

Komunitarianizm i liberalizm. Uwagi w związku z prawami człowieka

Kazimierz Sosenko

Katedra Filozofii

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

bksosenko@poczta.onet.pl

W artykule poddano analizie zagadnienie praktycznych implikacji filozofii liberalnej i komunitariańskiej w dziedzinie praw człowieka. Prawa człowieka stanowią podstawowy składnik systemu aksjonormatywnego kultury Zachodu wyrażający ideały moralne o uniwersalnym charakterze, stąd kwestionowanie ich jest szczególnie problematyczne. Komunitarianizm i liberalizm są filozofiami istotnie różniącymi się pod względem metodologicznym, ontologicznym i aksjologicznym, co powoduje konsekwencje w odmiennym podejściu zwłaszcza do praw socjalnych i gospodarczych. Dominujący w ostatnich dekadach XX w. neoliberalizm

jest krytycznie nastawiony do praw II generacji, podczas gdy dla komunitarian stanowią one ważny instrument umacniania wspólnoty. Istnieją jednak takie koncepcje liberalne (np. Hobhouse'a czy Rawlsa), z którymi prawa II generacji dają się uzgodnić. Z drugiej zaś strony komunitarianizm (np. Taylor) nie implikuje poświęcenia praw I generacji na rzecz wspólnoty.

Słowa kluczowe:

komunitarianizm, liberalizm,
prawa człowieka, prawa
gospodarcze i socjalne

Wprowadzenie – spór komunitarian z liberałami

Stosunkowo niedawna ożywiona konfrontacja myśli liberalnej i komunitariańskiej podsuwa pytanie, czy różnice poglądów na płaszczyźnie teoretycznej mają także implikacje praktyczne w dziedzinie praw człowieka. Prawa człowieka stanowią najbardziej fundamentalny poziom zachodnioeuropejskiego systemu aksjonorma-

tywnego i zarazem jego podstawowy wkład w kulturę uniwersalną, wywierając silny wpływ na sferę polityczną, gospodarczą i społeczną. W sferze idei przyjmowanych przez społeczeństwa i elity polityczne Zachodu należą one do najważniejszych, a w sferze realnych przedsięwzięć niewątpliwie trzeba stwierdzić dążenie (choćby niekiedy z oporami) państw do realizacji tych praw. W społeczeństwach cywilizacji zachodniej prawa człowieka stanowią bardzo ważny punkt odniesienia dla oceny zdarzeń zachodzących nie tylko w krajach rozwiniętych, ale w ogóle na świecie. Prawa człowieka nie są jedynie instytucją interesującą prawników i filozofów polityki, lecz są ważnym elementem systemu aksjonormatywnego, co do którego zachodzi daleko posunięty konsens. Zarówno dla świata polityki, jak i mediów stanowią silne zakotwiczenie ocen. Tylko sporadycznie są podważane, a jeśli tak się dzieje, wywołuje to zdecydowaną reakcję postępowej części opinii publicznej, czego poświadczeniem może być oburzenie wywołane zamiarem Viktora Orbána poddania pod publiczną dyskusję orzekania kary śmierci [JS, Onet wiadomości].

Filozofia polityczna nie wzbudza tak szerokiego zainteresowania jak prawa człowieka, ale warto poddać refleksji relację wymienionych w tytule filozofii do praw podstawowych, ponieważ może się okazać, że zachodzą tutaj ważne ograniczenia. Powierzchniowo ujmując, należałoby sądzić, że liberalizm opowiada się zdecydowanie za prawami obywatelskimi i politycznymi, komunitarianizm zaś bardziej eksponuje prawa gospodarcze i socjalne niż prawa chroniące wolność jednostek. Przy bliższym wglądzie sprawa jest bardziej skomplikowana, ponieważ omawiane filozofie polityczne obejmują bardzo różniące się między sobą koncepcje. Ważnymi elementami obydwu stanowisk są poglądy etyczne i towarzyszące im rozstrzygnięcia antropologiczne i społeczne. Należy zatem skonfrontować ze sobą etykę i filozofię człowieka liberałów i komunitarian oraz zbadać czy wywierają one wpływ na rozumienie i uzasadnienie praw człowieka. W podjętej analizie zmierzam do wykazania, że tylko niektóre koncepcje liberalne kwestionują prawa gospodarcze i socjalne, a z kolei przynajmniej niektóre koncepcje komunitariań-

skie są dalekie od poświęcania wolności jednostkowej na rzecz wspólnoty.

Porównanie implikacji dla praw człowieka tych dwu koncepcji rzuca też światło na kwestię, na ile komunitarianizm jest tylko korektą liberalizmu, jak utrzymuje Paweł Śpiewak [2004: 5]. Podziały w filozofii obciążone są w dużym stopniu arbitralnością, tym bardziej zatem wymagają przedstawienia argumentów uzasadniających klasyfikację. Za tym, że komunitarianizm jest tylko korektą liberalizmu przemawia to, iż filozofia ta rozwinęła się w dużej mierze w opozycji do liberalizmu, zakres rozpatrywanych problemów jest podobny, a głoszone najważniejsze ideały nie tyle są kwestionowane przez adwersarzy, ile w odmienny sposób interpretowane i akcentowane. Żaden z uczestników sporu nie odrzuca postulatów wolności, tolerancji, autonomii człowieka czy demokracji, a jednak różnice poglądów są zasadnicze. W płaszczyźnie metodologicznej, opisu i rozumienia procesów społecznych, jak również w płaszczyźnie aksjologicznej, są to jednak filozofie odmienne. Indywidualizm metodologiczny, atomistyczne ujęcie człowieka, neutralność aksjologiczna państwa, proceduralne ujęcie sprawiedliwości, ekonomizm i komercjalizacja życia społecznego bliskie są liberalizmowi i odległe komunitarianom. Podejście komunitarian do zagadnień społecznych jest holistyczne, pojęciem konstytuującym jest wspólnota, wspólnoty są związkami ludzi, a nie ich sumą, a państwo to nie lewiatan, lecz dobro wspólne. Obydwie filozofie pytają, jakie ma być państwo, społeczeństwo, życie poszczególnych ludzi, lecz co innego afirmują lub krytykują, wypowiadając się na temat współczesnego życia w krajach rozwiniętych. Różnice są najwyraźniejsze w pojmowaniu roli państwa, a wynika to z odmiennej koncepcji człowieka i wspólnoty.

