



Czy natura człowieka może być podstawą praw człowieka? Ujęcie analityczne

Szymon Mazurkiewicz

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

szymon.pobog.mazurkiewicz@gmail.com

Otrzymano 12 grudnia 2017, zaakceptowano 21 stycznia 2018, opublikowano 26 kwietnia 2018.

Abstrakt

Celem artykułu jest zbadanie, czy fundamentem praw człowieka może być natura człowieka. W tym celu w pierwszej części rozważane jest pojęcie natury obiektu. Autor rozważa trzy rozumienia pojęcia „natura X-a”: (1) zbiór koniecznych (lub istotowych) właściwości wszystkich X-ów, (2) ideał lub wzorzec, do którego X-y mogą lub powinny dążyć, oraz (3) statystycznie przeważająca tendencja (lub tendencje) charakteryzująca X-y jako gatunek, choć nie zawsze charakteryzująca każdy egzemplarz X-a. Rozważane jest również ujęcie J. Wróblewskiego, w którym wyróżnia się naturę faktyczną, etyczną i logiczną. Te pojęcia są następnie analizowane, szczególnie pod kątem tego, czy mają charakter opisowy lub normatywny. W drugiej części pracy każde z ujęć natury zostaje zaaplikowane do rozważań nad naturą człowieka. Przebadane zostaje to, czy poszczególne ujęcia natury człowieka mogą stanowić fundament praw człowieka. Następnie autor rozważa pojęcie godności człowieka oraz relację, w jakiej pojęcie to pozostaje do pojęcia natury człowieka. Na koniec przedstawiona zostaje odpowiedź na pytanie, czy z poszczególnych rozumień natury człowieka mogą w jakiś sposób wynikać prawa człowieka.

Słowa kluczowe: natura; natura człowieka; prawa człowieka; godność człowieka.

1. Wstęp

Prawa człowieka stanowią fundamentalny aspekt współczesnych systemów prawnych, stąd też są obiektem refleksji filozoficznopolitycznej i filozoficznoprawnej. Jakkolwiek ich istnienie czy też obowiązywanie jest powszechnie uznawane, to kwestia ich fundamentu jest przedmiotem wielu dyskusji.

I tak, w konstytucjach wielu państw oraz aktach prawa międzynarodowego podstaw praw człowieka upatruje się w godności człowieka (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, 1948; Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, 1966; Konstytucja RP, 1997). Dla prawnika zapewne wystarczy takie ujęcie źródeł praw człowieka, jednak z filozoficznoprawnego punktu widzenia nie jest jasne, skąd bierze się owa godność człowieka. Najbardziej powszechne zdają się być uzasadnienia teistyczne oraz kantowskie. Zgodnie z tym pierwszym, każdy człowiek posiada niezbywalną i przyrodzoną godność z racji bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boże. Z kolei kantowskie rozumienie godności wynika ze zdolności człowieka do stanowienia powszechnie obowiązujących norm moralnych oraz jego przyrodzonej racjonalności. To właśnie daje człowiekowi autonomię, która czyni go godnym.

Na gruncie filozofii większość prób uzasadnienia praw człowieka budowanych jest na gruncie etyki czy też filozofii politycznej (Gewirth, 1982; Griffin, 2008; Nussbaum, 2011). Filozofia prawa idzie w inną stronę i stara się samodzielnie wypracować koncepcję podstaw praw człowieka, nie opierając się jedynie na pojęciu godności. I tak, filozofowie prawa często formułują następujące twierdzenia: „human rights are possessed in virtue of humanity” (Tasioulas, 2011, s. 27) czy “human rights are rights that humans have simply in virtue of being human” (Gardner, 2008, s. 1). Nie jest natomiast wskazywane, czym ma być owo „człowieczeństwo” czy też „bycie człowiekiem”. W tej pracy chciałbym rozważyć ten właśnie fragment uzasadnienia praw człowieka.

Sądzę, że uprawnione jest założenie, że określenia „człowieczeństwo” czy też „bycie człowiekiem” denotują to, co w języku filozofii nazwać można naturą człowieka. Sporność problematyki natury człowieka jest zatem w dużej mierze konsekwencją sporności samego pojęcia natury danego obiektu. Różne są rozumienia tych określeń, zarówno w aspekcie zawartości pojęciowej, jak i jego deskryptywnego lub normatywnego charakteru.

W tej pracy przedstawię najpierw różne ujęcia określenia „natura obiektu”, które następnie zostaną zastosowane do rozważań nad naturą człowieka. Dalej przedstawię, jak wskazane rozumienia natury człowieka mają się do pojęcia godności człowieka oraz czy z tak rozumianej natury może wynikać sfera powinnościowa, w szczególności prawa człowieka.

