

Prawa człowieka jako ideologia. Przyczynek do analizy współczesnego imaginarium społecznego

Human Rights as an Ideology. An Insight into Contemporary Social Imaginary

21/2016

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2016.036>

Abstract: The subject of the article is to analyze human rights understood as an ideology constitutive of certain social practice. The aim of this ideology is to ground the conviction that an individual is able to control political and social institutions, so that individuals are able to function in an atomized society, showing mobility and ability to adapt. Referring to Charles Taylor's concept, I consider this practice contemporary social imaginary. The article also brings up the question of whether human rights "properly" perform ideological function, it is whether they give the actors of social practice convincing answer to the question about the justification of political power relations, the answer that will be for them credible in the face of the "raw" facts. I doubt about it.

Keywords: human rights, ideology, social imaginary, reflexive modernisation

Słowa kluczowe: prawa człowieka, ideologia, imaginarium społeczne, modernizacja refleksyjna

Wprowadzenie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza praw człowieka jako ideologii konstytuującej pewną praktykę społeczną. Praktykę tę, wraz z tworzącą ją ideologią postrzegam, odwołując się do koncepcji Charlesa Taylora, jako współczesne społeczne imaginarium. W artykule ustosunkowuję się też do kwestii, czy prawa człowieka „poprawnie” spełniają funkcję ideologiczną, to jest, czy dają aktorom praktyki społecznej przekonującą odpowiedź na pytanie o uzasadnienie relacji władzy.

Według Taylora imaginarium społeczne to praktyka społeczna, na którą składają się działania społeczne, to jest działania, których podmioty orientują się na interpretacje ich zachowań przez innych oraz umożliwiające ją, dzięki nadaniu jej sensu, idee¹. Taylor podkreśla, że przewidywalność zachowań społecznych jest możliwa dzięki umiejętności rozpoznawania „przypadków idealnych”: idee

1 Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Kraków 2010, s. 9–10, 45–46.

przenikają do praktyk, przekształcając je i tworząc złożone imaginaria.² Z drugiej strony imaginarium to nie zespół idei kontemplacyjnych. Nie są to schematy intelektualne oderwane od społecznej rzeczywistości³. Nie tylko idee nadają sens praktyce, ale i praktyka nadaje sens ideom wskazując to, co jest możliwe, choćby częściowo, do zrealizowania, czyli ma oparcie w podejmowanych już działaniach społecznych⁴. Według Taylora, dzięki wspólnemu rozumieniu podejmowanych działań społecznych aktorzy interpretują siebie jako odrębną, ukonstytuowaną wspólnotę, czyli jako społeczność polityczną⁵. Stąd polityczny charakter imaginariów społecznych.

Zakładam, że ideologia to idee, legitymizujące stosunki władzy politycznej, uzasadniające możliwość użycia przymusu, a zarazem wskazujące na wartości, które wspólnota polityczna (lub grupa uznająca się za reprezentatywną dla wspólnoty politycznej) uznaje za własne i które należy bronić również przy użyciu siły⁶. Problem ideologii pojawił się wraz z fragmentaryzacją społeczeństwa, gdy zakwestionowane zostało religijne i tradycyjne uzasadnienie władzy i więzi społecznej⁷. Pojęcie ideologii ma często konotacje negatywne (np. L. Althusser, A. Giddens, C. Lefort), może oznaczać idee zmierzające w pierwszym rzędzie do zachowania istniejącego porządku

polityczno-społecznego⁸. Prawa człowieka jako ideologię analizowano z różnych punktów widzenia, nurt ten zapoczątkowały wypowiedzi Karola Marksa, współcześnie prawa człowieka jako uzasadnienie współczesnych relacji władzy politycznej analizują m. in. C. Lefort, M. Gauchet, a wśród autorów konserwatywnych J. Madiran i A. Wielomski⁹. Wszyscy ci autorzy za kluczowy problem uznają uzasadnianie przez prawa człowieka pozycji jednostki wobec struktury polityczno-instytucjonalnej¹⁰. Według C. Leforta prawa człowieka odzwierciedlają, a zarazem konstytuują przekraczający charakter współczesnej demokracji. Podobnie, lecz krytycznie interpretuje je J. Madiran i A. Wielomski¹¹. Dla Leforta są usprawiedliwieniem istnienia wszechpotężnego państwa opiekuńczego, dla Madirana i Wielomskiego – wyrazem schlebienia jednostkowym zachciankom.

Uznając prawa człowieka za pewną ideologię, kreślę jej typ idealny. Zakładam, że prawa człowieka jako ideologia nie są tożsame z prawami człowieka jako kategorią prawa pozytywnego wyrażoną w szczególności w aktach prawa konstytucyjnego, międzynarodowego

8 Np. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Warszawa 2008, s. 90 i n.

9 C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris 1988, s. 33–63; Jean Madiran, *Les droits de l'homme DSHD*, Saint-Brieuc, 1995; P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka*, Chicago-Warszawa 2008, s. 9–43.

10 Trafnie wyrażają to wypowiedzi C. Leforta: „aby zrozumieć współczesne przemiany instytucji i polityki trzeba rozpoznać w prawach człowieka oznaki wyłonienia się nowego typu legitymizacji przestrzeni publicznej której jednostki są zarazem wytworami jak i sprawcami” (C. Lefort, *Essais sur le...*, s. 45) oraz M. Gaucheta: prawa człowieka są „normą organizującą zbiorową świadomość i wzorcem (*etalon*) działalności publicznej”. (M. Gauchet, *La démocratie...*, s. 330).

11 C. Lefort, *Essais sur le...*, s. 33–63; Madiran, *Les droits...*, s. 59–63; Bała, Wielomski, *Prawa człowieka...*, s. 15.

2 Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria...*, s. 39.

3 Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria...*, s. 37–38.

4 Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria...*, s. 44.

5 Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria...*, s. 37.

6 Np. R. Skarżyński, *Historia myśli politycznej w ujęciu politologicznym. Zarys koncepcji*, „Studia Polityczne” 1992, nr 1, s. 113.

7 P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 2010, s. 180–183, M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard 2002, s. 351.

i ponadnarodowego, jak również powoływaniem tych praw jako uzasadnienia decyzji politycznych i rozwiązań instytucjonalnych, czyli zjawiskiem historycznym, które rozpoczęło się w II połowie XVIII wieku, a następnie, po zejściu na dalszy plan wieku XIX, przybrało na sile po drugiej wojnie światowej. Przyjmuje również, iż aby skonstruować typ idealnej ideologii praw człowieka należy wziąć pod uwagę nie tylko wypowiedzi wprost zawierające to hasło, ale też dyskurs o prawach (*rights*), prawach podmiotowych, prawach podstawowych, prawach fundamentalnych itd.

Analizując współczesne imaginarium społeczne odwołuję się do koncepcji sytuujących się w nurcie socjologii rozumiejącej¹². Koncepcje te stanowią, w sposób zamierzony, zarówno interpretację współczesnej świadomości zbiorowej, jak i jej część. Wskazuję na wypowiedzi krytyczne wobec współczesnego społeczeństwa demokratyczno-liberalnego (D. Bell, Ch. Lash), większą uwagę poświęcam jednak afirmującym je koncepcjom nurtu modernizacji refleksyjnej (U. Beck, A. Giddens). Mają być one bowiem, w zamierzeniu ich autorów, uzasadnieniem legitymowanej przez prawa człowieka rzeczywistości, ich analiza pozwala więc na lepsze zrozumienie ich ideologicznej funkcji. Funkcja ta – pogodzenie jednostki ze światem „systemu”

staje się szczególnie wyraźna w socjologicznych interpretacjach prawa człowieka przedstawionych przez B. Turnera, M. Watersa i M. Gaucheta.

Celem niniejszego analizy nie jest szukanie pozahistorycznej perspektywy, z której imaginarium ukonstytuowane przez prawa człowieka mogłoby być ocenione jako przejaw „fałszywej świadomości”, narzędzie ugruntowywania władzy korporacji i instytucji ponadnarodowych, lub, wręcz przeciwnie, jako niedoskonały, lecz obecnie jedynie możliwy wyraz dążeń uniwersalistycznego humanizmu, konstytuującego człowieczeństwo. Dla celów analizy optykę konstruktywistyczną, która uzasadnia zwrócenie uwagi na budowanie rzeczywistości społecznej poprzez konstrukty ideologiczne. Konstruktywizm pozwala zarazem dostrzec oznaki ich destrukcji. Każde imaginarium musi być bowiem, przynajmniej w oczach tych, którzy w nie wierzą, spójne wewnętrznie, a przez to umożliwiać działanie polityczne. Jeśli dojdzie do sytuacji, w której nie będzie już można działać tak, jakby prawa człowieka były imperatywem instytucjonalnym, gdy prawa człowieka staną się pustym hasłem, odejdą w przeszłość, przynajmniej jako ideologia. Przyjęcie tego założenia pozwala wskazać na zjawiska ideologiczne, poddające w wątpliwość obraz jednostki twórczo przekształcającej, dzięki prawom człowieka, kontekst instytucjonalny. W niniejszym tekście wskazuję na legitymizację, poprzez ideologię praw człowieka, jawnie elitarystycznych praktyk władzy, jak również odchodzenie przez lewicę postmarksistowską od uznania praw człowieka (przynajmniej w aspekcie jurystycznym) czy czynniki emancypacji.

Zaczynam od skonstruowania typu idealnego ideologii praw człowieka, wskazując na jej aspekt treściowy, jak również funkcjonowanie w obrębie spo-

12 Socjologia rozumiejąca opiera się na założeniu, iż więzi społeczne konstytuują znaczenie, które nadają im ludzie je tworzący: zakłada, że społeczeństwo tworzą podmioty dokonujące interpretacji. Interpretacja ta ma mieć charakter subiektywny w tym sensie, że dokonuje się w jednostkowej świadomości, a obiektywny w tym znaczeniu, iż przetwarza (zachowuje, zmienia, odrzuca) istniejące wzorce i normy kulturowe (M. Czyżewski, *Socjologia interpretatywna i metoda biograficzna: przemiana funkcji, antyesencjalistyczne wątpliwości oraz sprawa krytyki*, Przegląd Socjologii Jakościowej 2013, t. IX, nr 4, dostępny na stronie: www.przegladsocjologii.jakosciowej.org, 23 marca 2015 r.).