Zadanie analizy relacji liberalizmu i komunitarianizmu do praw człowieka jest dodatkowo utrudnione z uwagi na wielość nurtów (zwłaszcza liberalizmu) i spowodowaną tym pewną niespójność poglądów. Wydaje się, że więcej dzieli, niż łączy poglądy np. Nozicka i Rawlsa a jednak obaj uznawani są za prominentnych przedstawi-

cieli liberalizmu. Z powodu trudności w ustaleniu niekontrowersyjnego korpusu tez konstytutywnych dla obu koncepcji, analizie zostaną poddane tylko wybrane i w miarę możliwości charakterystyczne twierdzenia pozwalające na wyakcentowanie różnic. Celem analizy jest wykazanie, że zachodzą istotne różnice nie tylko pomiędzy liberalizmem a komunitarianizmem, ale również pomiędzy rozmaitymi wersjami liberalizmu, i że niektóre wersje liberalizmu zawierają poglądy sprzeczne z częścią praw człowieka. Rozstrzygnięcia z zakresu filozofii politycznej i etyki rzutują bowiem na stosunek do praw człowieka. W szczególności dotyczy to takich zagadnień jak: autonomia człowieka, społeczna rola jednostki i jej stosunek do państwa, a także interpretacja wolności, własności i sprawiedliwości.

O prawach człowieka

Przyjęcie przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 r. Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka było wydarzeniem przełomowym. W deklaracji tej, o uniwersalnych aspiracjach, znalazła wyraz reakcja narodów doświadczonych przez faszyzm. Ustanowione przez ONZ prawa człowieka były pomyślane jako zabezpieczenie przed onnipotentnym państwem gotowym pogwałcić wolność i godność jednostek ludzkich. Nie należy się jednak ograniczać do wskazania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jako wykazu tych praw, bowiem jest on uzupełniany o kolejne akty, szczególnie jeśli idzie o UE. Waga tego dokumentu jest podstawowa, jednak zarówno treść, jak i zakres praw człowieka nieprzerwanie stanowią przedmiot refleksji filozoficznej, prawnej i politycznej.

Wzrastające znaczenie oraz stopniowe rozszerzanie zakresu praw człowieka spowodowały potrzebę ich uporządkowania we względnie jednorodnej grupie. Vasak wprowadził pojęcie generacji praw człowieka i klasyfikacja ta przyjęła się powszechnie [Grządziel]. Pierwsza generacja to prawa osobiste i polityczne cechujące

się bezwzględna obowiązywalnością, co jest interpretowane w ten sposób, że ich nierespektowanie uznawane jest za łamanie ważnych standardów międzynarodowych. Druga generacja praw odnosi się do kwestii ekonomicznych i socjalnych, a prawa te traktuje się jako postulaty warunkowo wiążące państwa. Prawa trzeciej generacji, to tzw. prawa solidarnościowe, wpływające głównie na ład międzynarodowy, a ich podmiotami są wielkie zbiorowości (np. prawo narodów do samostanowienia).

Bez względu na filozoficzny kontekst warunkujący zrozumienie, dlaczego prawa człowieka mają obowiązywać, ważny jest konsens w kwestii, czym są prawa człowieka. Otóż instytucja ta została stworzona „do ochrony wartości moralnych i podstawowych ludzkich dóbr, w szczególności przed nadużyciem ze strony władzy politycznej” [Freeman 2007: 77]. Źródłem tych praw jest przypisywana człowiekowi godność, a obejmują one ochronę wolności i zasobów niezbędnych do dobrego życia. Pierwotnie, pod wpływem doświadczeń skutków dyktatury faszystowskiej, prawa te miały chronić jednostki przed niesprawiedliwością wyrządzaną im przez aparat państwowy, wobec którego są bezsilne. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, przyjęta pod presją krajów Europy Zachodniej, wymusza na państwach realizację wskazanych celów, co wyjaśnia, dlaczego tak wiele państw przyjęło ją niechętnie (w głosowaniu 10 grudnia 1948 r. nad przyjęciem Deklaracji było: 48 głosów za, 9 przeciwko, 8 wstrzymujących się), a także tłumaczy, dlaczego ujawniają się tak duże obiekcje w kwestii praw gospodarczych i socjalnych.

Prawa pierwszej generacji

Władze państwowe mają dbać o przestrzeganie praw przysługujących jednostkom ludzkim, ponieważ uznaje się pewne wartości związane z byciem człowiekiem. Zatem, pomimo iż w Deklaracji nie ma bezpośrednich odwołań do filozofii, prawa człowieka mają sens, o ile przyjmuje się określone założenia z zakresu antropologii filozoficznej i aksjologii. Art. 1 głosi, że wszyscy ludzie rodzą się wolni

i równi w swej godności i prawach. Jakkolwiek nie wyjaśnia się, czym dokładnie jest godność i jakie są jej źródła, to nie ma wątpliwości, że zakazane jest każde działanie, które tej godności uchybia, co w praktyce zwykle nietrudno stwierdzić. Wyraźny jest także w tym przepisie akcent egalitarny, podkreślający, że prawa obejmują swym zakresem wszystkich ludzi, ponieważ, jak wyjaśniają współczesne filozoficzne koncepcje człowieka, każdy człowiek jest podmiotem osobowym, co wyróżnia nas spośród wszystkich bytów świata realnego. A skoro łączy nas sposób istnienia, to powinniśmy się traktować w duchu braterstwa. Powszechność praw człowieka z uwagi na łączące nas człowieczeństwo, jest podkreślona w art. 2, który wyszczególnia rozmaite cechy różniące ludzi, by stwierdzić, że nie mogą być powodem różnicowania dostępu do praw i wolności wymienionych w Deklaracji. Bardzo wyraźne jest potępienie wszelkich postaci dyskryminacji, co jest oczywistą konsekwencją uznania, że pomimo różnic biologicznych, psychicznych i społecznych, łączy i charakteryzuje nas to, że wszyscy jesteśmy osobami i mamy jednakowe prawo do godnego życia. Wyrażają to kolejne artykuły mówiące o prawie do życia, wolności, bezpieczeństwie osobistym, o zakazie niewolnictwa i tortur. Wśród praw zapewniających integralność ludzkiego życia wyeksponowane jest w art. 17 prawo do posiadania własności, a w art. 18 prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania.