Upatrywanie podstaw praw człowieka w naturze człowieka nazwać można metafizycznym ujęciem podstaw praw człowieka, w przeciwieństwie do etycznego (czy też filozoficznopolitycznego), jakie wydaje się dominować w filozofii. Znacząca różnica zachodzi, gdy spojrzeć na charakter przesłanek, jakimi operuje się w obu ujęciach. Podczas gdy etyczne ujęcie wychodzi od przesłanek normatywnych i na normatywnych wnioskach kończy, to ujęcie metafizyczne wychodzi od przesłanek deskryptywnych (X należy do natury człowieka) i kończy na normatywnych (każdemu człowiekowi przysługują prawa człowieka). Oczywiście, drugie podejście stoi przed problemem gilotyny Hume’a, to jest problemem przejścia od bytu do powinności (Mazurkiewicz, 2016).

2. Pojęcie natury

Wskazać można trzy podstawowe znaczenia pojęcia „natura obiektu X”. Zatem natura może być pojmowana jako: (1) zbiór koniecznych (lub istotowych) właściwości wszystkich X-ów, (2) ideał lub wzorzec, do którego X-y mogą lub powinny dążyć, oraz (3) statystycznie przeważająca tendencja (lub tendencje), charakteryzująca X-y jako gatunek, choć nie zawsze charakteryzująca każdy egzemplarz X-a (Gizbert-Studnicki, Dyrda, Grabowski, 2016, s. 43).

Warto wskazać, że rozumienie pierwsze i trzecie nie wymaga wartościowań. Natura może zostać określona w deskryptywny sposób. Drugie zaś ujęcie natury *ex definitione* będzie zawierało wartościowania co do natury opisywanego obiektu – skoro odwołuje się do ideału, do którego należy dążyć, to presuponuje, że ten ideał jest dobry.

J. Wróblewski wskazuje na trzy inne ujęcia natury. Pierwszym jest natura faktyczna X-a, rozumiana jako natura ujęta w sposób niewartościujący, opisowy i sprowadzająca się do zespołu własności, które X faktycznie posiada, a które określane są z punktu widzenia pewnych ważnych cech (Wróblewski, 1970, s. 53). Drugim ujęciem jest natura etyczna X-a. Ujęcie to ma dwa warianty. Pierwszy z nich wskazuje na stwierdzalne opisowo własności X-a, jednakże kryteria ich wyboru są oparte na ocenach etycznych. Drugi wariant polega na uznaniu za należące do natury X-a takich cech, które nie są możliwe do stwierdzenia w sposób opisowy (Wróblewski, 1970, s. 54). Trzecim rozumieniem natury według Wróblewskiego jest natura logiczna, wedle której cechami naturalnymi obiektu określanego nazwą N w języku J są te cechy, bez których nie byłby on desygnatem nazwy N w tym języku (1970, s. 55). Natura logiczna X-a może pozwolić na właściwe użycie pojęcia X-a w języku, jednak zdaniem Wróblewskiego nie wydaje się ona skutecznym środkiem do określenia istotowych cech samego realnego obiektu.

W dalszej części pracy będę używał zamiennie słów istota i natura, gdyż, jak sądzę, pomimo odmiennego źródłosłowu, denotują one to samo pojęcie. Będę miał też na myśli nie istotę rozumianą indywidualistycznie (określenie istoty jakiegoś określonego indywidualnego obiektu), lecz istotę gatunkową (określenie wspólnej istoty obiektów należących do pewnego zbioru).

Współczesna dyskusja filozoficzna dotycząca pojęcia istoty, a w szczególności kontrowersja pomiędzy modalnym a niemodalnym ujęciem natury czy istoty, prowadzi do zakwestionowania ujęcia natury jako zbioru koniecznych własności. Modalne ujęcie natury wskazuje, że P jest istotową (*essential*) własnością obiektu X wtedy i tylko wtedy, gdy jest konieczne, że każde X posiada własność P (Robertson, Atkins, 2016). Jednakże zwolennicy niemodalnego ujęcia wskazują, że nie można utożsamiać własności koniecznych z istotowymi. Istotowe są tylko takie właściwości, które sprawiają, że dany obiekt jest tym właśnie, a nie innym obiektem. Ponadto właściwości istotowe nie muszą być właściwościami koniecznymi (Fine, 1994). Przykładowo Marmor (2013) stwierdza:

when we say that linguistic competence is an essential feature of humans, we are not committed to the idea that a person with serious brain damage that causes her to lose the ability to use language renders that person non-human. Essential features are not necessary conditions. (s. 223)

Z tego względu wskazuje się na niemodalne ujęcie istoty, gdzie, widząc rozbieżność cech koniecznych i istotowych, kładzie się nacisk na znalezienie tych cech obiektu X, które sprawiają, że jest on właśnie obiektem X. Raz jeszcze należy podkreślić, że nie muszą być to własności konieczne X-a.