łecznego imaginarium. Następnie analizuje sprzeczność idei jednostkowej spontaniczności z koniecznością funkcjonowania w rzeczywistości społecznej ukonstytuowanej przez imperatyw racjonalności instrumentalnej, jak również próbę rozwiązania tej sprzeczności w koncepcji modernizacji refleksyjnej. Kolejny rozdział poświęcony jest postulatowi polityczno-insytucjonalnym, sformułowanym przez U. Becka i A. Giddensa. Przedmiotem następnego rozdziału jest nakreślona przez M. Gaucheta koncepcja praw człowieka jako ideologii, która rządzi dialektyka krytyki, a zarazem uzależnienia od instytucji politycznych, poprzedzona odwołaniem do analiz B. Turnera i M. Watersa. W ostatnim rozdziale wskazuję na trendy ideologiczne, które poddają w wątpliwość adekwatność praw człowieka jako uzasadnienia relacji władzy.

Typ idealny praw człowieka

Przyjmuje, że prawa człowieka w swym typie idealnym to prawa, których posiadanie nie zależy od statusu społecznego ich posiadacza ani ich uznania przez innych członków społeczeństwa, jak również przez władzę polityczną, są to więc prawa uniwersalne i równe.¹³ Ponadto prawa człowieka pozostawiają decyzję co do ich obrony, jej sposobu, a w szczególności zgłaszania twierdzeń co do interpretacji obowiązków z nich płynących w danym przypadku posiadaczowi prawa¹⁴.

Rozwijając powyższą charakterystykę można stwierdzić, że skoro są to prawa powszechne, użyteczne jest przy-

mowane przez Harta rozróżnienia na prawa specyficzne, czyli prawa wynikające z określonych relacji społecznych: umów, przyrzeczeń, deliktów, jak również wzajemne prawa polityczne członków wspólnoty państwowej (Hart) oraz prawa ogólne (*general*), wynikające, według Harta z powszechnego, równego prawa do wolności¹⁵. Prawa człowieka należą do tej drugiej grupy. Język praw odróżnia się też od języka przywileju w sensie przyjmowanym przez konserwatyzm, to jest jako prawnego zapewnienia przez społeczność pewnych korzyści ze względu na określoną pozycję w nim – pojmowanego jako wyraz statusu społecznego, skorelowanego nierozzerwalnie z płynącymi z niej obowiązkami¹⁶, jak również, w słabszej wersji z powiązaniem posiadania praw z członkostwem w określonej wspólnocie. Prawa człowieka to prawa, jak to określa m. in. Hart, „moralne”, ale zarazem ich idea zawiera postulat możliwości zgłoszenia przez jednostkę wywiezionego z nich roszczenia¹⁷. Od praw wyłącznie moralnych (prawa do miłości dziecka, małżonka itp.) prawa człowieka odróżniają się władzą, jaką dają ich podmiotom nad innymi osobami, a także postulatem ich wyrażenia w prawie pozytywnym¹⁸.

Taylor uznaje, że podstawową cechą współczesnego imaginarium jest sekularyzacja i immanentyzacja celów działań jednostkowych i zbiorowych. Zgadzając się z diagnozą Taylora, przyjmuję, że należy ją rozwinąć o analizę problemu interpretacji przez jednostkę możliwości osiągnięcia tych celów. Zakładam, że praktyka

13 H.L. Hart, *Are there any natural rights?* [w:] J. Waldron (red.), *Theories of rights*, Oxford 1984, s. 78.

14 Tę cechę języka praw podkreśla J. Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, „Journal of Value Enquiry” 1970, nr 4.

15 H.L. Hart, *Are there any...*, s. 84–88; J. R. Pennock, *Rights, Natural rights and Human rights: A General View*, „Human Rights”, Nomos XXIII, s. 9.

16 R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 74–75, 220–253

17 J. Feinberg, *The Nature...*, s. 249 i n.

18 H.L. Hart, *Are there any...*, s. 80.

społeczna składająca się na współczesne imaginarium to życie w „społeczeństwie ryzyka”, w którym jednostka chce ciągle kształtować swą tożsamość i dostosowywać do tych zmian strukturę społeczną, a zarazem stoi w obliczu wciąż nowych oczekiwań z jej strony. Uzasadnia to postulat, by struktura społeczna umożliwiała zmiany tożsamości jednostki i sama podlegała zmianom w wyniku jej działań (a przede wszystkim, by jednostka mogła działać w takim przekonaniu). Temu służą prawa człowieka, które mają umożliwić oddziaływanie jednostki na strukturę. Tworzą więc społeczne imaginarium, na które składa się praktyka (prób) wywierania wpływu i ideały, które je legitymizują – jego ideologia. W imaginarium tym ma nastąpić pogodzenie spontaniczności jednostki z rzeczywistością społeczną, pojętą w kategoriach teorii systemów – jako sfera a-podmiotowa. Dlatego właśnie rolę idealnego aspektu imaginarium mogą spełniać prawa człowieka, które posiadają aspekt opisowy – mają być zawarte w prawie pozytywnym i aspekt postulatyczny – jako wyrażające ideały moralne.

Sprzeczność spontaniczności jednostkowej i racjonalności instrumentalnej społeczeństwie ponowoczesnym

W II poł. XX w. upowszechnia się kwestionowanie najważniejszego mitu nowoczesności – racjonalnego urządzenia świata społecznego i podporządkowania środowiska naturalnego. Nie spełniła się nadzieja pełnego opanowania rzeczywistości, uczynienia jej przewidywalną, a zarazem zaspokojenia wszelkich indywidualnych pragnień. Wiara ta zderzyła się ze świadomością, że próba naukowego zorganizowania środowiska społecznego i naturalnego nie jest możliwa

do zrealizowania, ponieważ porządek zawsze rodzi chaos: np. rozwój przemysłu prowadzi do niszczenia przyrody. Zarazem po raz kolejny skonstatowano sprzeczność między spontanicznością jednostkową a funkcjonowaniem jednostki w społeczeństwie coraz bardziej, w sensie Weberowskim, zrjonalizowanym. Jako problem społeczny postrzega się ekspansję systemów, jak to określa A. Giddens, abstrakcyjnych (czyli środków symbolicznych, takich jak pieniądze) i eksperckich (systemów wiedzy specjalistycznej opartych na procedurach), sfer niepoddających się ocenie etycznej (a przynajmniej ocenę tę wykluczają idee, konstytuujące te systemy) i niemożliwych do pełnej kontroli przez jednostkę¹⁹. Nastąpiła ostateczna dewaluacja umiejętności, które każdy miał w zakresie czynności życia codziennego²⁰. Powraca więc postawione już przez M. Webera pytanie o wpływ ekspansji racjonalności instrumentalnej na realizację modeli społecznych, odwołujących się do idei racjonalności jako emancypacji jednostki. Jak uważa Habermas świat życia, sfera intencjonalności, rządzi się racjonalnością moralno-etyczną, (czyli w jego ujęciu, komunikacyjną), system – sfera reprodukcji materialnej – racjonalnością instrumentalną²¹. Pojawia się zagadnienie relacji jednostki do sfery, nad którą nie ma ona kontroli.

Obawy przed społecznymi i politycznymi skutkami dominacji kulturowej jednostek wyrwanych od tradycyjnych więzi kulturowych wyraził jeszcze w I połowie XIX wieku Alexis de Tocqueville. Następnie Ortega y Gasset nakreślił ob-

19 A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 161–171.

20 A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 189–192.

21 O pojęciu świata życia u Habermasa: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły Frankfurckiej*, Warszawa 2008, s. 126–135.

raz człowieka masowego, którego przekonanie o możliwości pełnej realizacji pragnień sprowadza zagrożenie upadku cywilizacji²². Intuicje Gassety zdawał się potwierdzać przełom kulturowy lat 60-tych. Daniel Bell w latach 70-tych XX w. nakreślił pesymistyczny obraz stosunku dążenia do jednostkowej ekspresji i „imperatywu” życia w społeczeństwie zdominowanym przez systemy. Wyróżnił trzy „obszary” współczesnego społeczeństwa: strukturę techniczno-ekonomiczną, politykę i kulturę, z których każdy podlega innym zasadom i z których każda posiada inną strukturę. Zasada „osiowa” sfery techniczno-ekonomicznej ma być funkcjonalna racjonalność, jej zasadą regulatywną – oszczędność. Strukturą „osiową” tej sfery są biurokracja i hierarchia, wywodzące się ze specjalizacji, zróżnicowania ról i potrzeb koordynacji działań, cechuje ją reifikacja relacji i ról społecznych. Zasada „osiowa” polityki jest legitymizacja, w ustrojach demokratycznych przekłada się ona na zasadę zgody rządzących, struktura „osiowa” polityki oparta jest na reprezentacji i partycypacji – artykulacji konfliktowych interesów grup w celu podjęcia decyzji dla wspólnego dobra. Kultura, zarówno dla grupy, jak i jednostki jawi się jako ciągły proces utrzymywania tożsamości. Zdaniem Bella zasadę „osiową” współczesnej kultury stanowi „*ekspresja i przekształcanie własnego „ja” w celu samorealizacji. Poszukiwanie to zakłada nieistnienie żadnych ograniczeń czy granic doświadczenia. Wszystko jest możliwe, wszystko podlega eksploracji, nic nie jest zakazane*”²³.

Z tej „rozłączności obszarów”, sprzeczności między sferą techniczno-ekonomiczną oraz sferą polityki i kultury rodzą się konflikty, wyrażające się w tezach o alienacji i depersonalizacji. Niezgodność między tymi sferami wyznacza wewnętrzne sprzeczności społeczeństwa postindustrialnego²⁴. Bell konstatuje rozbieżność przede wszystkim między strukturą techniczno-ekonomiczną a kulturą – w pierwszej panuje porządek oparty na racjonalności instrumentalnej, w drugiej irracjonalizm i antyintelektualizm. Struktura osobowości przejęta po XIX w. znajduje jeszcze odzwierciedlenie w sferze gospodarki (panowanie nad sobą, racjonalność, dostosowanie się do reguł społecznych), dawno już jednak odrzucona została w sferze kultury. Zachowania społeczne jednostek działających w tej drugiej sferze cechuje „dyskrecjonalność” – jednostki kształtują je w oparciu o osobiste, często ekscentryczne preferencje²⁵. Kluczowym hasłem współczesnego społeczeństwa „burżuazyjnego” nie są potrzeby, lecz pragnienia, wynikające nie z czynników biologicznych, lecz psychologicznych, czyli z natury nieograniczone²⁶.