Prawa człowieka obejmują zatem różne rodzaje wolności, swobodę zrzeszania się i miejsca pobytu, prawo do uczestnictwa w życiu politycznym i do sprawiedliwego procesu, zakaz dyskryminacji, a przede wszystkim poszanowanie godności i humanitarne traktowanie ludzi. Już z tego prowizorycznego wykazu widać, że prawa człowieka są pierwotnie ideałami moralnymi krzewiącymi humanizm w relacjach publicznych, a dopiero wtórnie stały się prawami stanowionymi wraz z wprowadzaniem ich do narodowych konstytucji, czy też międzynarodowych deklaracji ratyfikowanych przez poszczególne państwa (np. Akt końcowy KBWE w Helsinkach z 1975 r.). Nawet jednak gdy przyjmują postać gwarantowanych

przez państwo praw obywatelskich nie przestają być traktowane jako ideały, do których państwa zobowiązują się dążyć.

Prawa obywatelskie są konkretną wykładnią praw człowieka w zakresie politycznym, a dokładniej ujmując, regulują relacje pomiędzy jednostkami a państwem, zabezpieczając obywateli przed nadużyciem władzy ze strony aparatu państwowego oraz gwarantują obywatelom możliwość udziału w życiu politycznym (w szczególności art. 5, 12, 21 i 22). Gwarantują także ochronę przed nadużyciami ze strony wymiaru sprawiedliwości (artykuły 7–11). Ustalają zakres wzajemnych zobowiązań państwa i obywateli, przekładając etyczny ideał społeczeństwa demokratycznego na język roszczeń i zobowiązań. Dokument kopenhaski z 1990 r. przyjmuje demokrację parlamentarną jako jedyny ustrój dopuszczalny w Europie.

Druga generacja praw człowieka

O wiele większe kłopoty interpretacyjne i implementacyjne związane są z drugą grupą praw człowieka, a mianowicie z prawami gospodarczymi, socjalnymi i kulturalnymi. Nowoczesne państwa przyjęły na siebie odpowiedzialność za warunki życia obywateli, aby złagodzić negatywne następstwa społeczne, najpierw industrializacji, a od końca XX w. deindustrializacji. W rezultacie presji stwarzanej od XIX w. przez ruch robotniczy oraz pod wpływem demokracji politycznej wprowadzonej w krajach Zachodu wykształciły się różne postacie państwa socjalnego, zabezpieczającego najuboższym akceptowalne społecznie warunki życia. Państwo opiekuńcze spowodowało jednak wystąpienie kolejnych negatywnych zjawisk, w szczególności stwarzając zagrożenie dla wolności jednostek, a przecież „państwo socjalne zrodziło się po to, by wolność została faktycznie zagwarantowana wszystkim obywatelom...” [Höffe 1992: 63].

Jak wcześniej wspomniano, prawa gospodarcze i socjalne zaliczane są do praw drugiej generacji obejmującej m.in.: prawo do pracy, do związków zawodowych, do świadczeń socjalnych i ubezpieczeń społecznych, do ochrony zdrowia i edukacji. Zostały one

proklamowane w Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych ONZ w 1996 r. W pewnym zakresie już Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uwzględniała także prawa gospodarcze, socjalne i kulturowe (art. 22–27), co zresztą wzbudzało obiekcje głównie z dwóch powodów. Po pierwsze, chodziło o to, czy prawa tego rodzaju mają charakter uniwersalnych uprawnień przysługujących wszystkim ludziom, a po drugie, zachodzi pytanie, jakie podmioty mają obowiązek te uprawnienia zabezpieczać, zwłaszcza w sytuacji ewidentnej niewydolności ekonomicznej wielu państw. Pomiedzy prawami obywatelskimi i politycznymi a prawami gospodarczymi i socjalnymi zachodzi bowiem istotna różnica polegająca na tym, że pierwsze mają zasadniczo charakter negatywny, wymagając ze strony państwa rezygnacji z przemocy, natomiast drugie mają charakter pozytywny, wymagając podjęcia działań pomocowych. W tych okolicznościach najmniej kontrowersyjne wydaje się traktowanie praw gospodarczych i socjalnych jako wytycznych kierunku pracy rządów, a nie jako podstawy konkretnych roszczeń. Taka interpretacja jest wyrażona w art. 2 p. 1, art. 11 p.1 oraz w art. 14. Jak pisze Otfried Höffe, praw socjalnych nie należy pojmować jako podmiotowych praw publicznych (zaskarżalnych sądownie), ponieważ mogłyby popadać w konflikt z osobistymi prawami do wolności. Należy je raczej traktować jako określenie celów państwa [Höffe 1992: 72/73]. Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych jest interpretowany jako zobowiązanie państw do podjęcia działań w celu realizacji wyszczególnionych w nim praw na tyle, na ile to możliwe. W szczególności państwa powinny dążyć do objęcia tymi prawami najsłabszych grup społecznych. Postępy w tym zakresie można mierzyć wskaźnikiem HDI [Freeman 2007: 209]. Thomas Piketty utrzymuje, że w kwestii takiego rozumienia sprawiedliwości społecznej współcześnie panuje konsens [Piketty 2015: 7–8].

Sam fakt, że państwo jest odpowiedzialne za podnoszenie stopy życiowej mieszkańców, za pełne zatrudnienie czy wzrost gospodarczy i rozwój społeczny, rzeczywiście nie wzbudza takich kontrowersji

jak sposoby osiągnięcia tych celów oraz ich zakres. Art. 25 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka mówi o prawie człowieka do życia w warunkach zabezpieczających wyżywienie, odzież, mieszkanie, opiekę lekarską, świadczenia socjalne i zabezpieczenie społeczne na wypadek utraty środków do życia. Wiele państw świata nie posiada wystarczających zasobów do zaspokojenia praw gospodarczych i społecznych, jednak ten fakt nie może być powodem do rezygnacji z omawianych praw. Stanowią one bowiem kryterium oceny rządów, w szczególności gdy skromne zasoby gospodarcze kraju są marnotrawione na luksusową konsumpcję elit. Jak pisze Freeman, jeśli porządek społeczny jest niesprawiedliwy, to prawa człowieka legitymizują wymagania wobec tego porządku [Freeman 2007: 78].

Jak wspomniano, w kwestii praw gospodarczych i społecznych kontrowersje dotyczą zwłaszcza dwóch spraw. Po pierwsze, czy państwo w ogóle powinno brać na siebie odpowiedzialność za materialny dobrobyt i socjalne bezpieczeństwo obywateli? Po drugie, jak rozumieć taką odpowiedzialność? Czy chodzi o to, że w sferze socjalnej obywatele mają prawo do roszczeń w stosunku do państwa bez wypełniania symetrycznych obowiązków?