Natura faktyczna w ujęciu Wróblewskiego wydaje się tożsama z pierwszym ujęciem natury Gizbert-Studnickiego, Dyrdy i Garbowskiego jako zbioru istotowych (koniecznych, o ile przyjmie się modalne rozumienie natury) właściwości wszystkich X-ów, zaś natura etyczna – z drugim ujęciem jako ideału lub wzorca, do którego X-y mogą lub powinny dążyć. Trzecie rozumienie natury u Gizbert-Studnickiego, Dyrdy i Grabowskiego w postaci dominującej tendencji również zdaje się równoznaczne z naturą faktyczną u Wróblewskiego. Stąd w dalszej części pracy pojęcie natury faktycznej w ujęciu Wróblewskiego będą utożsamiał z naturą jako zbiorem koniecznych/istotowych właściwości oraz z pojęciem natury jako dominującej tendencji, zaś naturę etyczną – z naturą w rozumieniu ideału/wzorca.

Warto zauważyć, że natura faktyczna obiektu X zawiera charakterystykę czysto opisową jedynie na poziomie samego określenia natury tego obiektu. Cechy ważne, konieczne, istotowe czy nawet dominująca tendencja zostają bowiem wskazane z wartościującego punktu widzenia, przy czym może to być tylko słabe, epistemiczne wartościowanie, dotyczące własności ważnych poznawczo (Putnam, 2002, s. 30; Gizbert-Studnicki, Dyrda, Grabowski 2016, s. 274).

3. Natura człowieka

Przenosząc te analizy pojęcia natury na kwestię natury człowieka, można stwierdzić następujące rozumienia natury człowieka:

- (1) Natura człowieka jako zbiór koniecznych/istotowych cech każdego człowieka.
- (2) Natura człowieka jako wzorzec (ideał) człowieka.
- (3) Natura człowieka jako dominująca tendencja w zachowaniach człowieka.

W dalszej części zbadam poszczególne ujęcia i rozważę, czy te rozumienia natury człowieka mogą być podstawą dla praw człowieka.

3.1. Natura człowieka jako zbiór koniecznych/istotowych cech każdego człowieka

Jak wskazano wyżej, pojęcie istoty rozumiem gatunkowo, jako określenie wspólnej istoty obiektów należących do pewnego zbioru. Znalezienie tego, co stanowi istotę człowieka, będzie równoważne ze sformułowaniem koniecznych/istotowych własności każdego człowieka. Można zastanowić się, jaki wpływ na ten cel będzie miało zauważenie dwóch różnych rozumień zbioru – zbioru w sensie dystrybutywnym oraz w sensie kolektywnym. W pierwszym pojęcie „człowiek” odnosi się do każdego poszczególnego, pojedynczego człowieka. W drugim pojęcie „człowiek” odnosi się do wszystkich ludzi łącznie. W pierwszym sensie szukalibyśmy więc raczej natury pojedynczych jednostek, w drugim czegoś na

kształt człowieczeństwa. Analizując naturę człowieka jako podstawę praw człowieka, stwierdzić należy, że pojęcie „człowiek” jako zbiór kolektywny jest niepoprawne. Prawa człowieka mają zabezpieczać prawa i wolności każdej jednostki, nie zaś człowieczeństwa jako ogółu. Z drugiej strony, ujęcie terminu „człowiek” jako odnoszącego się do zbioru w sensie dystrybutywnym nie jest w pełni satysfakcjonujące – nie chodzi przecież o wskazanie natury konkretnego człowieka, lecz o wskazanie takich cech koniecznych/istotowych pojedynczego człowieka, jakie są jednocześnie konieczne/istotowe dla każdego człowieka.

Na przestrzeni dziejów dawano wiele odpowiedzi na pytanie o tak rozumianą naturę człowieka. Za konieczną cechę człowieka uznawano w szczególności wyposażenie w pewien pierwiastek niematerialny, jak duszę lub umysł (Stevenson, Haberman, 1998, s. 96), wolę i wolność (Stevenson, Haberman, 1998, s. 182) czy samoświadomość (Searle, 1995, s. 93).

Tak rozumianą naturą człowieka byłby zespół cech koniecznych przysługujących każdemu człowiekowi (w wersji modalnej) lub zespół cech czyniących go człowiekiem, czyli zespół cech istotowych (w niemodalnej wersji). Łatwo podać warunek falsyfikujący uznanie danej cechy za należący do natury człowieka: jeżeli nie posiada go choć jeden człowiek (w modalnym ujęciu natury) lub w jakimkolwiek pojedynczym przypadku nie sprawia on, że człowiek jest właśnie człowiekiem (w niemodalnym ujęciu natury), to ta cecha nie należy do natury człowieka. Wydaje się, że naturą człowieka w takim ujęciu nie będzie na przykład posiadanie intuicyjnych uczuć moralnych, gdyż ludzie o osobowości psychopatycznej ich najprawdopodobniej nie mają.

