



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Czy prawa człowieka są/powinny być uniwersalne?

**Author:** Konrad Kobyliński

**Citation style:** Kobyliński Konrad. (2017). Czy prawa człowieka są/powinny być uniwersalne?. W: R. Koper (red.), "Konstytucyjne podstawy ochrony praw człowieka" (S. 13-21). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Konrad Kobyliński

## Czy prawa człowieka są/powinny być uniwersalne?

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie analizy argumentów krytycznych wysuwanych wobec idei praw człowieka. Z uwagi na to, że prawa człowieka są wciąż w znacznej mierze konceptem bardziej teoretycznym niż bezspornym elementem otaczającej nas rzeczywistości, nie można prowadzić dalszych rozważań, nie uwzględniając aspektów teoretycznych. Namacalność praw człowieka, w postaci ich realizacji, w kontekście toczących się wojen, panujących dyktatur i opresyjnych reżimów nie może być uznawana za coś niekwestionowanego i jednoznacznego.

Głównym problemem dotyczącym idei praw człowieka jest zagadnienie ich uniwersalności. Czy idea, której fundamenty powstały w wąskim kręgu kulturowym Europy Zachodniej, może zostać uznana za ważną dla całej ludzkości? Czyż nie jest to tylko kolejny przykład kulturowej ekspansji i kolonializmu, których wstydliva historia mąci sumienie Europejczyków i Amerykanów? Jednakże ktoś z nas nie zgodziłby się z tym, że ludzkie życie i godność należy chronić, że każdy powinien mieć prawo do swobodnego wygłaszania swoich poglądów czy też wyboru światopoglądu politycznego i religijnego zgodnie z własnym sumieniem.

Kwestia uniwersalności nie jest związana z problemem obowiązywania praw człowieka, gdyż za obowiązywaniem normy prawnej może stać brutalna siła, która zapewni przestrzeganie i realizację wybranych praw. Taka sytuacja stanowiłaby zaprzeczenie samej idei, skoro bowiem nikt nie może zmusić nas do akceptacji określonego światopoglądu, to afirmacja praw człowieka musi stanowić wolny wybór jednostki. W przeciwnym razie sama idea praw człowieka popadałaby w sprzeczność — można wierzyć we wszystko, byle się wierzyło w to samo, co my. Problemem teoretycznym, który będzie nas interesował, jest zagadnienie legitymizacji praw człowieka, a raczej legitymizacji uniwersalności

praw człowieka. Legitymizacja prawa może odwoływać się do jego obowiązywania i oznacza oparcie się na racjach analitycznych lub usprawiedliwienia, które odnoszą się do dyskursu aksjologicznego<sup>1</sup>. Nie ulega wątpliwości, że legitymizacja angażuje argumenty o charakterze ocennym, zmierzające do przedstawienia porządku prawnego jako realizującego określone wartości. Dyskurs legitymizacji wiąże się z rolą postaw społecznych wobec prawa, z jego postrzeganiem i wpływem wartości na sposób podejmowania decyzji prawnych, i jako taki przynależy do klasycznych zagadnień socjologii prawa<sup>2</sup>. Prawa człowieka wymagają istnienia silnych moralnych przekonań wspierających ich obowiązywanie i uzasadniających ich uniwersalność. Oznacza to, że kontekst naszych dalszych analiz będzie miał charakter głównie socjologiczny i teoretyczny. Problem uniwersalności praw człowieka może dotyczyć aspektu rzeczywistych możliwości ich realizacji lub ich normatywnego statusu. Należy odróżnić pytanie o to, czy prawa człowieka mogą być uniwersalne, od pytania, czy prawa człowieka powinny mieć cechę uniwersalności. W artykule skupimy się głównie na aspekcie normatywnym, poszukując zasadnych elementów krytyki praw człowieka.

U podstaw idei nieograniczonego, antylokalnego charakteru praw człowieka stoją racje o charakterze autoreferencyjnym, tzn. sama treść praw człowieka musi stanowić rację dla ich obowiązywania. Nie wybieram swojej religii dlatego, że pozwala mi na to przepis konwencji, lecz dlatego, że moja religia stanowi mój własny, autonomiczny wybór, tym samym akceptacja tej normy jest dla mnie oczywista. Takie rozumowanie stoi za uniwersalistycznymi koncepcjami praw człowieka, według których są one niezbywalne, oczywiste i mają zastosowanie do wszystkich istot ludzkich<sup>3</sup>. W takim ujęciu prawa człowieka są prawami państwowymi, niepodatnymi na zmiany polityczne i ewolucję kulturową<sup>4</sup>.