Praktyka stosunkowo szczodrych zabezpieczeń socjalnych w państwach tak zwanej starej Unii świadczy, że na pierwsze pytanie przyjmowana jest odpowiedź twierdząca. Troskę państw o materialny dobrobyt obywateli uzasadniają dwa argumenty. Pierwszy wskazuje, iż dopiero przekroczenie pewnego minimum socjalnego jest koniecznym warunkiem urzeczywistnienia wolności jednostki. Ten rodzaj argumentacji Höffe nazywa strategią funkcjonalną [Höffe 1992: 67]. Wskazuje ona, że warunki socjalne są ważne z uwagi na realizację praw do wolności i współdziałania w polityce. Wykluczenie społeczne, bieda, analfabetyzm powodują, że prawa polityczne, równość wobec prawa czy dostęp do informacji stają się fikcją. Zapewnienie takich praw jak prawo do ochrony zdrowia, do edukacji czy do zatrudnienia stanowi inwestycję w kapitał ludzki, co sprzyja prawom obywatelskim i politycznym. Jeśli państwo rzeczywiście jest odpowiedzialne za prawa wolnościowe, to musi być rów-

niez odpowiedzialne za bezpieczeństwo socjalne, ponieważ wolność i demokracja są uwarunkowane gospodarczo. Ten rodzaj argumentacji jest kwestionowany przez neoliberalizm (np. Nozick), utrzymujący, że wolny rynek najlepiej rozwiązuje problem dobrobytu. Druga strategia argumentacji – absolutna – wykazuje, że socjalna odpowiedzialność państwa jest zadaniem samoistnym. Odwołuje się do sprawiedliwości, wskazując, że „Ziemia wraz z jej owocami dana jest wszystkim ludziom, a nie określonym jednostkom i grupom”, zatem prawa socjalne, jako prawa do współudziału, mają własną rację i wartość [Höffe 1992: 71]. Jest to argumentacja etyczna w ścisłym sensie. Etos państwa sprawiedliwego zawiera postulat jednakowych zdolności funkcjonowania jednostek w społeczeństwie. Spośród ekonomistów najwyraźniej bodaj wyakcentował tę kwestię Sen, ale jest to również stanowisko komunitarian.

Należy przyznać, że prawa człowieka zostały wprowadzone w celu ograniczenia władzy rządów, natomiast nie sposób tego odnieść do praw gospodarczych i socjalnych. Prawa II generacji mają na celu poprawę jakości życia ludzi, a nie ochronę przed nadużyciami władzy, zatem jeśli szukać powodu ich kwestionowania, należałoby właśnie uwzględnić odmienny cel praw. Zauważmy, iż poprawa jakości życia jest celem, od którego nie odzegnują się ani liberałowie, ani komunitarianie, sprzeczność między nimi zachodzi w kwestii sposobu realizacji tego celu. Na pytanie, czy władze państwa należałoby zwolnić z obowiązku dbania o dobrobyt obywateli, twierdząca odpowiedź daje się uzasadnić w ramach liberalizmu ekonomicznego, przeciwnego etatyzmowi i utrzymującego, że wszystkie jednostki są w stanie samodzielnie zadbać o zaspokojenie swych potrzeb. W konsekwencji kwestionowana jest zasadność praw II generacji jako przeciwnie skutecznych. Warto w tym miejscu dodać, że dwóch liberalnych ekonomistów, laureatów Nagrody Nobla, Friedman i Phelps, było jednak zwolennikami stosowania przez państwo negatywnego podatku dochodowego jako instrumentu zwiększającego efektywny popyt, co pozostaje w sprzeczności z liberalnym przekonaniem o efektywności działania rynków.

Różne liberalizmy

Jak wspomniano, liberalizm w trakcie swego ponadtrzystuletniego rozwoju wykształcił rozmaite koncepcje filozoficzne, polityczne i ekonomiczne, od bliskiej socjaldemokracji idei państwa opiekuńczego po anarchistyczny libertarianizm. Cechą wspólną łączącą te koncepcje jest dążenie do zagwarantowania wszystkim ludziom wolności indywidualnej jako fundamentu dobrego życia. Tak określony ideał umożliwia bardzo odmienne interpretacje zarówno wolności, jak i dobrego życia, co z kolei przekłada się na różny stosunek do praw człowieka.

Tugendhat, analizując treść liberalnego pojęcia wolności, zauważa, że wąsko rozumiana znaczy niepodleganie przymusowi ze strony innych ludzi, lecz szerzej rozumiana obejmuje możliwość i zdolność dokonywania wyboru [Tugendhat 1993: 6–14]. W jego ujęciu możliwość zależy od posiadania odpowiednich zasobów, natomiast zdolność zależy od fizycznych i psychicznych cech człowieka. A ponieważ władza nad zasobami jest rozdzielona bardzo nierówno, to umowy gospodarcze nie mają charakteru symetrycznego i w tej sytuacji chociaż nie występuje przymus, to nie można mówić o dobrowolnym wyborze. Jedynie państwo, właśnie w imię wolności, jest w stanie zadbać o zrekompensowanie tej asymetrii. Podobnie jest ze zdolnością wyboru; niepełnosprawność znacząco ogranicza zakres możliwych wyborów, zwłaszcza gdy występuje razem z ubóstwem. Pomoc społeczna dostarczająca zasobów łagodzących upośledzenia jest niezbędnym warunkiem inkluzji, a w rezultacie zachowania godności.

Klasyczny, leseferystyczny liberalizm dążył do zaprowadzenia porządku politycznego i gospodarczego opartego na wolności negatywnej, czyli wolności od przymusu ze strony państwa. Według Locke'a państwo i prawo są legitymowane do skorygowania „defektów stanu natury, utrudniających skuteczną ochronę indywidualnych uprawnień”, umowa społeczna nie może natomiast upoważniać państwa do ingerencji w sferę naturalnych uprawnień osób, a więc między innymi w sferę własności [Machaj 2015: 32/33].

