). Możliwość przejścia do kultury transcendencji uzależniona jest od całkowitego zanegowania dotychczasowych koncepcji podkreślających znaczenie Ja. „Czymże jest jednostka, samotna jednostka, jeśli nie drzewem, które wyrasta nie patrząc na to wszystko, co niszczy i łamie, zagarniając dla siebie pokarm, powietrze i słońce, (...). Wrażliwość na innych, a stąd możliwość zaliczenia siebie między nich, osądzenia siebie – oto świadomość, czyli sprawiedliwość” (Levinas, 1991). Punktem wyjścia musi stać się doświadczenie Innego, który wzywa mnie do wzięcia za niego odpowiedzialności. Dopiero wtedy, gdy nawiążemy dialog, odpowiemy na jego wezwanie, może pojawić się sens i prawda.

Levinas w swojej teorii odrzuca uniwersalność kultury europejskiej. Zarzuca jej, że idee jedności i całości zdominowały zarówno sferę intelektualną jak i społeczną. To pluralizm, rozumiany jako szacunek dla Innego jest według niego kluczem do osiągnięcia pokoju i sprawiedliwości. Pluralizm w pewnym stopniu ogranicza uniwersalistyczne zapędy – otwarcie się na Innego, uświadamia nam bowiem, że nigdy nie będziemy w stanie zgłębić jego tajemnicy, że istnieje coś, czego nigdy intelektualnie nie obejmujemy (Skarga, 2009).

Wydaje się, że filozofia spotkania jest projektem, który odrzucając koncepcję jakichkolwiek uniwersalnych założeń i promując relatywizm kulturowy, paradoksalnie zbliża nas do zrozumienia innych kultur. „Najbardziej podstawową zasadą etyczną jest traktowanie innej osoby jako absolutnie innej (...) w takim znaczeniu, że nie podziela moich wyobrażeń o wspólnym dobru (lub też nie wiadomo, czy je podziela). Nigdy nie powinniśmy zakładać, że istnieje wspólnota jej i naszych najgłębiej odczuwanych potrzeb i pragnień” (Norris, 2000, s. 44).

Bibliografia:

- Abkowicz J., *Konfucjanizm a prawa człowieka, Azja-Pacyfik* nr 2, 1999, s. 250 – 256. de Benoist A., *Etnobójcza ideologia Zachodu. Prawa człowieka i prawa narodów*, „Obywatel”, 2005 nr 3, s. 60 – 67.
- Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3898891>
- Fukuyama F. (2004), *Koniec człowieka*, Kraków.
- Fukuyama F. (2009), *Koniec historii*, Kraków.
- Gawin M., *O możliwości filozoficznego uzasadnienia praw człowieka*, „Olimpiada filozoficzna”, 2010 nr 39, s. 28 – 38.
- Gawlikowski K., *Księga mistrza Suna*, <http://www.isppan.waw.pl/cbap/sunzi.htm> (06.06.2012).
- Gierszewski R. (2000), *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*, Poznań.
- Kapuściński R. (2000), *Lapidarium IV*, Warszawa.
- Kołakowski L. (1990), *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa.
- Levi-Strauss C., *Anthropologie juridique: aux confins du droit*, „Sciences humaines”, 1992, s. 30–34.
- Levinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa.
- Levinas E., *Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne*, „Studia Filozoficzne”, 1984, nr 9, s. 25 – 34.
- Levinas E. (1991), *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa.
- Maritain J. (1993), *Człowiek i państwo*, Kraków.
- Norris Ch. (2000), *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, Kraków.
- Osiatyński W. (2011), *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011 r.
- Skarga B. (2009), *Tożsamość i różnica*, Kraków.