Przeciw idei praw człowieka formułowane są trzy rodzaje zarzutów, które można ująć jako trzy sposoby krytyki:

- 1) krytyka kulturowa, według której, wbrew roszczeniom rzeczników tej idei, prawa człowieka nie mają charakteru uniwersalnego, lecz mają znaczenie tylko w relatywizacji do określonego kręgu kulturowego (w tym przypadku do kręgu kultury zachodniej);
- 2) krytyka legitymizacji, zgodnie z którą znaczenie, jakie przypisuje się prawom człowieka jako elementom porządków prawnych, podważa system norm stanowiących, gdyż nie istnieje jasny sposób egzekwowania tych praw;

---

<sup>1</sup> G. Skąpska, J. Stelmach: *Współczesne problemy i modele legitymizacji prawa*. „Colloquia Communia” 1988, no. 41, T. 6, s. 7.

<sup>2</sup> Zob. K. Pałeck: *Prawoznawstwo. Zarys wykładu*. Warszawa 2003, s. 18.

<sup>3</sup> J. Donnelly: *Universal Human Rights in Theory & Practise*. New York 2003, s. 10.

<sup>4</sup> Argumenty tego typu mają swoje źródła w prawnonaturalnych koncepcjach sięgających idei Johna Locke’a; zob. A. Langlois: *Normative and Theoretical Foundations of Human Rights*. In: *Human Rights: Politics and Practise*. Ed. M. Goodhart. Oxford 2009.

3) krytyka koherencji, według której prawom człowieka brakuje właściwej formy, jaka jest wymagana w przypadku norm prawnych, gdyż prawa człowieka nie są związane z żadnymi zobowiązaniami, np. cóż z tego, że każdy człowiek ma prawo do żywności, jeśli nie wiadomo, na kim ciąży obowiązek jej dostarczenia.

Konkurencyjne wobec uniwersalistycznych roszczeń koncepcje, odwołujące się do relatywizmu kulturowego, wskazują, że specyficzną cechą myśli zachodniej jest akcentowanie znaczenia autonomii jednostki, w związku z czym roszczenia do uniwersalności praw człowieka, oparte na tym przekonaniu, mogą stanowić wyraz hegemonii kultury Zachodu, opresywnie nastawionej do obcych obyczajów i tradycji. Jako przykład takiego stanowiska warto przytoczyć fragment wystąpienia ministra spraw zagranicznych Singapuru na Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu w 1993 roku: „Uniwersalna akceptacja praw człowieka może być szkodliwa, jeśli ów uniwersalizm będzie wykorzystywany do tego, by maskować czy wręcz dławić różnicowanie”<sup>5</sup>.

Inna grupa argumentów przeciwko uniwersalizmowi praw człowieka akcentuje pierwszeństwo rozwoju i wskazuje, że dla swojej realizacji wymagają one stworzenia silnego i stabilnego rynku państwowego. Podnosi się, że rozwój ekonomiczny musi poprzedzać wprowadzanie praw człowieka, ponieważ ich realizacja jest zbyt kosztowna i może spowalniać wzrost ekonomiczny krajów rozwijających się<sup>6</sup>.

Indyjski ekonomista i filozof Amartya Sen, krytykując takie próby odrzucenia standardów praw człowieka, przyjmuje, że „poszerzenie wolności jest naczelnym celem i naczelnym narzędziem rozwoju. Rozwój polega na usuwaniu różnego typu zniewoleń, które pozostawiają ludziom niewielki wybór i niewielkie szanse realizacji przemyślanego działania”<sup>7</sup>. Oryginalność stanowiska Sena polega na tym, że jego zdaniem, narzędzie rozwoju i jego cel są jednym i tym samym. Ostatecznym celem rozwoju jest poszerzenie zakresu ludzkich możliwości (*capabilities*) poprzez zwiększanie zakresu wolności działania ludzi. Wolność jest zarówno celem, jak i środkiem, a jej podstawowe znaczenie dla procesu rozwoju wynika z racji wartościującej, według której postęp należy oceniać ze względu na pomnażanie ludzkiej wolności, oraz racji narzędziowej, zgodnie z którą rozwój jest wyłącznie efektem wolnej działalności ludzi<sup>8</sup>. Przyjmując takie stanowisko, Sen chce podjąć polemikę z wąskimi ujęciami rozwoju, które definiują go jako wzrost produktu narodowego brutto (PNB), postęp technologiczny, modernizację czy też rozwój struktury mikro- i makroekonomicznej. Nie wolno oczywiście deprecjonować znaczenia tych wskaźników,

<sup>5</sup> A. Sen: *Rozwój i wolność*. Tłum. J. Łoziński. Poznań 2002, s. 168.