Dalej, antyczne określenie, że „człowiek to zwierzę dwunożne nieopierzone” nie będzie mogło być uznane za opisujące naturę człowieka w ujęciu niemodalnym, gdyż jakkolwiek żaden człowiek nie posiada piór, to na drodze eksperymentu myślowego można dojść do wniosku, że jednostka zachowująca się w pełni jak człowiek a posiadająca zamiast włosów lub skóry pióra zostałaby powszechnie uznana za człowieka. Zatem brak upierzenia nie jest istotowy dla człowieka, to jest nie powoduje, że człowiek jest właśnie człowiekiem. Jak wskazano wyżej, w historii filozofii za kluczową własność sprawiającą, że dany obiekt jest człowiekiem, uznawano pewien pierwiastek duchowy, niematerialny (duszę, umysł) lub rozum jako jedną z jego władz. Patrząc na, przykładowo, rozum z perspektywy warunków konieczności i istotowości, można stwierdzić, że każdy człowiek musiałby być obdarzony rozumem oraz to, że samo posiadanie rozumu miałyby sprawiać, że człowiek jest tym, czym jest.

We współczesnej filozofii dość powszechnie wskazuje się właśnie na umysł jako cechę konieczną/istotową dla człowieka. Określenie momentu początkowego, od którego można mówić o człowieku, dokonuje się z pomocą nauk biologicznych, które posługują się pojęciem mózgu. Ten zaś zaczyna formować się około 14 dnia po poczęciu, zaś zdolny jest do samodzielnego funkcjonowania około 6 miesiąca (Załuski, 2011, s. 89). Jest mocno kontrowersyjne, kiedy można mówić o mózgu. Jeśli zatem utożsamimy mózg z umysłem lub stwierdzimy, że umysł jest w pewien sposób emergentny i współzależny, choć nieredukowalny do mózgu, to poprzez stwierdzenie, kiedy powstaje mózg, możliwe jest określenie, kiedy powstaje umysł, który to stanowi cechę konieczną bądź istotową dla

człowieka. W taki sposób możliwe jest określenie pojęcia natury człowieka, a w konsekwencji określenie, czy dany obiekt jest człowiekiem¹.

Próby oparcia praw człowieka o naturę człowieka pojmowaną deskryptywnie można znaleźć i we współczesnej dyskusji na temat fundamentów praw człowieka. I tak, Reinhardt (2014) wskazuje:

Modern natural right theories still rest on the knowledge of human nature, and the term nature refers to what is not a mere product of practical reasoning, but its condition. Yet this condition is now interpreted in a different way. "Nature" does not refer to the perfect form of human life, but the imperfect matter that has to be dealt with in imposing the form upon the world (cf. also Korsgaard 1996: 3–5). The human condition, natural impulses, and the natural dynamic of the human species are understood as the relevant factors in the process of realizing the form. The notion of human nature is not only detached from the metaphysical presuppositions, but also from the social and institutional embedding. Human nature refers to the "state of nature" as a state of life anteceding civil society, or, more or less, independent of social relations and political institutions. (s. 141)

Posługując się językiem arystotelesowskim, wskazuje on, że w treści pojęcia „natura człowieka” mieści się materia, nie zaś forma (przede wszystkim w znaczeniu celu – *telos*). Innymi słowy, naturą w człowieku jest nie to, do czego dochodzimy drogą metafizycznych rozważań, lecz to, co jesteśmy w stanie wiedzieć na podstawie doświadczenia. Jest to ludzka kondycja i naturalne impulsy².

Tak rozumiana natura człowieka nazywana jest „pierwszą naturą” z racji bycia kształtowaną jedynie przez czynniki ewolucyjno-biologiczne w odróżnieniu od tak zwanej „drugiej natury”, która jest kształtowana w relacjach społecznych. „Drugą naturę” bada antropologia filozoficzna (Reinhardt, 2014, s. 143), która również korzysta z pojęcia natury człowieka jako koniecznych bądź istotowych jego cech, które jednak są wytworem procesu socjalizacji. Być może te cechy są w pewien sposób zależne od czynników ewolucyjno-biologicznych (na przykład na nich superwenują, por. Załuski, 2009), jednakże definitywnie to dopiero one stanowią cechy konieczne bądź istotowe dla człowieka.