Taka jednostka potrzebuje samopotwierdzenia w sferze wykraczającej poza relacje prywatne. Użyteczna będzie tutaj zaprezentowana przez Christophera Lasha koncepcja narcyzmu jako postawy dominującej we współczesnym społeczeństwie. Lash pod tym pojęciem nie rozumie bynajmniej postawy samouwielbienia (jak głosi potoczny pogląd), bardziej zbliża się do jego medycznego,

22 Ortega y Gasset, Bunt mas i inne pisma socjologiczne, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, w szczególności s. 112–123, 143–145.

23 D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszaw 1994, s. 45–48, 70. Co do podziału na sferę prywatną i publiczną Bell uważa za cenne samo jego utrzymanie (bez szczegółowego

określenia spraw zaliczonych do jednej lub drugiej sfery), uznaje, że współcześnie rozróżnienie to jest zagrożone: D. Bell, *Kulturowe sprzeczności...*, s. 310–314.

24 Ibidem, s. 45–48.

25 Ibidem, s. 72–73.

26 Ibidem, s. 57, 258.

w tym psychoanalitycznego rozumienia jako zaburzenia psychicznego²⁷. Polega na niepewności co do własnej tożsamości oraz sposobu wykonywania ról społecznych, a przez to odczuwaniu przymusu potwierdzania przyjętego (chwilowo) sposobu życia w przestrzeni społecznej. Współczesna osoba narcystyczna rozdarta jest między absolutnym skoncentrowaniem się na sobie (czego wyrazem jest popularność psychoterapii, treningów motywacyjnych, przesadna troska o zdrowie, samorozwój, itd.) oraz lękiem przed trwałymi relacjami, a szukaniem uznania ze strony innych uznanych za publiczność, „lustro”, w którym przegląda się narcyz. Poddany jest on ciągłemu „imperatywowi” autokreacji. Społeczne funkcjonowanie narcyza cechuje lęk, dlatego postrzega on siebie jako istotę społeczną, muszącą radzić sobie we wrogim świecie²⁸. Wyraża to ideologia rozwoju osobistego, na gruncie której życie jawi się jako konstruowanie tożsamości. Ciągła autoanaliza i próba samokontroli uniemożliwia spontaniczność, a konieczność ciągłego samo-potwierdzania się prowadzi do zaniku poczucia rzeczywistości, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.²⁹ Przestrzeń społeczna służy narcyzowi do opowiadania o najbardziej intymnych problemach, które w ten sposób tracą swój prywatny charakter. Tożsamość, chwilowo „odnajdywana” przez narcyza podlega ciągłej autodestrukcji. Z tego powodu tak ważne stają się wszelkie „systemowe” uwarunkowania narcyzmu, które mają umożliwić ciągle na nowo powtarzane wejście

na drogę autokreacji – przemysł medialny, reklamowy, „eksperci” itd. Propaganda dąży do stworzenia nieustannego poczucia kryzysu, który należy rozwiązywać w imię pragnień jednostki³⁰. Narcyz nie potrafi już samodzielnie wykonywać tak wydawałoby się oczywistych ról społecznych jak roli partnera życiowego, rodzica czy nauczyciela, ma jednak do dyspozycji mechanizmy instytucjonalne, które utwierdzą go w przekonaniu, że stara się spełnić wymóg dbałości o siebie³¹.

O wiele bardziej optymistyczny jest pogląd twórców koncepcji modernizacji refleksyjnej (U. Becka, a przede wszystkim A. Giddensa). Ich zdaniem właściwa interpretacja wskazanych wyżej zjawisk umożliwia dostrzeżenie, że rodzą one nie tylko niebezpieczeństwa, ale i zapewniają nowe możliwości. Samo-zwrotność systemów, to jest interpretacja tworzących je relacji społecznych wyłącznie w ich własnych kategoriach (a nie w kategoriach tradycyjnych, religijnych itd.) odpowiada samo-zwrotności tożsamości jednostkowej. Życie jednostkowe również jawi się jako system samo-zwrotny, o czym świadczy zerwanie więzi z poprzednimi pokoleniami, z określonym terytorium, z grupą pokrewieństwa, wreszcie zanik rytuałów „przejścia”. Tożsamość współczesna oparta ma być na projekcie refleksyjnym, to jest procesie budowania tożsamości przez świadome porządkowanie narracji³². Tę indywidualizację wymusza zarówno ostateczny zanik struktur tradycyjnych (rodziny wielopokoleniowej itd.) jak i struktur społeczeństwa przemysłowego, np. rodziny nuklearnej³³.

27 Typowym współczesnym zaburzeniem psychicznym ma być właśnie patologiczne skoncentrowanie na sobie (Ch. Lash, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Warszawa 2015, s. 69).

28 Ch. Lash, *Kultura narcyzmu...*, s. 70–77.

29 Ibidem, s. 117–120.

30 Ibidem, s. 105.

31 Ibidem, s. 151 i n. Podobną diagnozę stawia w eseju *Bunt elit* (Ch. Lash, *Bunt elit* przeł. D. Rodziewicz, Kraków 1997, s. 33–54, 193–207).

32 A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 200–204.

33 U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, przeł. St. Cieśla, Warszawa 2002, s. 192–205.

W tym sensie przed każdą jednostką stoi „konieczność” wyboru stylu życia³⁴. Lekarstwem na kryzys nowoczesności nie jest więc, zdaniem autorów nurtu modernizacji refleksyjnej, zaprzeczenie racjonalności, lecz jej „radykalizacja” – ciągle wątplenie, poddawanie krytyce, przekraczanie granic „kodów” obowiązujących w poszczególnych systemach (prawdy i piękna, technologii i sztuki itd.)³⁵. Według Giddensa, zjawiska, jego zdaniem, konstytutywne dla nowoczesności, to jest rozdzielenie czasu i przestrzeni (coraz więcej interakcji odbywa się między osobami odseparowanymi przestrzennie), wykorzenienie instytucji – dominacja systemów abstrakcyjnych i eksperckich, wreszcie refleksyjność instytucjonalna – ciągle kwestionowanie wiedzy, na której instytucje te opierają się, potencjalnie niebezpieczne, przynoszą jednak jednostkom szansę na rozwój, której nie zapewniały im poprzednie epoki³⁶. Ludzie mogą współpracować, mimo zamieszkiwania na bardzo odległych często terenach, właśnie dlatego, że ich kooperację umożliwiają systemy abstrakcyjne, takie jak pieniądze, a ich doświadczenie zapośredniczone zostaje przez media³⁷. Charakterystyczne dla nowoczesności zwiększenie się kontroli instytucjonalnej nad jednostką, oraz wzrost niezależnych od tradycji i aksjologii systemów samo-zwrotnych wywołuje nie tylko fragmentację doświadczenia społecznego, ale i otwiera szanse na wytworzenie się nowych rodzajów relacji społecznych. Takie krytykowane zjawiska nowoczesności jak powstanie wyraźnego rozróżnienia między sferą prywatną i publiczną, czy też instytucjonalna i kul-

turowa izolacja doświadczenia choroby i śmierci dają szansę na kultywowanie projektu jednostkowego. Istotne stają się „czyste związki” nie podtrzymywane przez tradycję czy więź ekonomiczną³⁸.

Warunki te, potencjalnie przynajmniej, umożliwiają mają auto-kreowanie tożsamości przez jednostki. Według Giddensa możliwość budowania tożsamości zależy od „podstawowego zaufania” do świata, czyli przekonania o trwałości obecności innych i świata obiektywnego. Winno ono być wykształcone we wczesnym dzieciństwie, (tworząc „kokon ochronny” złożony z oczekiwań wobec społeczeństwa i nawyków zachowań). Z tego punktu widzenia Giddens podkreśla rolę codziennych relacji międzyludzkich i świadomości praktycznej³⁹. To co inni autorzy uważają za zubożenie i standaryzację życia społecznego Giddens uznaje za czynniki bezpieczeństwa ontologicznego, czyli poczucia trwałości i porządku zdarzeń, w tym również tych, które wykraczają poza obszar bezpośredniego doświadczenia jednostki⁴⁰. W codziennych relacjach istotna jest właśnie rutynizacja i „uprzejma nieuwaga”, umożliwiająca funkcjonowanie w społeczeństwie masowym⁴¹. Tym niemniej, możliwość kreowania tożsamości nie jest stałym uwarunkowaniem egzystencji jednostkowej. Auto-narracja jest krucha, może się załamać pod wpływem dramatycznych, nieoczekiwanych wydarzeń. Obecnie coraz większe znaczenie

38 A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 207–208, 214–231.

39 „Na świadomość praktyczną składa się to wszystko co aktorzy wiedzą o tym jak „poruszać się” po scenie społecznej, ale czego nie potrafią wyrazić dyskursywnie”: A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. Stefan Amsterdamski, Poznań 2003, s. 21.

40 A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 174–184, 314.

41 Ibidem, *Nowoczesność...*, s. 21, 66.

34 A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 112–122.

35 Ibidem, *Nowoczesność...*, s. 51–54.

36 Ibidem, *Nowoczesność...*, s. 21–30.

37 Ibidem, *Nowoczesność...*, s. 23–25, 184–185.

nabiera świadomość niepewności – społeczeństwo współczesne jawi się jako „społeczeństwo ryzyka” (jak je określa U. Beck). Nie znaczy to, zdaniem Giddensa, by ludziom „obiektywnie” groziły większe niebezpieczeństwa niż kiedyś: zwalczono choroby zakaźne, podniesiono poziom higieny wzrosła się średnia długość życia itd.⁴². Jednostka, oczekująca od systemów abstrakcyjnych i eksperckich pewności, ma jednak świadomość że nie mogą jej one zapewnić. Poczucie ryzyka wynika zarówno z obawy o skutki indywidualnych wyborów, jak i ze świadomości, że oczekiwania jednostki wobec społeczeństwa mogą nie zostać zrealizowane⁴³. podobnie jak w XIX w negatywną rolę psychiczną pełniło przede wszystkim poczucie winy, tak teraz taką rolę spełnia poczucie wstydu, że nie sprostało się wymogom konstruowania swej biografii, wynikające z przekonania o nieadekwatności swego życia do (skonstruowanej przez siebie) narracji (Giddens dokonuje więc podobnej konstatacji jak Ch. Lash, inaczej jednak ją interpretując)⁴⁴. W ten sposób może zostać naruszone bezpieczeństwo ontologiczne człowieka ery modernizacji refleksyjnej.