To dążenie do ograniczenia roli państwa w imię wolności rozumianej jako brak przymusu, pozostało aktualne we współczesnym liberalizmie ekonomicznym i libertarianizmie. Antyetytyzm stał się ponownie szczególnie popularny w drugiej połowie XX w. w USA w wyniku działalności austriackich ekonomistów von Misesa i Hayeka i wywarł silny wpływ zwłaszcza na środowisko ekonomistów (Friedman i tzw. szkoła chicagowska), co przejawiało się w eksponowaniu znaczenia wolności gospodarczej i własności prywatnej jako podstawy szybkiego wzrostu gospodarczego. Według neoliberalistów interwencjonizm państwowy ograniczający swobodę działalności gospodarczej oraz sprzyjanie wzrostowi płac powodują wzrost bezrobocia i hamują wzrost gospodarczy. To przeświadczenie znalazło wyraz zwłaszcza w monetaryzmie wskazującym na potrzebę restrykcyjnej polityki pieniężnej i likwidacji deficytu budżetowego jako warunku szybkiego wzrostu. Także teoria racjonalnych oczekiwań kwestionowała sens prowadzenia przez rząd aktywnej polityki gospodarczej, poza polityką fiskalną i pieniężną. Kolejna ekonomiczna teoria zwolenników neoliberalizmu, ekonomia strony podażowej, dopuszczała tylko aktywną politykę państwa ukierunkowaną na wzrost gospodarczy, a jako narzędzia wskazywała niskie podatki i ograniczenie wydatków socjalnych. Przypominam te wpływowe teorie, ponieważ dążyły do demontażu państwa opiekuńczego i przesunięcia opieki socjalnej do trzeciego sektora, czyli *de facto* podważały prawa drugiej generacji.

Pozostający pod wpływem liberalizmu ekonomicznego libertarianie (np. Nozick, Buchanan, Gauthier), silnie eksponują idee racjonalizmu i indywidualizmu. Indywidualizm także koncentruje się na propagowaniu wolności negatywnej, co implikuje traktowanie państwa jako wrogiej siły stojącej na przeszkodzie kreatywności jednostek, dzięki której spontanicznie rozwija się gospodarka a ludzie osiągają dobrobyt. Tak rozumiany indywidualizm pozostaje w opozycji do indywidualizmu oświeceniowego, który wypracował teorie umowy społecznej [Miklaszewska 1994: 14]. Przy okazji warto zauważyć, iż współczesny liberalizm ekonomiczny zastąpił spr-

wiające trudności interpretacyjne filozoficzne pojęcie wolności, technicznym pojęciem wyboru maksymalizującego użyteczność. Indywidualny wybór dokonywany na podstawie subiektywnych preferencji (pojęcie wprowadzone przez ekonomię marginalistyczną) nieznanymi uzasadnienia w obiektywnym porządku wartości nie może się przekształcić w wolność pozytywną, polegającą na wytyczeniu i realizacji doniosłych społecznie celów. Zatem w ostateczności wolny wybór jest tym samym co niepodleganie zewnętrznemu przymusowi.

Liberalizm ekonomiczny i libertarianizm, interpretując wolność jako wybór maksymalizujący indywidualną użyteczność, narzucają specyficzną treść pojęciu racjonalności. Współcześnie akceptowana koncepcja racjonalności identyfikuje racjonalność z maksymalizacją użyteczności. Oczywiście indywidualną użyteczność można rozumieć bardzo szeroko, ale czy możliwe jest uzgodnienie jej z ideałami wspólnotowymi? Chyba co najwyżej z ideałem liberalnego państwa umowy społecznej. Jak w związku z tym zauważa Taylor, możliwa jest taka interpretacja proceduralnego liberalizmu, w której jest miejsce na specyficzną ideę dobra wspólnego. Tym wspólnym dobrem jest liberalne państwo prawa [*Komunitarianie...*, 2004: 57]. Myślenie atomistyczne nie wyklucza więc wszelkiej więzi z innymi ludźmi, niemniej instytucje społeczne są pojmowane jako byty instrumentalne, służące jedynie wspólnemu osiągnięciu celów niemożliwych do realizacji w pojedynkę.

Czy do tego rodzaju celów wspólnych należy zaliczyć prawa II generacji? Twierdząca odpowiedź wydaje się możliwa na gruncie proceduralnej sprawiedliwości Rawlsa, ale nie w ramach neoliberalizmu, gdyż państwo opiekuńcze podważa indywidualną odpowiedzialność człowieka za swój los. Zauważmy, że taki fundamentalistyczny atomizm z kolei popada w kolizję z równym prawem ludzi do wykuwania swego losu. W żadnym systemie społeczno-gospodarczym ludzie pozbawieni pewnych możliwości lub zdolności i zdani wyłącznie na przygodne wsparcie ze strony sektora pozarządowego nie są w stanie zrealizować „dobrego życia”. Konieczna jest

redystrybucja dochodów, której może dokonać tylko państwo, tym bardziej że nieregulowana gospodarka rynkowa zawiera siły powodujące potężne rozwarstwienie, zagrażające demokracji i sprawiedliwości społecznej. „Kiedy stopa zwrotu z kapitału znacząco przewyższa stopę wzrostu – i jak zobaczymy działo się tak prawie zawsze w historii, a w każdym razie do XIX wieku, i ma wielkie szanse stać się normą w XXI stuleciu – powoduje to automatycznie, że odziedziczone majątki rosną szybciej niż poziom produkcji i dochody” [Piketty 2015: 42]. To jest powodem, dla którego Piketty proponuje wprowadzenie progresywnego podatku od kapitału, lecz to rozwiązanie przekracza możliwości poszczególnych państw i wymagałoby współpracy międzynarodowej.

Przyjmując indywidualizm metodologiczny i subiektywizm aksjologiczny, neoliberalowie sprowadzają racjonalność do kalkulacji wewnętrznych stanów satysfakcji. Nie dostrzegają, że istnieje nie tylko racjonalność instrumentalna, ale także racjonalność etyki uniwersalistycznej polegająca na wyborze rozwiązania słusznego moralnie i dlatego dobrego dla wspólnoty [zob. Kwarciański]. Stąd przyjmowanie przez państwo celów pozytywnych i narzucanie ich realizacji jednostkom nie znajduje w tych koncepcjach uzasadnienia. Bardzo silnie eksponowany indywidualizm, a właściwie atomizm, antropologiczny i etyczny, oraz aksjologiczna nadrzędność wolności i własności indywidualnej przekreślają możliwość akceptacji praw II generacji. Może najwyraźniej indywidualizm występuje w poglądach reprezentanta liberalizmu anarchistycznego Rothbarda, gdzie podstawowym aksjomatem etycznym jest prawo każdego człowieka do samoposiadania i wyprowadzane stąd prawo do posiadania własności. Wszelkie inne prawa podporządkowane są prawom własności [zob. Gucałska 2012]. Ale egoizm jest podnoszony do rangi cnoty także w innych koncepcjach libertariańskich, jak np. w koncepcji Ayn Rand.