<sup>6</sup> Zob. M. Freeman: *Human Rights*. In: *Politics in the Developing World*. Eds. P. Burnell, V. Randall. Oxford 2008, s. 359.

<sup>7</sup> A. Sen: *Rozwój...*, s. 10.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 18.

gdyż zarówno PNB, jak i postęp technologiczny wspierają procesy rozwoju, ale jednocześnie błędem jest zawężanie naszego myślenia o rozwoju jedynie do tych czynników. Równie istotną rolę odgrywają takie elementy, jak: dostęp do edukacji i służby zdrowia, ustrój polityczny i prawa polityczne. Zdaniem wspomnianego autora, do głównych źródeł zniewolenia można zaliczyć: ubóstwo, tyranie, skąpe możliwości gospodarowania, społeczne represje, brak zabezpieczeń społecznych, nietolerancję i nadmierne ingerencje państwa represyjnego<sup>9</sup>. Wolność nie ma jednego źródła, zależy zarówno od ustaleń politycznych, jak i gospodarczych, dlatego też kwestionuje się sens koncentrowania się tylko na niektórych z nich<sup>10</sup>. Sen wyróżnia pięć typów wolności:

- 1) swobody polityczne,
- 2) sposobności ekonomiczne,
- 3) możliwości społeczne,
- 4) gwarancje jawności,
- 5) zabezpieczenie społeczne.

Wolności te nazywa się instrumentalnymi, gdyż są tylko narzędziami do realizacji głównego celu, jakim jest wolność w ogóle<sup>11</sup>. Demokracja i prawa człowieka odgrywają fundamentalną rolę w kształtowaniu rozwoju społecznego i ekonomicznego.

Krytycy praw człowieka wskazują także, że mogą one stanowić jedynie fasadę dla imperialistycznych zapędów krajów zachodnich, głównie Stanów Zjednoczonych<sup>12</sup>. Na poparcie tej tezy przytacza się przykłady z historii, kiedy to USA były gotowe wspierać autorytarne reżimy depreczające prawa i wolności obywatelskie, jeśli te deklarowały się jako sojusznicy Zachodu<sup>13</sup>. Stosowanie takich podwójnych standardów przez państwa zachodnie dało rządzącym w wielu krajach argument uzasadniający sceptyczną postawę wobec praw człowieka i demokracji.

Amartya Sen, odpierając takie argumenty, podąża tokiem myślenia Johna Rawlsa. W takim ujęciu prawa człowieka są organicznie związane z całokształtem ułożenia relacji społeczno-politycznych, które określa się jako demokratyczne. Demokracja nie może być postrzegana tylko jako oddawanie i liczenie głosów. Sens demokracji stanowi to, że można ją wyrazić w kategoriach publicznego namysłu (*public reasoning*), wymagającego otwartej dyskusji i aktywnej partycypacji<sup>14</sup>. Według Sena, koncepcja publicznego namysłu, w wielu różno-

<sup>9</sup> Ibidem, s. 17—18.

<sup>10</sup> A. Payne, N. Phillips: *Rozwój*. Tłum. M. Dera. Warszawa 2011, s. 147.

<sup>11</sup> A. Sen: *Rozwój...*, s. 25.

<sup>12</sup> Zob. S. Amin: *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*. New York 2004, s. 78 i nast.

<sup>13</sup> Można przytoczyć chociażby historię wspierania przez Stany Zjednoczone reżimu Mobutu Sese Seko i absolutystycznych rządów cesarza Hajle Sellasjego.

<sup>14</sup> A. Sen, T. Scanlon: *What's the Point of Democracy?* „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” vol. 57, no. 3, s. 9.

rodnych formach, występowała na całym świecie w różnych kulturach, zatem trudno uznać ją za wyłącznie „zachodnią ideę”<sup>15</sup>. Dlatego też demokracja jest wartością uniwersalną<sup>16</sup>. Za niezbędny element demokracji Sen uważa swobody polityczne i obywatelskie, w tym ideę praw człowieka. Za takim stanowiskiem przemawiają trzy względy:

- 1) bezpośrednie znaczenie praw i swobód dla zakresu ludzkich możliwości;
- 2) rola instrumentów pozwalających ludziom zgłaszać swoje potrzeby i domagać się ich realizacji;
- 3) rola konstruktywna, polegająca na rozpoznawaniu potrzeb<sup>17</sup>.