3.2. Natura człowieka jako wzorzec (ideał) człowieka

W kolejnym rozumieniu naturą człowieka jest pewien wzór wskazujący, jaki człowiek może lub powinien być, nie zaś jaki jest. Tak człowiek definiowany jest w koncepcjach religijnych wskazujących na początku pewien ideał, a następnie dodających powinność dążenia do spełnienia tego ideału. Wydaje się, że takie rozumienie natury człowieka można przypisać wszystkim poglądom określającym człowieka z normatywnego punktu

¹ Taka koncepcja posługuje się tak zwanym psychologicznym/empirycznym ujęciem pojęcia osoby. W opozycji do niego stoi klasyczne ujęcie ontologiczne/aksjologiczne (zob. Załuski, 2011).

² Wydaje się, że w innym kontekście podobną myśl wyraził H. L. A. Hart, wskazując na minimum treści prawa natury (Hart, 1992, s. 193). Nie chodziło mu o jakies metafizyczne spekulatywne uprawnienia naturalne, lecz o faktyczną (nie normatywną) konieczność brania pod uwagę przez system prawny takich czynników, jak ludzką słabość (kruchość egzystencji), ograniczony altruizm i ilość dóbr oraz zasobów, ograniczoną siłę woli i zdolność rozumienia (Hart, 1992, s. 194–197).

widzenia. Wynika to z tego, że – jak wskazano wyżej za Wróblewskim – naturą etyczną jest taki zbiór cech, który albo jest sformułowany *stricte* na podstawie wartościowania, albo nie może być sformułowany w terminach czysto opisowych. Zatem określenia wskazujące, że człowiek jest z natury dobry lub też zły, nie mogą być zakwalifikowane do natury faktycznej, ponieważ takie pojęcia z samej swojej istoty mają charakter wartościujący. Jeżeli zatem stwierdzi się, że tym, co człowieka czyni człowiekiem, jest jego dobro, nie sposób nie powiedzieć też, że człowiek do tego dobra powinien dążyć. Idąc za Wróblewskim, jeśli poda się pewną konieczną/istotową cechę człowieka, ale wskazanie tej cechy oparte będzie na wartościowaniu, wciąż będziemy mieli do czynienia z naturą etyczną. Zatem jeśli na pytanie: „co człowieka czyni tak wyróżniającym się i wartym ochrony bytem?” odpowiemy „godność”, to tak rozumiana natura będzie naturą etyczną, nie zaś faktyczną.

Natura człowieka jako wzorzec ujmowana jest w koncepcjach teleologicznych, gdzie wskazuje się, ogólnie rzecz ujmując, pewien cel człowieka, uznawany za dobry. Tym celem jest na przykład Arystotelesowska *eudaimonia* czy obecne we współczesnej filozofii politycznej, zwłaszcza liberalnej, pojęcie dobrego życia (*good life*). Następnie wskazuje się środki mające prowadzić do osiągnięcia tego celu. Dla Arystotelesa są nimi cnoty, dla Nussbaum, którą można zaliczyć do szerokiego nurtu posługującego się pojęciem dobrego życia, są nimi zdolności (*capabilities*). Chcąc uzasadnić prawa człowieka poprzez naturę człowieka jako *telos*, kolejnym krokiem jest stwierdzenie, że aby chronić możliwość dotarcia do stanu eudajmonii lub zbudowania swojej koncepcji dobrego życia, konieczna jest ochrona człowieka za pomocą praw człowieka. W taki sposób prawa człowieka stają się środkiem do osiągnięcia pewnego ostatecznego celu.

Zauważmy, że ujęcie natury człowieka jako wzorca, do którego każdy powinien dążyć, stoi w mocnej opozycji do pierwszego rozumienia natury człowieka jako zbioru koniecznych lub istotowych cech. Oczywiście, ten wzorzec zostanie zapewne określony na podstawie koniecznych/istotowych własności wzorca, lecz zasadnicza różnica dotyczy faktycznego posiadania owych cech. W ujęciu natury człowieka jako zbioru koniecznych/istotowych cech stwierdza się, że każdy człowieka już posiada owe cechy. Z kolei przy rozumieniu natury człowieka jako wzorca, owe cechy posiada ów wzorzec, od którego rzeczywisty pojedynczy człowiek może być bardzo daleko. Przykładowo, wskazanie, że człowiek może i powinien kierować się w swoim życiu rozumem, żyć w pełni moralnie, etc. kryje założenie, że *de facto* nie wszyscy ludzie tak się zachowują. Gdyby tak już się zachowywali, to postulowanie zasady w postaci dążenia do pewnego wzoru pełnego, prawdziwego człowieka pozbawione byłoby sensu. Z etycznego punktu widzenia takie rozumienie natury człowieka jest zapewne najbardziej obiecujące, paradoksalnie jednak z punktu widzenia podstaw obowiązywania praw człowieka może zostać łatwo podważone. W głębokiej intuicji dotyczącej praw człowieka, wyrażonej również w wielu aktach prawnych, prawa człowieka przysługują każdemu człowiekowi, są one przyrodzone, uniwersalne i niezbywalne. Skoro zatem przysługują każdemu, to również i tym, którzy dalecy są od ideału prawdziwego, pełnego człowieka, a nawet tym, którzy do niego nie dążą i dążyć nie chcą. Poszukiwanie zatem fundamentów praw człowieka w tak rozumianej naturze człowieka jest mocno problematyczne.