Takie poglądy są powszechnie uznawane przez współczesnych ekonomistów liberalnych, a na ich podstawie trudno inaczej pojmować dobro wspólne aniżeli jako sumę dóbr indywidualnych i nie

sposób jest zaakceptować ideę państwa opiekuńczego. Odmienne jest w przypadku komunitarian dostrzegających ponadindywidualny i obiektywny kontekst życia ludzkiego. Zauważmy jednak, iż rozległe możliwości otwierają się także przed liberalizmem socjalnym, zarówno w wersji Hobhouse'a, jak w wersji Rawlsa, gdzie sens istnienia państwa opiekuńczego uzasadnia się inną argumentacją etyczną. Czas oddziaływania tych myślicieli oddziela około pół wieku, ale o obydwu można stwierdzić, że ujmują prawa jednostki w kontekście uwarunkowań społecznych i dostrzegają, iż ich realizacja wymaga przyjęcia pozytywnych celów działalności państwa. W szczególności Hobhouse'owi chodziło o nieczynienie krzywdy innym ludziom [zob. Machaj: 39], zaś Rawls w drugiej zasadzie sprawiedliwości mówi o równości szans i o poprawie położenia osób najbardziej upośledzonych [Rawls 1994: 107–120]. Takie poglądy zbliżają liberalizm do komunitarianizmu, a w każdym razie stwarzają możliwość legitymizacji praw II generacji.

Inną wpływową współcześnie odmianą liberalizmu jest liberalizm utylitarystyczny, ale także to stanowisko rodzi problemy z akceptacją praw człowieka. Punktem odniesienia dla filozofów o takim nastawieniu są poglądy Benthama, dzięki znaczącym modyfikacjom stale aktualne, zwłaszcza w kulturze anglosaskiej. Bentham kwestionował istnienie praw naturalnych, czego następstwem jest uznanie, że społeczeństwo może limitować indywidualne uprawnienia, a etycznym uzasadnieniem takich zabiegów jest zasada maksymalizacji szczęścia. Konsekwencjalizm uznawany jest za jedną z konstytutywnych cech utylitarystyki. Jednak logicznym następstwem konsekwencjalizmu jest uznanie, że nie istnieją żadne dobra absolutne (poza szczęściem jednostki/użytecznością), a w tej sytuacji prawa człowieka tracą charakter zasad bezwzględnie obowiązujących. Położenie nacisku na ocenę działania przez pryzmat wywoływanych skutków powoduje, że prawa jednostki przestają mieć samodzielne znaczenie, o wyborze działania rozstrzyga bowiem jego użyteczność rozumiana przez współczesnych utylitarystów jako maksymalna realizacja indywidualnych preferencji.

Ta uwaga nie odnosi się do utylitaryzmu reguł, o ile ich obowiązywalność jest absolutna. Wówczas same prawa człowieka mogłyby być interpretowane jako użyteczne reguły, to jest najlepiej realizujące preferencje ludzi. Jak pisał Harsanyi „poprawna reguła moralna to taka szczegółowa reguła zachowania, która zapewniłaby najwyższą spodziewaną użyteczność społeczną, gdyby jej przestrzegali wszyscy kierujący się względami moralnymi we wszystkich podobnych sytuacjach” [Harsanyi 1999: 131/132]. Jednak i to stanowisko natrafia na trudność – albo popada w sprzeczność z zasadą konsekwencjalizmu, jeśli reguły mają charakter bezwyjątkowy, albo trzyma się konsekwencjalizmu, a wówczas schodzi na pozycje utylitaryzmu czynów i nie uznaje absolutnego charakteru praw człowieka.

Pomijając wskazaną wyżej trudność, warto odnotować ważny wkład liberalizmu utylitarystycznego do współczesnej teorii sprawiedliwości społecznej. Chodzi o podniesienie kwestii zdolności człowieka do realizacji celów życiowych. Pojęcie zdolności wprowadził Sen, nazywając tak optymalny sposób funkcjonowania człowieka w społeczeństwie, a jego koncepcję rozwinęła Nussbaum [Miklaszewska 2014: 25–45]. Pojęcie to podkreśla aktywne uczestnictwo jednostki w społeczeństwie, przy czym wielką rolę odgrywają rzeczywiste możliwości osiągnięcia pewnych dóbr niezbędnych człowiekowi do dobrego życia. Dostępność nawet najbardziej podstawowych dóbr jest ogromnie zróżnicowana we współczesnym świecie i kwestia ta nie może być ignorowana ani przez ekonomistów, ani przez prawników. Właśnie to stanowisko legło u podstaw wprowadzenia praw gospodarczych i socjalnych.

O dobrym życiu

Co nowego wprowadzili do filozofii politycznej komunitarianie, co uzasadniałoby postrzeganie tej filozofii jako propozycji w pełni oryginalnej, a nie tylko korekty liberalizmu? Taylor słusznie wskazuje na potrzebę odróżnienia dwóch płaszczyzn różnic poglądów między liberałami a komunitarianami: ontologicznej i preferencji (aksjolo-

gicznej). Pierwsza dotyczy czynników wyjaśniających życie społeczne. Liberałowie opowiadają się za metodologicznym indywidualizmem polegającym na wyjaśnianiu faktów społecznych działaniami jednostek oraz interpretowaniu dobra społecznego jako sumy dóbr indywidualnych. Komunitarianie stoją na gruncie obiektywnego istnienia bytów zbiorowych, jakimi są wspólnoty ludzkie, i nieredukowalności dobra wspólnego do dóbr indywidualnych. Podkreślają rolę współuczestnictwa w zbiorowym funkcjonowaniu i zależność formowania się jednostek od udziału w społecznych praktykach. Druga płaszczyzna (aksjologiczna) polega na przyznawaniu innego miejsca w hierarchii wartości indywidualnym prawom i swobodom oraz wartościom wspólnotowym. Komunitarianie nie wyrzekają się idei wolności i tolerancji na rzecz wyidealizowanej wspólnoty, ale przyjmują istnienie obiektywnego porządku wartości stanowiących kryterium słuszności dokonywanych preferencji i wyborów. W sporze na płaszczyźnie aksjologicznej w istocie chodzi o kwestię neutralności państwa wobec różnych koncepcji dobrego życia [*Komunitarianie...*, 2004: 37/38]. Ta kwestia jest o tyle skomplikowana, że trudno utrzymywać, iż państwo praw człowieka jest neutralne aksjologicznie, bo tkwi w nim wyraźnie aksjologia humanistyczna, a jednak liberałowie nie protestują przeciwko prawom obywatelskim i politycznym, zatem w tej kwestii nie są zbyt konsekwentni. Nieco przejawskrawiając różnice aksjologiczne, można jednak powiedzieć, że neoliberalowie preferują ekonomizm, komunitarianie zaś jakość życia.