Tym ważniejsza jest „kolonizacja przyszłości”, czyli działanie, uzasadnione wnioskowaniem „kontrfaktycznym”, polegające na wyborze jednego ze scenariuszy przyszłości, mimo że nie przemawiają za tym nie budzące wątpliwości argumenty. Kolonizacja ta winna się dokonywać zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym⁴⁵, stąd wymóg kontroli przez jednostkę świata systemów abstrakcyjnych.. Giddens jest zdania, że jednostka może zachować władzę nad strukturą. Systemy abstrakcyjne

prowadzą do dialektyki ograniczenia kontroli nad rzeczywistością, a zarazem jej zwiększenia poprzez upowszechnienie wiedzy, umożliwiając w ten sposób dokonywanie wyborów w sposób świadomy⁴⁶. Samoprojektowanie jednostki jest więc umożliwiane przez strukturę. U Giddensa następuje swoista instytucjonalizacja krytycyzmu i wątplenia⁴⁷. Z tej perspektywy indywidualizacja nie jest po prostu spontanicznością i kreacją – od razu przechodzi w instytucjonalizację. Kształtowanie siebie i otoczenia społecznego zgodnie ze swymi indywidualnymi projektami staje się nie tylko prawem, ale i wymogiem integracji społeczeństwa.

Tym co wspólne jest zarówno dla krytyków jak i zwolenników współczesnego imperatywu autokreacji jest więc przekonanie, że przekłada się on na określone mechanizmy instytucjonalne. W ten sposób idea człowieka ma, podobnie jak w starożytności, odzwierciedlać ideę społeczeństwa i państwa.

Ujednostkowanie polityki i prawa jako próba rozwiązania sprzeczności

Jednostka stoi więc w obliczu nierozwiązania przez system polityczny jej istotnych problemów. Zmusza ją to do aktywności w dziedzinie instytucjonalnej.

Według Bella dążenie do realizacji pragnień wywołuje skutki, które sprzeczne są z samą ideą indywidualnej spontaniczności. Następować ma jurydykacja pragnienia w postaci instytucji praw podmiotowych⁴⁸. Kwestią polityczną staje się zaspokajanie wszelkich potrzeb grupowych i prywatnych. Problem zaspokajania pragnień, przechodząc ze

42 Ibidem, *Nowoczesność...*, s. 157–171.

43 Ibidem, *Nowoczesność...*, s. 157–161.

44 Ibidem, *Nowoczesność...*, s. 89–97.

45 Ibidem, *Nowoczesność...*, s. 171–173.

46 Ibidem, *Nowoczesność...*, s. 189–192.

47 K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003, s. 38.

48 D. Bell, *Kulturowe sprzeczności...*, s. 268.

sfery ekonomicznej do sfery politycznej, wywołuje sprzeczność pomiędzy celami publicznymi (np. między wolnością i równością), uzasadnia w ten sposób rozrost administracji. Miejscem podejmowania kluczowych decyzji ekonomicznych nie jest już rynek, lecz scentralizowane ośrodki polityczne i administracyjne⁴⁹. Kluczową dziedziną życia zbiorowego staje się „gospodarstwo publiczne” – sfera zarządzania przez państwo produkcją i zaspokajaniem potrzeb⁵⁰. Z rosnącą rolą państwa skorelowany jest zanik postawy obywatelskiej, czyli dopuszczenia możliwości poświęcenia pragnień dla dobra publicznego⁵¹. Hasło „rebelii” staje się przejawem mody lub konformizmu⁵². Jednak ciągle nowe pragnienia i uzasadniane nimi żądania polityczne i roszczenia prawne napotykają bariery faktów „surowych”. Państwo współczesne nie jest w stanie równocześnie zapewnić akumulacji kapitału jak i zaspokajania wciąż nowych postulatów⁵³. Współczesne społeczeństwo nie dysponuje też żadną „filozofią publiczną”, z której można by czerpać kryteria rozwiązania tego dylematu, wspólnym językiem, który mediatyzowałby partykularne żądania.

Inaczej zagadnienie wpływu jednostki na sferę instytucjonalną ujmują autorzy nurtu modernizacji refleksyjnej. Zdaniem Becka, wbrew obiegowym opiniom, diagnozowany w II połowie XX w. kryzys legitymizacji państwa opiekuńczego nie oznacza depolityzacji społeczeństwa. Odwróciło się ono wprawdzie od instytucji

politycznych społeczeństwa przemysłowego (rządy, parlamenty itd.), ujawniły się jednak nowe formy polityzacji – pojawiła się „subpolityka”. Jej aktorami są organizacje pozarządowe, media, sądownictwo, wreszcie jednostki – każdy, w sensie obiektywnym podejmuje decyzje polityczne, np. możliwość prenatalnego ustalenia cech potomstwa pozwala na ich „regulację” (również, zdaniem autora, poprzez aborcję), co prowadzi do „sprywatyzowanej” eugeniki⁵⁴. Uprawiając subpolitykę, aktorzy społeczni przekraczają ustalone role i funkcje. W sytuacji, gdy wszystkie problemy społeczne, w tym również pewniki społeczeństwa przemysłowego stały się problematyczne i mogą być przedmiotem „namysłu”, otwarła się możliwość aktywnego działania w celu uregulowania tych kwestii. „Społeczeństwo ryzyka” daje, zdaniem Becka, szanse prawdziwej demokratyzacji i partycypacji, prowadząc do zaniku tematów tabu, które w społeczeństwie przemysłowym były maskowane już nie tradycją, lecz mitem postępu⁵⁵. Tak pojęta polityka ma być narzędziem kształtowania i wyrażania tożsamości jednostki poprzez „partnerskie” relacje ze sferą instytucjonalną.

W ten sposób zacierają się granice pomiędzy podmiotowością prywatną i polityczną. Jako polityczne jawią się problemy uważane dotąd za prywatne: zdrowie, płciowość, samorealizacja, z kolei sfera prywatna staje się obszarem działania subpolityki⁵⁶. W perspektywie koncepcji modernizacji refleksyjnej przeniknięcie prywatności do sfery publicz-

49 Ibidem, s. 58–59, 267.

50 Ibidem, *Kulturowe sprzeczności...*, s. 255.

51 Tymczasem „podstawą każdego społeczeństwa liberalnego jest wola podporządkowania prywatnego interesu interesom zbiorowym, wyrażana przez wszystkie grupy”: D. Bell, *Kulturowe sprzeczności...*, s. 280.

52 D. Bell, *Kulturowe sprzeczności...*, s. 54–55, 60.

53 D. Bell, *Kulturowe sprzeczności...*, s. 266.

54 U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, przeł. J. Konieczny, PWN, Warszawa 2009, s. 71–72; U. Beck, *Społeczeństwo...*, s. 278 i n.

55 U. Beck, *Społeczeństwo...*, s. 342–343.

56 U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja...*, s. 68–69.

nej nie powoduje zaniku czy zdegenerowania tej ostatniej, lecz jej dynamizację i oparcie na realnych, czyli jednostkowych podstawach. Często diagnozowana ucieczka władzy od polityki – oddawanie jej w ręce aktorów społecznych itd. okazuje się nie zanikiem polityki, lecz nowym jej rodzajem.

Napięcie pomiędzy jednostkowością a instytucją słabnie, skoro obie sfery się łączą. W sferze instytucjonalnej winny znaleźć odzwierciedlenie indywidualne projekty życiowe: *„żywjemy obecnie w świecie w którym jest wielu innych, ale jednocześnie nie ma żadnych innych”*⁵⁷. Giddens twierdzi, że od polityki emancypacji, wygenerowanej przez batalie ideowe społeczeństwa przemysłowego, należy odróżnić politykę życia charakterystyczną dla późnej nowoczesności. Ta pierwsza ma dwa zasadnicze cele: wyzwolenie od tradycji, a zarazem wyzwolenie od niesprawiedliwej dominacji (politycznej, ekonomicznej, seksualnej), dlatego jej podstawowymi celami są sprawiedliwość, równość i uczestnictwo. Za większością wersji polityki emancypacji stoi zasada autonomii, czyli wolności i odpowiedzialności⁵⁸. Polityka życia z kolei, będąca wyrazem drugiej fazy nowoczesności jest w pewnych swych aspektach zbieżna z polityką charakterystyczną dla jej pierwszej fazy, tj. polityką emancypacji. Tym niemniej, dotyczy nie tyle wyzwolenia od ograniczeń, ile warunków wyboru sposobu życia: *„Polityka życia nie odnosi się przede wszystkim do warunków, które umożliwiłyby dokonywanie wyborów – to jest polityka wyboru”*⁵⁹; *„polityka życia nie dotyczy szans życiowych, ale stylu życia”*⁶⁰. Szczególne zna-

czenie w tym aspekcie mają roszczenia co do jakości życia i wpływu jednostek na kontekst społeczno-polityczny – Inglehartowskie żądania „jakościowe”⁶¹. Polityka życia wprowadza w sferę systemów samo zwrotnych (w perspektywie późnowoczesnej) – natury, reprodukcji, systemu globalnego, wreszcie świadomości i ciała, na nowo ocenę etyczną⁶². Mimo że Giddens kładzie większy nacisk na projekt pozytywny – uznanie polityczne swobodnie kształtowanych przez jednostki projektów życia, podkreśla jednak, że realizacja idei polityki życia wymaga prowadzenia polityki emancypacyjnej, ponieważ możliwość wyboru stylów życia, a w szczególności kształtowanie tożsamości, wciąż wymaga usuwania barier, jeśli już nie stricte polityczno-prawnych, to kulturowych, o czym przekonują np. postulaty ruchu feministycznego⁶³. W tej perspektywie jednostce przypisuje się podmiotowość polityczną, o ile potrafi ona dokonywać świadomych i satysfakcjonujących ją wyborów w sferach które dotąd były uznawane za dziedzinę gospodarki czy społeczeństwa (np. wybierając „ekologiczny” sposób życia)⁶⁴.