Do grona koncepcji posługujących się ujęciem natury człowieka jako wzorca można zakwalifikować etyczne próby uzasadnienia praw człowieka, gdzie buduje się teorię uzasadniającą obowiązywanie praw człowieka, wychodząc od przesłanek o charakterze normatywnym. Zgodnie z tym Brown (2013) wskazuje, że: „the international human rights regime appears to rest on an account of the good life for human beings” (s. 23).

Pojęcie dobrego życia, które to prawa człowieka mają zabezpieczać, jest kluczowe w wielu koncepcjach podstaw praw człowieka. Oczywiście, jest to pojęcie z istoty normatywne, wymagające wartościowania dotyczącego życia, planów i możliwości człowieka. Widać tu zatem, że skoro prawa człowieka mają zabezpieczać możliwość prowadzenia dobrego życia, to oznacza to, że dobre życie nie jest faktem, który już został osiągnięty. Gdyby tak było, prawa człowieka nie byłyby potrzebne. Argumentacja opiera się zatem na wartościującym wskazaniu celu, a następnie stwierdzeniu, że by ten cel osiągnąć, konieczne jest chronienie dążenia do niego. Skoro ochrona jest konieczna, to konieczny jest umożliwiający ją warunek w postaci praw człowieka³. Takie uzasadnienie jest odporne na zarzut postawiony we wcześniejszym akapicie, gdyż nie formułuje się tu stwierdzenia, że człowiek już posługuje się owymi zdolnościami, lecz że może nimi się posługiwać i dążyć do pewnych dobrych celów. Ochrona za pomocą praw człowieka przydzielana jest nie pewnemu normatywnemu faktowi dotyczącego natury człowieka, lecz etycznie rozumianym zdolnościom. W etycznym ujęciu fundamentów praw człowieka mieści się teoria Nussbaum, opierająca się na pojęciu zdolności (*capabilities*), które mają być chronione przez prawa człowieka. Píše ona:

The Capabilities approach is not a theory of what human nature is, and it does not read off from innate human nature. Instead, it asks, among the many things that human beings might develop the capacity to do, which ones are the really valuable ones, which are the ones that a minimally just society will endeavor to nurture and support? (Nussbaum, 2011, s. 28)

Cytat ten wykazuje na niechęć do upatrywania podstaw praw człowieka w naturze człowieka widzianej jako pewien niezmienny fakt. Tepe (2013) wskazuje jednak, że sama Nussbaum wprowadza pojęcie „istoty ludzkiej” (*human being*), jednakże widzi je jako pewien zbiór zdolności i możliwości godnych rozwijania. Można stwierdzić, że w teoriach korzystających z pojęcia natury człowieka jako wzorca występują przesłanki dotyczące natury człowieka, które są ukryte, lecz obecne w pojęciach określających wzorzec człowieka, jak współczesne pojęcie dobrego życia czy Arystotelesowska eudajmonia.

Patrząc z metodologicznego punktu widzenia, plusem takiego podejścia jest uniknięcie problemu przejścia z bytu do powinności. Chcemy chronić coś ważnego i cennego za pomocą pewnych norm. Zatem zarówno obiekt chroniony, jak i środki jego ochrony należą do sfery normatywnej. Z drugiej strony, napotykamy na problem związany z kwestią odnalezienia tych zdolności, które uznamy za wartościowe, tak by na nich oprzeć uzasadnienie praw człowieka. Pojęcia etyczne takie jak „wartościowe zdolności” są wysoce sporne.

³ Można zastanawiać się, na ile takie ujęcie może spotkać się z podobną krytyką jak Arystotelesowski teleologizm czy nawet Kelsenowskie uzasadnienie normy podstawowej.

Ponadto prawa człowieka mają być uniwersalne, a co za tym idzie, owe zdolności również powinny być powszechne i ogólnie rozpoznawane jako dobre w różnych społeczeństwach.