Najlepszym, empirycznym dowodem na znaczenie demokracji i swobód politycznych jest jej rola w zwalczaniu klęsk głodu. W wyniku dogłębnych analiz Sen doszedł do wniosku, że w XX wieku klęska głodu nie dotknęła żadnego kraju w pełni demokratycznego, w którym funkcjonowały względnie wolne media. Klęski głodu w Etiopii czy Somalii w latach 90., w Chinach w latach 1958—1961 i w ZSRR w latach 30. związane były z ustanowionymi tam ustrojami autorytarnymi, natomiast Irlandia czy Indie doświadczyły klęski głodu, znajdując się pod obcymi rządami<sup>18</sup>. Zatem klęski głodu można łatwo uniknąć, jeśli tylko jest ku temu odpowiednia wola polityczna. Rządy demokratyczne w świetle zbliżających się wyborów, krytyki ze strony opozycji i niezależnych mediów nie mogą sobie pozwolić na zaniedbania w tej kwestii<sup>19</sup>, a żadna dwudziestowieczna klęska głodu nie była wynikiem braku dostępu do żywności na rynku, lecz tego, że ludności nie stać było na jej zakup. Sen uważa ideę praw człowieka za atrakcyjną, gdyż dzięki niej każda osoba, niezależnie od obywatelstwa, posiada pewne podstawowe prawa, które każdy winien przestrzegać<sup>20</sup>.

Krytyka praw człowieka z perspektywy relatywizmu kulturowego jest w szczególności wysuwana przez reprezentantów krajów Dalekiego Wschodu oraz niektórych zachodnich intelektualistów. Możemy jednak wątpić w szczerść intencji wielu rządów, które pod pozorem swoistych wartości kulturowych kryją gorzką prawdę o brutalności swoich rządów. Z kolei głosy wielu intelektualistów i filozofów krytykujących uniwersalizm praw człowieka gwarantują poczucie komfortu tym, którzy nigdy nie byli ofiarami naruszeń swoich fundamentalnych praw.

Amartya Sen krytykuje nie tylko tzw. wartości azjatyckie, które miałyby odgrywać rolę aksjologicznego uzasadnienia istnienia autorytatywnych rządów

<sup>15</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>16</sup> A. Sen: *Democracy as a Universal Value*. „Journal of Democracy” 10.03 (1999), s. 3—17.

<sup>17</sup> A. Sen: *Rozwój...*, s. 167.

<sup>18</sup> A. Sen: *Democracy...*, s. 7—8.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> A. Sen: *Elements of a Theory of Human Rights*. „Philosophy & Public Affairs” vol. 32, no. 4, s. 315.



w krajach azjatyckich, ale i przekonanie o rzekomej swoistości „świata zachodniego”. W tradycjach zarówno świata zachodniego, jak i świata azjatyckiego można znaleźć dowody na religijne porozumienie i nietolerancję, przejawy despotyzmu i ruchy o charakterze emancypacyjnym. Pojęcia takie, jak: „cywilizacja Zachodu”, „wartości azjatyckie”, „kultury afrykańskie”, są nie tylko płytkie intelektualnie, lecz także przyczyniają się do podziałów w świecie, w którym żyjemy<sup>21</sup>. Nie istnieje konieczna niezgodność między wartościami wspólnotowymi, kulturą i tradycją a prawami indywidualnymi<sup>22</sup>.

Uzasadnione jest traktowanie praw człowieka jako praw uniwersalnych, które należy promować i egzekwować na całym obszarze kuli ziemskiej, niezależnie od różnic kulturowych. Abyśmy jednak mogli z pełnym przekonaniem opowiadać się za promowaniem praw człowieka, należy się zastanowić, czy mogą one stanowić rzeczywiste narzędzie realizacji zakładanych celów. Z poziomu normatywnego pytania przechodzimy na poziom problematyki faktycznej, związanej z pytaniem, czy prawa człowieka mogą być uniwersalnie egzekwowane i realizowane. Dotyczy to więc wyróżnionych wcześniej problemów legitymizacji i koherencji.