W ten sposób następuje politycyzacja codzienności. W trakcie tej, jak to określa Beck, „cichej rewolucji” ma miejsce niedostrzegalne przejście ku nowemu kształtowi społeczeństwa: nie drogą przewrotu polityczno-ideologicznego, lecz codziennych praktyk i niekwestionowanych już przez nikogo zjawisk polityczno – prawnych – czego wyrazem jest np. zwiększenie się społecznej roli kobiet. W tym aspekcie władza staje się „niewi-

57 A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą*, przeł. Jacek Serwański, Poznań 2001, s. 276.

58 Ibidem, s. 287–291.

59 Ibidem, s. 291–292 (podkr. w tekście)

60 A. Giddens, *Poza lewicą...*, s. 23.

61 Ibidem, s. 296–303; U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja...*, s. 68–69.

62 Ibidem, s. 304–307.

63 Ibidem, s. 307–313.

64 U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja...*, s. 69–70.

doczna” – wydaje się już nie występować z piętnem arbitralności i przemocy⁶⁵.

Prawa człowieka jako wyraz ujednostkowania polityki i prawa

W sferze politycznej nastąpiło więc swoiste „demokratyczne przepełnienie”: obok instytucji odziedziczonych po społeczeństwie przemysłowym powstały nowe pozaparlamentarne mechanizmy polityczne i pojawili się nowi aktorzy polityczni: organizacje pozarządowe, spontaniczne akcje obywatelskie dla danego przedsięwzięcia, środki masowego przekazu, a także sądy. Te ostatnie są istotnym składnikiem subpolityki⁶⁶. Polityka życia ujawnia znaczenie praw człowieka, w szczególności w swym aspekcie wyboru i kształtowania tożsamości⁶⁷. Nowe czasy ujawniły nowe uzasadnienia władzy sędziowskiej, oparte na ujawnieniu interpretacyjnego charakteru wykładni prawa, a zarazem stanowiące wynik obalenia mitu obiektywności wiedzy naukowej – sądy zdają się realizować postulat dopuszczenia w sferze publicznej argu-

mentacji etycznej. Sędziowie, kierujący się, jak deklarują procedurami prawnymi, mają w jej granicach uwzględniać pluralizm aksjologiczny społeczeństwa, w obliczu którego instytucje społeczeństwa przemysłowego uznawane dotąd w za naturalne, jawią się jako nieoczywiste. W rezultacie państwo tradycyjnie pojęte jest coraz bardziej jako kontrolowane przez sądy⁶⁸. Instrumentem demokratyzacji i partycypacji mają być więc mechanizmy prawne, uznawane za mechanizmy walki o prawa człowieka⁶⁹.

Prawa człowieka postrzegane są więc jako siła motoryczna subpolityki i polityki życia.

Przykładem socjologicznej analizy praw człowieka, stanowiącej ich interpretację jako sposobu określenia relacji jednostka – struktura, a zarazem uwzględniającej przekonanie o samointerpretacji współczesnego społeczeństwa jako społeczeństwa ryzyka jest koncepcja Briana Turnera. Według niego, o ile idea obywatelstwa była sposobem walki z dominacją w czasach państwa narodowego, to w erze tworzenia się porządku światowego są nią prawa człowieka⁷⁰. Społeczeństwo współczesne, chociaż cechuje je obfitość dóbr materialnych, jest również społeczeństwem (poczucia) zagrożenia, a instytucje które miały temu zapobiegać, w szczególności tradycyjnie pojęte państwa same stanowią jego czynnik na skutek ich biurokratyzacji i oligarchizacji⁷¹. Psychospołeczną postawą wynikającą z uznania tego zagrożenia ma być poczucie sympatii, wynikające ze świadomości i wzajemnego uznania naturalnej ludzkiej „kruchości” (frailty).⁷²

65 P. Dybel, S. Wróbel, *Granice...*, s. 408–418. Jak zauważają P. Dybel i S. Wróbel mimo wielu punktów wspólnych między Giddensem i Beckiem są między nimi również znaczące różnice. Beck przyjmuje, że aktywność indywidualna przekłada się głównie na nowe mechanizmy i struktury (subpolitykę), podczas gdy Giddens kładzie nacisk raczej na tworzenie przez rządzące partie polityczne warunków dla realizowania jednostkowych projektów życiowych: P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności*, Warszawa 2008, s. 419. Giddens prezentuje stanowisko bardziej optymistyczne niż Beck, wpisując się w ten sposób w tradycję oświeceniowego racjonalizmu: P. Dybel, S. Wróbel, *Granice...*, s. 423.

U. Beck, *Społeczeństwo...*, s. 291–293. Polityka „tradycyjnie” lokalizowana (w organach przedstawicielskich itd.) miałaby pełnić rolę areny uzgodnień, sfery konsensusu, w odróżnieniu od subpolityki, gdzie ścierały by się partykularne interesy: U. Beck, *Społeczeństwo...*, s. 343–344

66 U. Beck, *Społeczeństwo...*, s. 294–296.

67 A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 306–310.

68 Ibidem s. 295–296.

69 Ibidem, s. 342–343.

70 B. Turner, *Outline of a Theory of Human Rights*, „Sociology” 1993, vol. 27, nr 3, s. 498–499.

71 B. Turner, *Outline of a Theory...*, s. 501–503.

72 Oparcie praw człowieka na tej podstawie

Z takim poglądem na źródła uznania praw człowieka nie zgadza się Malcolm Waters. Również on uznaje te prawa za społeczną konstrukcję, lecz nie za wyraz empatii, lecz konkretnych interesów. O ich treści decyduje więc określone miejsce i czas, w którym są artykułowane, społeczną konstrukcją jest również ich uniwersalność (jako praw które dotyczą wszystkich w każdym kontekście społecznym). Z przyjętego przez Watersa konstrukcjonistycznego punktu widzenia istnieją tylko te prawa, które uznaje wspólnota polityczna⁷³. Uznanie ich określonego katalogu (czyli ich skonstruowanie) jest wynikiem procesu wyważania interesów, obecna instytucjonalizacja praw człowieka w prawie międzynarodowym odzwierciedla panującą obecnie w tym zakresie równowagę⁷⁴. Znaczenie

ma odwoływać się, jak twierdzi autor do tego co wspólne dla różnych kultur – świadomości cierpienia, a nie do tego co dzieli – różnych sposobów rozumienia szczęścia. B. Turner, *Outline of a Theory...*, s. 505–507. Formuluje się twierdzenie, że zarówno prawa człowieka, jak i globalizacja i związane z nią poczucie zagrożenia stanowią podstawową kategorię opisu kondycji człowieka przełomu XX i XXI w.: T. Barankiewicz, *Filozoficzne uzasadnienie praw człowieka w kontekście procesu globalizacji*, w: J. Stelmach (red.), *Filozofia prawa wobec globalizmu*, Kraków 2003, s. 50.

73 M. Waters, *Human Rights and the Universalisation of Interests: Towards a Social Constructionist Approach*, *Sociology*, Sierpień 1996, nr 30, s. 593–595. Nie można, w przeciwieństwie, jego zdaniem, do Turnera i Dworkina, zacierać różnicy między roszczeniem i normą, czy bardziej precyzyjnie, między dyskursem praw człowieka a instytucjami praw człowieka (M. Waters, *Human Rights...*, s. 595).

74 Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. może być, według Watersa, wyjaśniana przez odniesienie do czterech rodzajów interesów: interesu aliantów po II wojnie światowej w napiętnowaniu pokonanych, interesu, jaki miały rywalizujące ze sobą supermocarstwa w okresie zimnej wojny we wzajemnym podważaniu swej pozycji ideologicznej, a także ich interesu w legitymizowaniu interwencji w sprawy innych państw, wreszcie interesów grup mniejszościowych, jaki miały one w domaganiu się uznania polityczno-prawnego

praw człowieka wynika ze zmniejszenia się możliwości realizacji, na arenie międzynarodowej, interesów elit przez państwo narodowe. Katalogi praw człowieka będą się powiększały aż obejmą roszczenia wszystkich grup interesów mających znaczenie polityczne, a prawa człowieka będą pełnić funkcję legitymizacyjną dopóki interesy elit i mas nie będą postrzegane jako pozostające w sprzeczności⁷⁵.

Zarówno koncepcja Turnera, jak i Watersa lokuje źródło znaczenia praw człowieka w przekształceniach struktury – państwa narodowego, obaj autorzy przyjmują też założenie, że prawa te bronią jednostki przed skutkami tych zmian. Watersa deklaruje wprawdzie większy realizm co do przygodności instytucji praw człowieka, również jednak jego koncepcja zakłada, że interesy jednostek są, dzięki prawom człowieka, realizowane przez instytucje⁷⁶. Tym niemniej sygnalizuje, że prawa człowieka będą spełniać funkcję ideologiczną dopóki będzie im odpowiadała sprzyjająca konstelacja interesów politycznych.

Bardziej rozwiniętą koncepcję ideologicznej funkcji praw człowieka prezentuje M. Gauchet. Według tego autora wzrost znaczenia praw człowieka

(M. Waters, *Human Rights...*, s. 597).