3.3. Natura człowieka jako dominująca tendencja w ludzkich zachowaniach

W ostatnim ujęciu naturą człowieka jest dominująca tendencja w zachowaniach człowieka. Takie rozumienie natury można przypisać wszystkim naturalistyczno-psychologicznym koncepcjom człowieka, gdzie stwierdza się, na przykład, że człowiek może być determinowany przez czynniki zewnętrzne (Stevenson, Haberman, 1998, s. 195) lub że natura człowieka jest pewnym konglomeratem typów zachowań nabytych w drodze ewolucji (Stevenson, Haberman, 1998, s. 210). Takie koncepcje nie przeczą, że pewien człowiek może wyłamać się behawioralnym schematom; możliwe jest w konkretnym przypadku zachowanie inne niż dominujące z racji ewolucyjnego uposażenia gatunkowego. Od pierwszego ujęcia natury człowieka odróżnia je zatem to, że ukazanie przypadku człowieka niezachowującego się wedle opisywanych tendencji nie będzie falsyfikowało teorii. Dopiero wskazanie, że pewnej tendencji nie ma lub nie jest ona dominująca, sprawi, że rozumienie natury człowieka na niej oparte będzie fałszywe. Wydaje się jednak, że i w tym przypadku niezbędna jest ocena tendencji z punktu widzenia ważności czy istotności. Tylko takie bowiem będą pomocne w określaniu natury człowieka.

Jak widać, to rozumienie natury człowieka można ująć jako pewną odmianę natury faktycznej w terminologii Wróblewskiego. To ujęcie bowiem nie odwołuje się do wartościowania i posługuje się pojęciami opisowymi, a nie wartościującymi.

Takie rozumienie natury przyjmuje W. Załuski, analizując dominujący motyw oraz sposób działania człowieka. Wskazuje on, że człowiek jest umiarkowanie altruistyczny moralnie oraz niedoskonale roztropny (Załuski, 2009, s. 89). Określa on tak zbadaną naturę człowieka jako umiarkowanie optymistyczną (Załuski, 2009, s. 121). To określenie jest już oceną pewnego faktu – umiarkowanie altruistycznego motywu zachowań oraz niedoskonalej roztropności w sposobie ich podejmowania. Naturą człowieka są więc te dwie tendencje, umiarkowana optymistyczność to już ich wartościująca ocena.

Inną naturalistyczną odpowiedzią na temat natury człowieka jest teza o fundamentalnych zdolnościach i skłonnościach kooperacyjnych człowieka (Tomasello, 2009; Załuski, 2009). Naturą człowieka jest więc skłonność do podejmowania zachowań szeroko rozumianej kooperacji dla osiągnięcia wspólnego celu. Sądzę, że będzie to wciąż natura w trzecim, a nie pierwszym ujęciu, gdyż możliwe jest, że istnieją jednostki pozbawione lub mocno ograniczone w tej skłonności (na przykład socjopaci).

Choć mowa tu o zdolnościach, to jest to pojęcie używane w inny sposób niż u Nussbaum. Tam owe zdolności (*capabilities*) wyodrębnione są na podstawie wartościowania i dotyczą cennych działań, jakie człowiek jest w stanie podejmować i celów jakie może osiągać. Zdolności u Załuskiego i Tomasello są natomiast opisem sposobu, w jaki człowiek się zachowuje. Mamy więc tu do czynienia ze stwierdzeniem zachodzenia pewnego sposobu

zachowań, niezależnie od jego moralnej oceny. Tak rozumiane zdolności czy skłonności są zatem faktem, który później dopiero może być oceniony jako dobry bądź zły. Przykładowo, można zauważyć, że racjonalność u Załuskiego oznacza podejmowanie zachowań poprawnych z punktu widzenia teorii gier. Jest to fakt, który następnie możemy ocenić moralnie w różny sposób. Z kolei w etycznych uzasadnieniach praw człowieka pojęcie racjonalności samo w sobie ma charakter normatywny i dotyczy na przykład możliwości stanowienia przez człowieka o swojej koncepcji dobrego życia czy możliwości podejmowania działań i bycia za nie odpowiedzialnym.

4. Normatywne konsekwencje natury człowieka

Określenie, co stanowi naturę człowieka i jaki jej pojęcie ma charakter, to jedna rzecz. Stwierdzenie normatywnych konsekwencji natury człowieka to kolejna. Wróblewski wskazuje, że z trzech możliwości ujęcia natury (faktycznej, etycznej i logicznej), jakiegokolwiek normy mogą wynikać jedynie z natury etycznej. Píše on: „natura etyczna jest *par excellence* źródłem reguł postępowania człowieka” (Wróblewski, 1970, s. 61). Argumentacja Wróblewskiego wprost opiera się na fragmencie z *Traktatu o naturze ludzkiej* D. Hume’a mówiącym o luce we wnioskowaniu od tego, co jest, do tego, co powinno być (Wróblewski, 1970, s. 66). Dalej autor ten jasno stwierdza, że natura faktyczna nie może być samodzielną podstawą dla jakichkolwiek norm, nawet o charakterze instrumentalnym. Cele, jakie są stawiane do osiągnięcia, podlegają bowiem etycznemu wartościowaniu, więc w oparciu o samą sferę natury faktycznej nie jest możliwe wyprowadzenie żadnych norm. Co najwyżej, natura faktyczna może być pomocna przy użytecznym konstruowaniu zasad postępowania jako wyznaczająca fakty, które muszą być wzięte pod uwagę. Wydaje się jednak, że można pójść krok dalej niż Wróblewski i stwierdzić, że dla skonstruowania norm postępowania, gdy dana jest pewna natura faktyczna obiektu X, oprócz etycznego wyboru celów potrzebne są jeszcze reguły racjonalności instrumentalnej. W samej naturze faktycznej obiektu X nie są one przecież zawarte.