Moc legitymizującą prawa człowieka czerpią z mocy swojej treści. Jednak aby prawa nie były tylko i wyłącznie zbiorem pustych sloganów, muszą znaleźć swoją realizację. W literaturze wskazuje się na istnienie specyficznego rodzaju norm, których proces stosowania wykazuje pewne odmienności. Normy z zasady podlegają ważeniu i najczęściej wchodzi z sobą w relacje sprzeczności, tak jak zasada ochrony środowiska może wchodzić w konflikt z zasadą swobody działalności gospodarczej. W większości przypadków ważenia tych zasad dokonuje prawodawca, który w procesie stanowienia norm ustawowych określa precyzyjniej zakresy ich zastosowania. W wyjątkowych przypadkach konflikty zasad mogą wykraczać poza możliwości prawodawcy co do ich przewidzenia i ustalenia sposobów ważenia. Wówczas takiego ważenia musi dokonać Trybunał Konstytucyjny. Ponadto Konstytucja zawiera także normy programowe. Przez normy programowe rozumie się normy nakazujące realizację pewnego celu<sup>23</sup>. Są to normy, których adresatem jest prawodawca, a nie Trybunał Konstytucyjny lub obywatele. W swoim orzecznictwie Trybunał Konstytucyjny potwierdził, że treść praw wskazanych w art. 81 Konstytucji jest określana przez ustawodawcę zwykłego<sup>24</sup>, co oznacza, że normy programowe nie mogą stanowić samodzielnej podstawy skargi konstytucyjnej.

---

<sup>21</sup> W. Osiatyński: *Prawa człowieka i ich granice*. Tłum. S. Kowalski. Kraków 2011, s. 245.

<sup>22</sup> M. Freeman: *Human Rights*. Cambridge 2011, s. 120.

<sup>23</sup> T. Gizbert-Studnicki, A. Grabowski: *Normy programowe w Konstytucji*. W: *Charakter i struktura norm Konstytucji*. Red. J. Trzeciński. Warszawa 1997, s. 97.

<sup>24</sup> Orzeczenie TK z dnia 8 maja 2000 roku, SK 22/99.

Gdy krytycy praw człowieka podnoszą zarzut, że niejasna pozostaje forma ich egzekucji, oraz że nie prowadzą one do powstania skonkretyzowanych zobowiązań, traktują prawa człowieka właśnie jako zbiór deklaracji programowych. Choć można traktować normy programowe jako specyficzne elementy systemu prawnego, to perspektywa uznania prawa do życia, wolności czy sumienia tylko za zbiór norm programowych pozbawiałaby je jakiegokolwiek znaczenia normatywnego. Prawa dla swojej skuteczności wymagają bowiem powstania zobowiązań wobec osób w nie wyposażonych, w przeciwnym razie stanowią tylko pustą nadzieję na zmianę. W tym wypadku problem nie leży w samym przesłaniu, lecz w posłańcu. Organizacje międzynarodowe oraz sądy są słabymi podmiotami przemian społecznych.

Ponadto niejednoznaczność oraz semantyczna otwartość, umożliwiająca ich różnorodną interpretację, skutkuje zależnością praw od preferencji politycznych. Może to doprowadzić do tego, że tracą one swoją uniwersalność pod wpływem partykularnych i lokalnych trendów politycznych. Jak uważa Martti Koskeniemi, jednym z głównych problemów jest zakrojona na szeroką skalę instytucjonalizacja prawa, która może prowadzić do opresyjnego lub dwulicowego ich wykorzystywania<sup>25</sup>. Zinstytucjonalizowanie praw człowieka powoduje, że dokonywanie moralnych kompromisów przechodzi w ręce biurokracji i sądów, które mogą je stosować w sposób nierówny, odzwierciedlający interes własny instytucji do utrzymania stanu obecnego.

Współcześnie mamy do czynienia z rozbudowaniem infrastruktury narosłej wokół praw człowieka. Wydaje się, że żaden inny obszar prawny nie jest oparty na tak dużej liczbie aktów prawnych oraz instytucji wraz ze złożonym i skomplikowanym systemem jurysdykcji. Niektóre źródła mówią o około 300 prawach, które pojawiły się w dyskursie prawnym. Obecnie prawa człowieka dotyczą niezwykle szerokiego spektrum ludzkiej aktywności – od rodziny, pracy, religii, przez zdrowie, edukację, aż po politykę. Choć inkorporacja tych praw w krajowych konstytucjach jest zjawiskiem globalnym, to nie prowadzi ona do obserwowalnej poprawy jakości życia jednostek. Zakrojone na szeroką skalę badania empiryczne potwierdzają jedynie to, o czym wielu prawników wiedziało już wcześniej. Otóż ratyfikacja traktatów deklarujących ochronę praw człowieka nie wpływa na stan przestrzegania i realizowania prawa<sup>26</sup>.