Liberalizm opowiada się za neutralnością światopoglądową państwa w imię wolności indywidualnej. To jednostki mają moralne prawo decydować, jaką koncepcję dobrego życia chcą realizować, natomiast sprawiedliwe państwo ma jedynie czuwać, aby nie występowała jakakolwiek dyskryminacja, a nie krzewić konkretne rozumienie dobra. Will Kymlicka uzasadnia podnoszone przez liberalną etykę polityczną prawo jednostek do prowadzenia dobrego życia tym, że chociaż każdy może się mylić co do tego, co jest dobre, to nikt nie może narzucać drugiemu co ma robić. „Jednostki muszą posiadać

środki i swobody potrzebne do życia w zgodzie ze swoimi przekonaniami na temat wartości” [Komunitarianie..., 2004: 154]. Czy takie stanowisko daje się uzgodnić z głoszonym przez komunitarian ideałem dobra wspólnego? Jeśliby dobro wspólne rozumieć jako cel narzucany jednostkom przez społeczeństwo, to liberalizm nie może przystać na takie rozwiązanie. Jednak uproszczeniem byłoby przypisywanie komunitarianom poglądu negującego autonomię moralną człowieka, tak jak bezzasadnym uproszczeniem jest przypisywanie liberałom negowania społecznego wpływu na orientację aksjologiczną jednostek. Zakorzenie jaźni w więziach społecznych jest problemem trudnym, jeśli nie niemożliwym do jednoznacznego rozstrzygnięcia, ale może ono być interpretowane w sposób niwelujący różnice między liberalizmem a komunitarianizmem.

Przykładem jest stanowisko Taylora, który bynajmniej nie jest przeciwnikiem autentyczności rozumianej jako wierność samemu sobie. Taką autentyczność uważa za ideał moralny o wielkiej sile oddziaływania. „Głos każdego z nas ma do powiedzenia coś własnego” [Taylor 1996: 30]. W ten sposób komunitarianizm wpisuje się w narrację samospelnienia i samorealizacji. Taylor krytykuje jedynie prowadzący do permissywizmu relatywizm, znajdujący wyraz w hasle „nie należy kwestionować wartości innych. To ich sprawa” [Taylor 1996: 18]. W konsekwencji otwarcie krytykuje „liberalizm neutralności”, głoszący, „że społeczeństwo liberalne musi być neutralne w kwestii natury dobrego życia” [Taylor 1996: 21]. Jak wszyscy komunitarianie zwraca uwagę na osadzenie duchowych horyzontów jednostki w tradycji wypracowanej przez wspólnotę. Krytykuje indywidualizm z tego powodu, że współczesny człowiek, tracąc „dawne horyzonty moralne”, „utracił szerszą wizję rzeczywistości”, ponieważ „skupił się na sobie” [Taylor 1996: 10–11]. W konsekwencji indywidualizm, zamykając jednostkę na innych ludzi, zniechęca do udziału w samorządzie. Tymczasem Śpiewak słusznie podkreśla, że „dobre państwo i dobre społeczeństwo komunitarian jest związane z ideą samorządności, modelem rozproszonej władzy, lokalnością, obywatelską partycypacją w życiu publicznym” [Komu-

nitarianie..., 2004: 14]. W sytuacji braku udziału w życiu publicznym ludziom zagraża łagodny despotyzm ze strony „potężnej i opiekuńczej władzy” funkcjonującej poza kontrolą [Taylor 1996: 15]. Ta konstatacja zbliża Taylora do liberalizmu, bowiem jest wyrazem dostrzeżenia niebezpieczeństwa utraty wolności jednostki w następstwie funkcjonowania takich instytucji jak prawa II generacji.

Pomiędzy komunitarianami a liberałami pojawia się jednak zasadnicza rozbieżność, gdy zapytamy, jaka jest moralnie usprawiedliwiona postawa jednostki wobec tradycyjnych wartości wyznawanych przez wspólnotę. Zdaniem Kymlicki jednostka może wybierać cele wspólnotowe, ale może też dokonywać swobodnie indywidualnych osądów systemu kulturowego, każdy cel może zostać zakwestionowany bez utraty tożsamości [*Komunitarianie...*, 2004: 160–163]. Zależność orientacji aksjologicznej jednostki od kontekstu kulturowego nie wyklucza samookreślenia polegającego na dokonywaniu autonomicznych osądów i wyborów, ponieważ atrybutem osoby jest myślenie refleksyjne przejawiające się w namyśle nad sobą i samokontroli. Na takie rozwiązanie przystają także przynajmniej niektórzy komunitarianie, jednak podkreślają rolę społecznych ograniczeń. Nie głoszą przy tym, że każda wartość wspólnotowa zasługuje na przyjęcie, lecz że wartości te mają być oceniane wedle nadrzędnych kryteriów ugruntowanych we wspólnym doświadczeniu ludzkości [*Komunitarianie...*, 2004: 20]. Jak to wyraził Ph. Selznick, autonomia nie polega na samowoli; moje działanie wpływa „na mój charakter i prawość”, dlatego wolność polega na odnalezieniu „właściwego sobie miejsca w ramach moralnego porządku” (podkreślenie – K.S.) [*Komunitarianie...*, 2004: 282]. Tym niemniej świadomość swojego usytuowania społecznego i uczestnictwa w życiu wspólnot na które „jesteśmy skazani” powoduje, że nasze samookreślenie jest głęboko osadzone w kulturze i w ostateczności to, kim jesteśmy, zależy od dyskursu, w którym uczestniczymy.