75 M. Waters, *Human Rights...*, s. 598.

76 Uznanie, że prawa człowieka są ludzką konstrukcją ma ich nie pozbawiać znaczenia etycznego, w szczególności przymiotu powszechności. Przyjąć należy po prostu, że cała ludzkość uczestniczy w ich konstrukcji. (M. Waters, *Human Rights...*, s. 594, 598–599). Konstrukcjonistyczne podejście do praw człowieka prezentuje również Ch. Tilly. Według Tillego zuniwersalizowany (do horyzontu państwa narodowego) interes miał w epoce nowożytnej dać początek praw człowieka, utożsamianymi wówczas z prawami obywatela. Członkowie stanu trzeciego „wymieniali” na te prawa swoje poparcie dla wojen prowadzonych przez nowożytne państwo, następnie rozszerzając ich zakres. (Ch. Tilly, *Where do Rights Come From?* w: *Democracy, Revolution and History*, Th. Skocpol (red.), Ithaca, London 1998, s. 56–58).

koreluje ze współczesnymi zjawiskami ekonomicznymi i społecznymi, w szczególności rolą mediów. Nie znaczy to, by idea ta była do nich redukowalna: prawa człowieka stały się współcześnie zasadą działania zbiorowego⁷⁷. W przypadku praw człowieka cecha każdej ideologii, jaką jest przeniesienie uwagi z całości życia społecznego na tylko jeden jego aspekt wyraża się w przeniesieniu punktu ciężkości z samo-interpretacji wspólnoty politycznej na kwestię legitymizacji władzy politycznej, czyli w odejściu od perspektywy zbiorowej ku perspektywie jednostkowej. Prawa człowieka, poprzez wyrzeczenie się pytań o raz na zawsze ustalony obraz świata, a skoncentrowaniu na kwestii uzasadnienia, nadal go, właśnie jako ideologia, upraszczają, wyłączając *a priori* inne dyskursy. Kryterium legitymizacji staje się zaspokajanie potrzeb i żądań jednostki. Prawa człowieka stanowią wyraz zaniku postawy religijnej – zdolności do poświęcenia się dla tego, co nadjednostkowe, a ostatecznie odrzucenia wszystkiego, co przekracza indywidualne dążenia. Są również wynikiem odrzucenia, jako uzasadnienia władzy, celów politycznych na rzecz norm prawnych⁷⁸. Ideologiczny sukces praw

człowieka po 1970 r. jest, z funkcjonalnego punktu widzenia, wynikiem zaniku we współczesnych społeczeństwach dwóch aspektów samo-rozumienia, charakterystycznych dla nowożytności: politycznego i historycznego, czyli poczucia wspólnoty (narodowej, klasowej itd.) oraz układania projektów politycznych według poglądu na przemianę społeczną. Jednostka odrzuca w ten sposób wszelką rzeczywistość nadjednostkową, również w jej nowożytnym rozumieniu, zarówno ideę suwerennego ludu jak i ideę postępu. Prawa człowieka uzasadniają porządek społeczny, ale, wyrzekając się pełnej odpowiedzi na pytanie o sens historii, nie tylko zastępują dawne ideologie, ale i zajmują miejsce nauki o społeczeństwie i kierunku zmian historycznych⁷⁹. Nie znaczy to, zdaniem autora, by nastąpił rozkład organizacyjny społeczeństw zachodnich, jednak zasady ich funkcjonowania jawią się jako samo-zrozumiałe i rutynowe, czyli tracą znaczenie symboliczne⁸⁰. Społeczeństwo współczesne jest bowiem samo-świadome przypadkowości swej auto-kreacji. Czyni ono również samo-krytykę elementem swojej tożsamości. Uzasadnieniem jego instytucji mogą być więc wyłącznie prawa człowieka, wyrażające postulat, by jednostka miała wpływ na władzę i kształtowanie społeczeństwa. Są one ideologią, która poddając władzę krytyce, zwiększa jej zasięg oddziaływania.

Według Gaucheta dwieście lat zmian liberalnych i demokratycznych doprowadziło do uczynienia podmiotem praw człowieka jednostki wyzwolonej z więzi ze społeczeństwem pojmowanym jako

77 M. Gauchet, *La démocratie...*, s. 349–350.

78 M. Gauchet, *La démocratie...*, s. 344–375. Gauchet wyróżnia (odwołując się do doświadczenia francuskiego) trzy etapy nowożytnego „wyzwalania się” z religijnego uzasadnienia porządku społecznego. W pierwszym okresie, to jest w latach 1550–1650 miało miejsce formowanie się państwa narodowego, w drugim, czyli od 1650 r. jako źródło suwerenności zaczęła być postrzegana wola jednostek. Prawa człowieka są wyrazem przemian ideowych, jakie się wówczas rozpoczęły. Po odrzuceniu porządku ponadnaturalnego jako źródła suwerenności jedynym możliwym usprawiedliwieniem istnienia społeczeństwa politycznego stała się więc prawna, wynikająca z woli jednostek – czyli właśnie prawa człowieka. Wreszcie, ok. 1750 r. pojawia się idea postępu, czyli historycznego charakteru instytucji politycznych. Odpowiadały tym tendencjom charakterystyczne dla nowoczesności ideologie:

tradycjonalizm (sięganie do przeszłości), liberalizm (jej odrzucanie), rewolucyjny progresywnizm: orientowanie się wyłącznie na przyszłość (M. Gauchet, *La démocratie...*, s. 335 i n.).

79 Ibidem, s. 340, 347, 355.

80 Ibidem, s. 345.

rzeczywistość od niej niezależna, a zarazem w pełni socjalizowanej w sensie funkcjonowania w świecie systemu. Stanowi to paradoks, tracący jednak swą paralogiczność w świetle ideologii praw człowieka. Współczesne rozumienie praw człowieka stanowi wyraz swoistej „konkretyzacji” ich podmiotu. Gdy pod koniec XVIII w. tworzono ich ideę człowiek pojmowany był w sposób abstrakcyjny. Zarazem ideologia państwa nowożytnego, ugruntowywana w XIX wieku, odwoływała się do konkretności podmiotów zbiorowych – narodu, klasy, państwa. Po 1945 r. nastąpiło swoiste dialektyczne zniesienie tych przeciwieństw. Obowiązującym postulatem ideologicznym stało się zaspokajanie, w ramach podmiotów zbiorowych, (w szczególności państwa), konkretnych, kontekstualnie pojętych potrzeb jednostki. W rezultacie prawa człowieka są pojmowane jako prawa jednostki „konkretnej”. Podmiotem tych praw staje się człowiek żyjący życiem pozapolitycznym, realizujący wolność np. w sferze konsumpcji⁸¹. Nie ma on już również tych punktów odniesienia, które przekraczały jednostkowość, a były wytworem epoki nowożytnej: klasy, narodu czy państwa⁸². Równocześnie państwo opiekuńcze od lat 70-tych styka się ze świadomością nieprzewidywalności techniki, przyrody, procesów społecznych i ekonomicznych⁸³. Człowiek współczesny zarazem lekceważy państwo jako symboliczny punkt odniesienia, jak i coraz bardziej go potrzebuje jako metody zaspokajania pragnień. Znaczenie praw człowieka wynika ze zderzenia się idei indywidualizmu z trudnością osiągnięcia wspólnych celów przez zbiorowe działanie. Prawa człowieka wyrażają zarazem

ograniczenie się obywateli do prywatności, partykularyzm tożsamości, pluralizm światopoglądowy, jak i postulat demokracji bezpośredniej, jednocześnie uzasadniają radykalne wycofanie się w prywatność, jak i partycypację społeczną i polityczną. Ich rolą, w tej sytuacji, jest udzielanie niemożliwej do zakwestionowania odpowiedzi na pytanie o źródła legitymizacji i jedności społecznej⁸⁴. Trudno bowiem krytykować działania odwołujące się do krzywdy konkretnych jednostek, w ten sposób prawa człowieka samo-ograniczają się (nie są programem całościowych zmian społecznych), a zarazem, jako „zrozumiałe same przez się” eliminują możliwość ich krytyki. Idea prawa człowieka zastępująca socjologię i historię jest tak prosta jak ich siła oddziaływania. Niemożliwe do zakwestionowania jako podstawa legitymizacji politycznej, zarazem jako zasadę swego działania przyjmują ciągle poddawanie w wątpliwość instytucji społecznych i politycznych. W tym sensie mają one aspekt utopijny, po zmierzchu „wielkich narracji” stają się dogodnym hasłem dla progresywiistów, którzy, dzięki nim, nie muszą już tworzyć programów krytyki totalnej, a zarazem ich „punktowa” krytyka może mieć charakter ciągły⁸⁵.

Pojawia się specyficzne rozumienie działalności politycznej i roli polityków. Prawa człowieka są narzędziem nieustającej krytyki władzy, w ten sposób uzasadniają niechęć do polityków. Zarazem dla swojej realizacji wymagają działania piastunów władzy⁸⁶. Z jednej strony prawa człowieka legitymują, bez zastrzeżeń, system polityczny i istniejące instytucje państwa demokratycznego. Z drugiej strony, uzasadniają wycofanie

81 Ibidem, s. 341–343.

82 Ibidem, s. 344–345, 354.

83 Ibidem s. 345.

84 Ibidem, s. 348, 353–355.

85 Ibidem, s. 358–361.

86 Ibidem, s. 357–358.

się obywateli w prywatność (to waloryzacja tej prywatności staje się celem polityki) uprawomocniają czysto funkcjonalne, techniczne rozumienie roli polityków. W ten sposób występują oni w aspekcie instytucjonalnym, czyli bezosobowym, jako władza w pełni legitymowana, to jest zabiegająca o prawa człowieka, a zarazem, a w aspekcie osobowym, jako nieustannie podejrzeni technokraci lub gracze polityczni. Im większą nadzieję lokuje się we władzy, która ma realizować prawa człowieka, tym większą niechęć budzą jej piastuni, którzy nie potrafią osiągnąć tych celów⁸⁷. Paradoksalnie jednak, nie-realizowanie przez nich deklarowanych zamierzeń zostaje uznane za normalny stan życia politycznego, polityka prawa człowieka jest bowiem oceniana według kryteriów intencji, a nie skutków⁸⁸. Prawa człowieka pozwalają jednostkom żyć w przekonaniu, że mają wpływ na procesy społeczne, co więcej, iż jest to wpływ zindywidualizowany. Gauchet konkluduje, że prawa człowieka i ciągle przeformułowywanie ich katalogów zakładają milcząco pewien stan stosunków społecznych, istnienie skomplikowanej organizacji politycznej oraz obfitość dóbr materialnych. Ich ideologiczną istotą jest założenie istnienia czynników, które zarazem kontestują: istotą praw człowieka jest zarazem kwestionowanie zastanych instytucji, jak i uzależnienie od nich jako sposobu ich wprowadzania w życie.⁸⁹

Gauchet konstatuje więc potencjalną przynajmniej sprzeczność między strukturą instytucjonalną a jednostką,

87 Ibidem, s. 364–368.

88 M. Gauchet, *La démocratie...*, s. 364–368. Z tą jej cechą koreluje funkcja mediów. Prawa człowieka znajdują szczególnie sprzyjający wyraz w przestrzeni medialnej, w której, jak w teatrze, nie tyle odbija się polityka oparta o ich imperatyw, ile się w niej tworzy (M. Gauchet, *La démocratie...*, s. 361–363).