Wzrost znaczenia praw człowieka we współczesnym dyskursie prawnym uznaje się za główne źródło rosnącego aktywizmu sądów konstytucyjnych. Działalność Sądu Najwyższego USA za czasów prezesury E. Warrena i W.E. Bur-

---

<sup>25</sup> „While the rhetoric of human rights has historically had a positive and liberating effect on societies, once rights become institutionalized as a central part of political and administrative culture, they lose their transformative effect and are petrified into a legalistic paradigm that marginalises values and interests that resist translation into rights-language”. M. Koskeniemi: *The Politics of International Law*. Oxford 2011, s. 133.

<sup>26</sup> Zob. E.A. Posner: *The Twilight of Human Rights Law*. Oxford 2014.



gera jest przykładem na to, jak język praw umożliwia coraz większą ingerencję sądów w działalność tradycyjnie przypisywaną prawodawcy. Aktywizm sędziowski jest jednym z najszerzej rozpoznawalnych elementów współczesnych porządków prawnych. Rodzi on wiele pytań dotyczących prawotwórstwa oraz legitymizacji działalności sądów konstytucyjnych.

Logika funkcjonowania demokracji jest odmienna od logiki funkcjonowania praw. Demokracja oparta jest na założeniu racji większości, która poprzez swoich przedstawicieli kształtuje kierunki polityki państwa. Z kolei prawa, jak opisywał je Ronald Dworkin, mają charakter atutów służących do osłabiania argumentów odwołujących się do korzyści zbiorowej. Prawa stanowią ograniczenie swobody działalności prawodawcy. Z jednej strony taka sytuacja ma zapewnić, że demokracja nie stanie się tyranią większości, z drugiej strony zaś należy być niezwykle ostrożnym co do tego, jakie prawa zapisać w konstytucji, a jakie pozostawić do swobodnego ukształtowania przez prawodawcę zwykłego. Im więcej praw zawiera konstytucja, tym mniej miejsca pozostawia ona w przyszłości działaniom demokratycznych mechanizmów<sup>27</sup>. Ponadto władza sądownicza niekoniecznie musi być najlepszym gwarantem praw przyjętych na danym terytorium lub w danym państwie. Sądy często decydują się na podejmowanie kontrowersyjnych i postępowych decyzji tylko wówczas, gdy uzyskają wsparcie innej agendy rządu, parlamentu lub opinii publicznej.

Odpowiadając na pytanie zawarte w tytule pracy, należy stwierdzić, że krytyka kulturowa praw człowieka nie znajduje uzasadnienia. W kontekście normatywnym powinniśmy zgodzić się z uniwersalizmem praw człowieka. Ma on jednak charakter potencjalny. Krytyka legitymizacji i koherencji, odmiennie od krytyki kulturowej, odnosi się do sfery faktycznej i w dużej mierze jest krytyką zasadną. Nie jest to jednak krytyka samej idei praw człowieka, a raczej przyjętych sposobów jej realizacji. Dlatego w dyskusji nad prawami człowieka niezbędne jest odróżnianie płaszczyzny faktycznej od normatywnej, co powinno zapewnić większą transparentność toczących się dyskusji.

---

<sup>27</sup> „Konstytucje powinny ograniczać się do koniecznych instytucji, reguł proceduralnych i podstawowych praw; nie powinny wkraczać w dziedzinę polityki publicznej, której na dobre wychodzi otwarta debata i poszukiwanie politycznych rozwiązań. Przerost konstytucyjnych praw może bowiem osłabić demokrację”. W. Osiatyński: *Prawa człowieka...*, s. 139.

Konrad Kobyliński

## Are Human Rights Universal and Should They Be?

### Summary

The following article aims to present the overview of the contemporary philosophical discourse regarding human rights. In the first part of the text, the author presents three kinds of arguments used by the opponents of the idea of human rights. Those arguments, in turn, stem from the supposed universality ascribed to human rights. Thus, in the second part of the article, the author analyzes the cultural critique of human rights. The discussion ultimately leads to the conclusion that narrowly-defined cultural relativism does not constitute a sufficient reason for the rejection of human rights, particularly when one accounts for the fact that those sentiments are often motivated politically in countries whose governments reject the standards of democracy.