Podsumowując, komunitarianie nie odżegnują się od ideałów wolności i tolerancji, a liberałowie nie kwestionują wpływu społecznego kontekstu na tożsamość jednostki. Rozpatrując kwestię tożsa-

mości człowieka, uznają, że tożsamość nie jest jedynie produktem jednostkowej świadomości refleksyjnej, lecz również rezultatem praktyk społecznych. Omawiane filozofie różnią się jednak diametralnie w dwóch sprawach: 1) na ile „ja” jest monologiczne, a na ile dialogiczne (różnica ontologiczna), 2) jaką postawę ma zająć poszczególne „ja” wobec faktu społecznego uwarunkowania [*Komunitarianie...*, 2004: 12/13]. W efekcie indywidualistyczna perspektywa liberalna powoduje niedoceniając znaczenia wspólnot i brak troski o wspólnotę oraz dobro wspólne, co z kolei jest sprawą szczególnie ważną dla komunitarian.

Zakończenie

Przedstawione rozważania miały za cel omówienie implikacji filozofii politycznej liberalizmu i komunitarianizmu dla praw człowieka. Zmierzałem do wykazania prawdziwości hipotezy, mówiącej, że tylko niektóre koncepcje liberalne są negatywnie nastawione do praw gospodarczych i socjalnych, a z kolei nie wszyscy komunitarianie gotowi są poświęcić wolność jednostki na rzecz dowolnego dobra wspólnoty. Analiza wsparta jest na następujących głównych tezach:

- komunitarianizm nie jest korektą liberalizmu, lecz oryginalną filozofią polityczną;
- prawa człowieka wyrażają ideały moralne, zobowiązując państwa do ich urzeczywistnienia. Dzielone są na trzy kategorie; zobowiązania do realizacji praw I generacji są absolutne, a do realizacji praw II generacji są warunkowe;
- u podstaw praw I generacji leżą ideały moralne: wolności, godności przyrodzonej każdemu człowiekowi, sprawiedliwości, solidarności i demokracji. Krzewią humanizm i nie są podważane ani przez liberalizm, ani przez komunitarianizm;
- prawa II generacji zawarte są już w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i określają cele polityki państw. Uzasadnienie tych praw wspiera się na argumentacji funkcjonalnej lub absolutnej;

– istnieje wiele koncepcji liberalizmu, bowiem zachodzą różnice w interpretacji zarówno ideału wolności, jak i dobrego życia a zwłaszcza sposobów jego osiągnięcia. Pojęcie wolności jest rozumiane wąsko lub szeroko, ale niezależnie od tego jej realizacja zawsze wymaga wsparcia ze strony państwa. Chodzi o rekompensowanie asymetrii transakcji i pomoc socjalną;

– klasyczny liberalizm, liberalizm ekonomiczny i libertarianizm, głoszą wolność negatywną i z powodu antyetycyzmu są krytycznie nastawione do praw II generacji. Jednakże dopuszczają specyficzne dobro wspólne, jakim jest liberalne państwo prawa, oraz wsparcie socjalne w postaci negatywnego podatku dochodowego. Prawa II generacji mieszczą się bez problemu w horyzoncie liberalizmu socjalnego dzięki temu, że przewyżcza on subiektywizm aksjologiczny;

– spór między liberalizmem a komunitarianizmem toczy się na płaszczyźnie ontologicznej i aksjologicznej i jako spór filozoficzny jest niemożliwy do naukowego rozstrzygnięcia. Niemniej jest on sensowny, bo ukazując konsekwencje tych stanowisk wpływa na dokonywane wybory polityczne. Z uwagi na główny cel opracowania ważna jest konstatacja, że państwo praw człowieka nie jest aksjologicznie neutralne, nawet jeśli ograniczymy się do praw obywatelskich i politycznych, a jeśli tak, to nie ma także powodu do rezygnacji z praw II generacji.

BIBLIOGRAFIA

- Freeman M., 2007, *Prawa człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Guczalska K., 2012, *Koncepcja własności prywatnej Murray'a Rothbarda w kontekście pomocy i ubóstwa*, „Prakseologia”, 153: 107–136.
- Harsanyi J. C., 1999, *Utylitaryzm reguł, równość i sprawiedliwość*. W: G. D. Chryssides, J. H. Kaler, *Wprowadzenie do etyki biznesu*. Warszawa: PWN.
- Höffe O., 1992, *Etyka państwa i prawa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Komunitarianie. Wybór tekstów*, 2004, Warszawa: Fundacja ALETHEJA.
- Miklaszewska J., 1994, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Kazimierz Sosenko, Komunitarianizm i liberalizm – uwagi w związku z prawami człowieka

Miklaszewska J., 2014, *Teorie sprawiedliwości społecznej: Amartya Sen i Martha Nussbaum*, „Prakseologia”, 56: 25–45.

Piketty T., 2015, *Ekonomia nierówności*. Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej.

Rawls J., 1994, *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa: PWN.

Tugendhat E., 1993, *Liberalizm, wolność i zagadnienie ekonomicznych praw człowieka*. Kraków: Goethe – Institut.

Strony internetowe:

Grządziel M., *Generacje praw człowieka*, http://www.wosna5.pl/generacje_praw_czlowieka.

Karta praw podstawowych, http://pl.wikipedia.org/wiki/Karta_praw_podstawowych [dostęp 20.11.2015].

Machaj Ł., *Liberalizm a prawa człowieka*, <http://www.digitallibrary.pl/Content/37370/002.pdf> [dostęp 27.09.2015].

Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, http://www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Miedzynarodowy_Pakt_Praw_Gospodarczych_Spolecznych_i_Kulturalnych.pdf.

Onet wiadomości, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/wegry-premier-nie-planuje-wprowadzenia-kary-smierci-chce-dyskusji/fp7f0t>.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf, oraz http://www.hfhrpol.waw.pl/pliki/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf.

Summary

Implications of Liberalism and Communitarianism for Human Rights

The article analyses the issue of the practical implications of liberal and communitarian philosophies in regard to human rights. Since human rights are the basic element of the axio-normative system of Western culture, expressing universal moral ideals, questioning these rights is particularly problematic. Communitarianism and liberalism are two philosophies which differ considerably in terms of methodology, ontology, and axiology, which consequently leads to their different positions, especially on social and economic rights. Neoliberalism, dominant in the last decades of the 20th century, is critical towards first-generation human rights, whereas for communitarians these rights are an important element of strengthening the community. There are, however, such liberal theories (e.g. L. T. Hobhouse's or J. Rawls') which can agree with second-generation rights. On the other hand, communitarianism (e.g. Ch. Taylor) does not imply sacrificing first-generation rights for the good of the community.

Key words: communitarianism, liberalism, human rights, economic and social rights