89 M. Gauchet, *La démocratie...*, s. 374–376.

której ideologia praw człowieka nie może na trwałe usunąć. Aktywność społeczna jednostki, w tym ciągła krytyka struktury okazuje się jej częścią i może istnieć dopóki istnieje struktura w odpowiednim kształcie. Której diagnoza kondycji społeczeństwa ponowoczesnego jawi się, w świetle koncepcji Gaucheta, jako trafniejsze: pesymizm Bella i Lasha czy optymizm Giddensa i Becka? By na to odpowiedzieć należy odwołać się do ideologicznego sposobu funkcjonowania praw człowieka. Wiara jednostki, że żyje w społeczeństwie praw człowieka nie jest możliwa do zakwestionowania dopóki świadomie nie odrzuci ona tej ideologii. Sprzyjać temu może to, co Laclau i Mouffe nazywają dyslokacją – proces rozrywania porządków symbolicznych poprzez zaistnienie zdarzeń, które nie mogą być symbolicznie przedstawione w istniejącym porządku dyskursu⁹⁰.

Należy zwrócić uwagę na dwa współczesne doświadczenia ideowo-polityczne.

Lewica kulturowa, czyli lewica stawiająca sobie za cel przede wszystkim przekształcenia symboliki społecznej odchodzi od uzasadniania swych żądań prawami człowieka, przynajmniej pojętymi jako instrumenty prawne. Uznanie praw człowieka za wprawdzie niedoskonały, lecz najistotniejszy czynnik emancypacji, charakterystyczne dla nurtów postmarksistowskich od lat 80-tych XX wieku, zostaje poddane w wątpliwość. W sytuacji porażki państwa socjalnego w Europie Zachodniej tendencja ta wydaje się zyskiwać na znaczeniu. Warto odwołać się do ujęcia praw człowieka przez emblematyczną postać dzisiejszej lewicy postmarksistowskiej, czyli Ch. Mouffe. Autorka ta w polemice z „jurydyczną” koncepcją Habermasa oraz koncepcją

90 D. Howarth, *Dyskurs*, przeł. A. Gąsior – Niemiec, Warszawa 2008, s. 172–173.

demokracji kosmopolitycznej D. Helda i D. Archibugiego krytykuje idee państwa ponadnarodowego, o ile miałyby być ono postrzegane na wzór państwa narodowego jako wspólnota posiadaczy praw. Dlatego sprzeciwia się uznawaniu prawa oraz praw człowieka za podstawowe czynniki kształtowania ładu globalnego: wynikać ma stąd przewaga uzasadnienia „moralnego”, a w rzeczywistości prawnego, nad uzasadnieniem politycznym, czyli demokratyczną praktyką państwa narodowego. Skoro prawa człowieka są na poziomie ponadnarodowym niemożliwe do realizacji przez samą jednostkę, uzasadniają istnienie organizacji, deklarujących ich obronę. W ten sposób nad demokratycznymi państwami zyskują przewagę ponadnarodowe grupy nacisku, a także państwa, uzurpujące sobie prawo do arbitralnego („europocentrycznego”) decydowania, które państwo jest demokratyczne (Mouffe opowiada się bowiem za wielobiegunowością polityki światowej)⁹¹.

Nie znaczy to by Mouffe (przynajmniej otwarcie) odrzucała dyskurs praw człowieka. W jej koncepcji są one jednak bardziej symbolami emancypacji politycznej niż instrumentami prawnymi. Przykładem jej rozważania o prawach obywatelskich (rozumianych, zgodnie z koncepcją T. H. Marshalla, nie tylko jako prawa do partycypacji politycznej, ale również prawa osobiste oraz socjalne). Według Mouffe obywatelstwo nie jest statusem prawnym, lecz rodzajem aktywności politycznej, nie zorientowanej jednak na określoną ideę wspólnego dobra, lecz na zachowanie równych praw. Winny być pojmowane jako rodzaj procesu, sposób identyfikacji politycznej.

91 Ch. Mouffe, *Kant's Cosmopolitan Legacy*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska i P. Spryszak, Kraków 2006, s. 51–56.

Skoro aktualny wyraz praw człowieka jest wynikiem relacji władzy, trzeba więc odnajdywać wciąż nowe ich definicje.⁹² Dekonstrukcji i swoistemu „przesunięciu ku polityczności” podlegają w ten sposób zarówno tożsamości podmiotów, jak i ich prawa⁹³.

Prawa człowieka konotują nadto demokrację: współczesne społeczeństwa zachodnie ma być społeczeństwem demokratyczno-liberalnym, czyli społeczeństwem, w który wola polityczna i prawa człowieka co do zasady pozostają w zgodzie. Ten aspekt samo rozumienia wydatniają zarówno apologety praw człowieka, jak C. Lefort, jak i jego krytycy, jak J. Madiran⁹⁴. Jednostka, o ile ma wierzyć w swój wpływ na instytucje, musi postrzegać siebie jako podmiot, który ma wpływ nad decyzje polityczne.

Prawa człowieka służą tymczasem uzasadnieniu roli organów o charakterze jawnie elitarnym. W tym celu zmienia się przyjęte znaczenie podstawowych idei politycznych, w szczególności pojęcia ludu i demokracji. Przykładem apologia roli sądów konstytucyjnych – organów które swą legitymację chcą czerpać z ochrony praw człowieka, a którym nie sposób przypisać jakiegokolwiek tradycyjnie pojętej legitymacji demokratycznej. Przedmiotem apologii jest w szczególności prawotwórstwo sądowe, określane na gruncie doświadczenia amerykańskiego jako „aktywistyczna” wykładnia konstytucji czy innych aktów zawierających katalogi praw człowieka. W USA do zwolenników tego podejścia zaliczyć takich autorów jak R. Dworkin, Ch. Eisgruber,

92 Ch. Mouffe, *The Return of the Political*, London, New York, 1993, s. 65–66, 70.

93 O tym zjawisku we współczesnej myśli feministycznej A. Barut, *Idea prawa podmiotowego w polityczno-prawnej myśli feminizmu*, Studia Prawnicze KUL nr 3 (55) 2013.

94 C. Lefort, *Essais sur le...*, s. 35–63, J. Madiran, *Les droits...*, s. 59–63.

F. Michelman, B. Ackerman, G. Davidov, we Francji D. Rousseau i P. Rosanvallon, w Niemczech G. Teubner, w Polsce podobne stanowisko zdaje się prezentować A. Waśkiewicz⁹⁵.

W ich koncepcjach kwestia, jaki organ reprezentuje lud zostaje przeformułowana na pytanie, który organ, w danej sytuacji politycznej, realizuje zasady zapisane w konstytucji, w szczególności prawa człowieka⁹⁶. Odchodzi się od rozumienia demokracji jako określonego systemu politycznego definiowanego przez określone mechanizmy polityczno-instytucjonalne, ku rozumieniu demokracji jako formy społeczeństwa. Demokracja to nie działanie jakichś instytucji, lecz cecha społeczeństwa i kultury⁹⁷. Kryterium reprezentatywności władzy – rządów ludu nie jest odpowiedzialność rządzących przed wyborcami, lecz adekwatności jego reprezentacji, to jest umiejętność odzwierciedlenia progresywnych tendencji ideowych w społeczeństwie⁹⁸. W miejsce idei rządów ludu jako postulowanej rzeczywistości społecznej wprowadza się ideę ludu jako zasady oceny instytucji. Z tego punktu widzenia sąd konstytucyjny jest tak samo uprawniony do reprezentowania ludu jak parlament, sędziowie mogą więc uznawać swoje poglądy za wyraz woli jednostek go tworzących go. Władza sędziowska jest bowiem zindywidualizowana w sensie przedmiotowym. Chociaż proces wymiaru sprawiedliwości zakłada obligatoryjny

charakter rozstrzygnięcia, to jednak, co do zasady, rozstrzygnięcie to może być zmienione: jeśli nie w tej, to innej, podobnej sprawie. Zaletą władzy sędziowskiej ma być niezamknięty charakter jej decyzji. Wynik danej sprawy nie kończy więc walki o prawa człowieka. Przynosi ich prowizoryczną definicję, lecz pozwala na dalsze jej poszukiwanie w innych sprawach sądowych. Praktyka sądowa wydaje się mniej „narażona” na dominację „wielkich narracji” niż np. praktyka legislatywy. Progresywna jurysprudencja chce prawa człowieka interpretować właśnie poprzez niepowtarzalność każdego przypadku, co pasuje do zdiagnozowanej przez Gaucheta „konkretyzacji” podmiotowości jednostek tworzących „demos”. Tak pojęty lud jest identyfikowany z prawami człowieka.

Jednostka współczesna żyje w przekonaniu, iż ma zarówno prawo, jak i obowiązki suwerennego budowania swej tożsamości i w tym celu winna realizować swe pragnienia – szukać samorealizacji. Społeczeństwo musi dostarczać jej środków do zaspokajania pragnień, a zarazem umożliwiać, w aspekcie symbolicznym, wyrażanie wciąż na nowo odnajdowanej tożsamości. Zarazem ugruntowuje się świadomość, że społeczeństwo post-industrialne spełnia te postulaty tylko częściowo, szczególnie w aspekcie ekonomicznym i organizacyjnym. Jednostka jest więc „rozdarta” między pragnienie auto-ekspresji a wymóg funkcjonowania w praktykach społecznych opartych na (deklarowanych przynajmniej) zasadach racjonalności instrumentalnej. Ten stan społecznej świadomości oceniany jest negatywnie (D. Bell, Ch. Lash) lub pozytywnie (U. Beck, A. Giddens). Zarówno krytycy, jak i apologety „drugiej nowoczesności” są jednak zgodni, że rozdźwięk między aspiracjami jednostki a zasobami społeczeństwa może obudzić w niej trud-

95 A. Barut, *Suverenność sądu jako kryterium ludowładztwa. Apologia aktywizmu sędziowskiego w amerykańskiej myśli polityczno-prawnej w kontekście pytania o podmiot demokracji*, *Studia Polityczne* nr 33, s. 123–150

96 Ch. Eisgruber, *Constitutional Self-Government*, Cambridge, London 2007, s. 56–64.

97 F. Michelman, *Law's Republic*, 97 *Yale Law Journal* 1493 (1988), s. 1504–1506.

98 Ch. Eisgruber, *Constitutional...*, s. 2001, 62 i n.

ny do przewyciężenia niepokój i poczucie niespełnienia, a w rezultacie niemożność sprostania wciąż na nowo przeformułowywanym rolom społecznym. Środkiem zaradczym na to zagrożenie, czyli ideologią drugiej nowoczesności mają być prawa człowieka. Pozwalają one, jak twierdzi M. Gauchet, zarazem kontestować władzę, jak i w pełni się jej podporządkowywać jako realizującej prawa człowieka. Pojawiają się jednak tendencje ideowe, wydające się świadczyć ideologicznej nieadekwatności praw człowieka. Jest nim, po pierwsze, wzrost znaczenia nurtu lewicy postmarksistowskiej, który większą wagę niż do praw podmiotowych przywiązuje do a(nta)gonizmu politycznego – wyrazem koncepcja Ch. Mouffe. Ponadto tradycyjnym symbolom politycznym, takim jak demokracja czy demos zaczyna się przypisywać znaczenie, którego nie da się uzasadnić, o ile tylko przyjmuje się zarazem minimalne postulaty co do racjonalności jednostkowych podmiotów politycznych, w szczególności posługiwania się przez nich wspólnym językiem – tak jak nazywanie rządami ludu prawotwórstwa sądów konstytucyjnych, uzasadnianego potrzebą realizacji praw człowieka. Zarysowuje się więc możliwość „dyslokacji” dyskursu.

Bibliografia:

Adorno T., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.

Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łągodzka, Warszawa 2000.

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawieł, Warszawa 2008.

Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Warszawa 1997.

Bataille G., *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1992.

Bataille G., *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1999.

Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo*, przeł. O. i W. Kubiński, Gdańsk 2009.

Beck U., Giddens A., S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2009.

Beck U., *Społeczeństwo ryzyka*, przeł. St. Cieśla, Warszawa 2002.

Bellah R., *Skłonności serca : indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, przeł. D. Stasiak, P. Skurowski i T. Żyro, Warszawa 2007.

Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994.

Benhabib S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York 1992.

Berger P. L., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 2010.

Błachut M., *O końcu praw człowieka [w:] Ponowoczesność. Z zagadnień teorii i filozofii prawa*, Wrocław 2007.

Cassirer E., *The philosophy of the Enlightenment*, przeł. z niem. F. C. A. Koeln i J. P. Pettegrove, Boston 1955.

Castells M., *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2008.

Deleuze G., *Po czym rozpoznać strukturalizm*, przeł. St. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, M. Siemek (red.), Warszawa 1978.

Delruelle E., *L'humanisme, inutile et incertain? Une critique des droits de l'homme*, Bruxelles 1999.

- Derrida J., *Force of law* [w:] J. Derrida. *Acts of religion*, G. Anidjar, London–New York 2002.
- Derrida J., *Różnia* [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, M.J. Siemek (red.), Warszawa 1978.
- Douzinas C., Gearey A., *Critical Jurisprudence*. The political philosophy of justice. Oxford – Portland Oregon 2005.
- Douzinas C., *Identity, recognition, rights, or what can Hegel teach us about human rights?*, „Journal of law and society” 2002, volume 29, nr 3.
- Douzinas C., *The end of human rights*, Oxford 2000.
- Dybel P., *Czy psychoanaliza Lacana jest hermeneutyką* [w:] *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacquesa Lacana*, H. Lang, przeł. P. Piszczatowski, Gdańsk 2005.
- Dybel P., Wróbel S., *Granice polityczności*, Warszawa 2008.
- Feinberg J., *The Nature and Value of Rights*, „Journal of Value Enquiry” 1970, nr 4.
- Ferry L., Renault A., *La pensée 68*, La Flèche (Sarthe), 1988.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Le sujet et le pouvoir*, [w:] *Dits et écrits 1954–1975*, Paris 2001, t. II.
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, Warszawa 1993.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, t. II, Gdańsk 2005.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*. *Wykłady w College de France 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Gauchet M., *La démocratie contre elle-même*, Gallimard 2002.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.
- Giddens A., *Poza lewicą i prawicą*, przeł. Jacek Serwański, Poznań 2001.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa*. *Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2003.
- Grabiński W., *Podmiotowość polityczna jednostki*. *Próba ujęcia psychopolitologicznego*, „Studia Nauk politycznych” 1989, nr 2(93).
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązki*. *Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk i R. Marszałek, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. m. Łukasiewicz, Kraków 2007.
- Habermas J., *Tendencje jurydykacji*, „Colloquia Communia” 1989, nr 1.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Uwzględniając Innego*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2009.
- Hansen G., *Idea państwa niewspółmiernych celów: teoria sądu politycznego Jean-François Lyotarda*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1993, t. 3.
- Hart H.L., *Are there any natural rights?* [w:] *Theories of rights*, J. Waldron (red.), Oxford 1984.

- Hart H. L., *Pojęcie prawa*, przeł. J. Wołęński, Warszawa 1998.
- Hegel G. F., *Fenomenologia Ducha*, przeł. A. Landman, Kraków 1963.
- Hegel G.W.H., *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Kraków 1969.
- Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006.
- Herngren P., *Podstawy obywatelskiego nieposłuszeństwa*, przeł. E. Borkowska – Stich, A. Parzniewska, Kraków 1997.
- Hindess B., *Filozofie władzy: od Hobbesa do Foucaulta*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 1999.
- Horkheimer T., Adorno M., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Kamińska M., *E-voe! Późnonowoczesny typ wspólnoty a zjawisko komunikacji komputerowo zapośredniczonej w świetle paradygmatu nowodionizyjskiego Michela Maffesolego [w:] Dionizos i dionizyjskość. Mit, sztuka, filozofia nauka*, red. T. Drewniak, Dittmann, Nysa – Görlitz 2009.
- Kapusta A., *Foucault i genealogia podmiotu*, „Lubelskie Odczyty Filozoficzne” 1999, zbiór siódmy.
- Kelsen H., *The pure theory of law*, Berkeley–Los Angeles–London 1970.
- Kojève A., *Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the phenomenology of spirit*, Ithaca–London 1980.
- Kristeva J., *Od znaków do podmiotu*, przeł. Tomasz Kitliński, „Lubelskie Odczyty Filozoficzne” 1999, zbiór 7.
- Kruszlenicki M., Kruszlenicki W., *Dziedzictwo poststrukturalistycznej filozofii inności w humanistyce współczesnej (próba bilansu)*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 2(27).
- Laclau E., *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław 1996.
- Lambert G., *Critical Horizons*, „Brill Academic Publishers” 2003, t. 4, z. 2.
- Lash Ch., *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Warszawa 2015.
- Lefebvre A., *The image of law: Spinoza, Bergson, Deleuze*, Stanford 2008.
- Lefort C., *Essais sur le politique*, Lonrai 1986.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lo Guidice A., *Between Symbols and Institutions: Introducing the Plural Subject [w:] Law, Liberty, Morality and Rights*, red. T. Gizbert – Studnicki, M. Klinowski, Warszawa 2010.
- Luhmann N., *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, przeł. G. Skąpska, Warszawa 1994.
- Maffesoli M., *Czas plemion*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2008.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Warszawa 2008.
- Marcuse H., *An essey on liberation*, Boston 2000.
- Markowska B., *Gramatologia jako projekt polityczny: Dekonstrukcja i kwestia sprawiedliwości*, „Idea” 2008, XX.

- Matuszewski K., *Georges Bataille. Inwocacje zatraty*, Łódź 2006.
- Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005.
- Niemczuk A., *Między bytem a wartością: problem podmiotu [w:] Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, Z. Czarnecki (red.), Lublin 1999.
- Öffe C., *Nowe ruchy społeczne. Przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, przeł. P. Karpowicz [w:] *Władza i społeczeństwo*, red. J. Szczupaczyński, Warszawa 1995.
- Oliwniak S., *Transgresja, dyskurs, praca w ujęciu Michela Foucaulta [w:] Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, Kraków 2003.
- Pawlak A., *Postmodernizm w obliczu wartości J. F. Lyotarda*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej” 1998, nr 562, Filozofia IV.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka: prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
- Ponikowski B., *Dialektyka społeczeństwa obywatelskiego i społeczeństwa politycznego w myśli Antonia Gramsciego [w:] Społeczeństwo obywatelskie*, W. Bokajło, K. Dziubka (red.), Wrocław 2001.
- Przybylski – Lewandowski F., *Nadmiar informacji w sądowym rozstrzygnięciu sporów jako wewnętrzny argument za zmianą sposobów stosowania prawa [w:] Filozofia prawa wobec globalizmu*, red. J. Stelmach, Kraków 2003.
- Pulka Z., *Struktura poznania filozoficznego w prawoznawstwie*, Wrocław 2004, Raffoul F., *Derrida and the ethics of Im-possible*, „Research in Phenomenology”, t. 38, z. 2.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Waclaw J. Popowski, Warszawa 2009.
- Rosner K., *Narracja tożsamość i czas*, Kraków 2003.
- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna (oraz Uwagi o rządzie polskim, przedmowa do „Narcyza”, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa)*, przeł. B. Baczeko, W. Bieńkowska, M. Pawłowska, A. Peretiakowicz, J. Rogoziński, M. Staszewski, B. Strumiński, Warszawa 1966.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Kraków, Warszawa 2000.
- Skarżyński R., *Historia myśli politycznej w ujęciu politologicznym. Zarys koncepcji*, „Studia Polityczne” 1992, nr 1.
- Skąpska G., *Wstęp [w:] Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, N. Luhmann, przeł. G. Skąpska, Warszawa 1994.
- Smart B., *Postmodernizm*, przeł. M. Wasilewski, Poznań 1998.
- Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994.
- Szahaj A., *Ironia i miłość*, Wrocław 1996.
- Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły Frankfurckiej*, Warszawa 2008.
- Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.
- Szałek P., *Lewica Freudowska. Od psychoanalizy do irracjonalizmu*, Łódź 1999.
- Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003.



Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.

Taylor Ch., *Politics of recognition* [w:] *Multiculturalism, Examining the politics of recognition*, red. A. Gutman, Princeton 1994.

Taylor Ch., *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, przeł. A. Michalska, Kraków.

Turner B., *Outline of a Theory of Human Rights*, "Sociology" 1993, vol. 27, nr 3.

Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002.

Young I., *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy* [w:] Behnabib.

Zirk – Sadowski M., *Instytucjonalny i kulturowy wymiar integracji prawnej* [w:] *Zmiany społeczne a zmiany w prawie*, red. Leszek Leszczyński, Lublin 1999.