Jedną z kluczowych możliwych konsekwencji normatywnych natury człowieka może być godność człowieka. Już na wstępie można tu zauważyć dwie możliwości. Po pierwsze, godność może być identyczna z naturą człowieka. Po drugie, nie sama natura, lecz jej dalsza ocena może skutkować przypisaniem człowiekowi godności.

Samą godność można rozumieć jako (1) specyficzny wyróżniający człowieka status, (2) pewną wartość lub (3) wiązkę uprawnień, cech i własności praktycznie nieodróżnialną od praw człowieka (Waldron, 2013, s. 25).

Trzecie ujęcie wydaje się wpadać w swoiste błędne koło (godność daje uprawnienia, posiadanie uprawnień daje godność). Nie będzie więc rozważane. Dalej, godność jako wartość będzie mieć, oczywiście, charakter normatywny. Można zauważyć, że uzasadnianie praw człowieka w oparciu o godność napotyka na duże problemy. Po pierwsze, wartości są mocno sporne, godność zaś ma być uniwersalna, przyrodzona, co od razu prowadzi do pytania, czy w każdej kulturze i w każdym czasie godność jest rzeczywiście wartością,

i to wartością fundamentalną, która miałaby być podstawą dla praw człowieka. Pojawiają się również inne dylematy. Ciekawe spostrzeżenie w tym kontekście formułuje J. Raz:

Gewirth, for example, thinks that since we all want and value having the proximate conditions of agency we must claim a right to have them. He ignores the possibility of believing that certain conditions are essential to our life, and even of striving to secure such conditions, without either claiming or having a right to them. Thus he misconceives the relation between value and rights. (Raz, 2010, s. 324)

Raz stwierdza, że pomimo, iż coś jest przez nas cenione czy też uważane za wartościowe, może zdarzyć się tak, że nie będziemy mieli do tego prawa. Wedle Gewirtha (1982), prawa człowieka mają zabezpieczać konieczne warunki do podejmowania działań przez człowieka (*proximate necessary conditions of human action*). Jednakże pomimo faktu, że te warunki i działania są wartościowe, nie wynika z tego, że istnieje do nich jakiegokolwiek prawo. Wartościowa może być na przykład jazda na rowerze, lecz wcale nie wynika z tego, że każdy ma prawo do jazdy na rowerze.

Wedle ostatniego rozumienia godności jest ona pewnym statusem. Podczas gdy poprzednie ujęcia bezsprzecznie posługiwały się terminami normatywnymi, to w tym przypadku nie jest to już tak jasne. Godność jako status może być pewnym faktem, który pociąga za sobą implikacje normatywne, lecz sam w sobie nie ma charakteru normatywnego. Dla porównania, czy w stwierdzeniu „posiadanie statusu studenta uprawnia do zniżek na komunikację publiczną” pojęcie statusu użyte jest w wartościujący sposób? Nie sądzę. Owszem, można stwierdzić, że posiadanie statusu studenta jest dobre, wydaje się jednak, że jest to raczej nasza ocena tego faktu, nie zaś sytuacja, w której pojęcie statusu studenta samo jest pojęciem wartościującym. Czym innym jest zatem sam status, a czym innym jego konsekwencje normatywne. Podobnie może być z godnością człowieka, jeśli będzie postrzegana jako status. Natrafiamy tu jednakże na poważne komplikacje, gdyż intuicje podpowiadają nam, że godność człowieka jest pojęciem normatywnym. Poza tym gdyby godność człowieka była tylko czystym faktem (statusem), to po co byłby on potrzebny w uzasadnieniu praw człowieka? W takiej sytuacji zapewne wystarczyłaby sama natura człowieka, godność zaś byłaby identyczna z naturą człowieka i zbędna w wyjaśnieniu. Co więcej, można tu podważać możliwość, że z pewnego neutralnego faktu wynikają podstawowe uprawnienia przynależne każdemu człowiekowi. Ujęcie godności jako statusu jest więc wysoce problematyczne. Z jednej strony godność musi być pojęciem normatywnym, z drugiej strony status wydaje się być pojęciem opisowym.

Zwolennikiem poglądu głoszącego, że godność człowieka stanowi status, jest J. Waldron (2012, 2013). Wskazuje on:

if human dignity is a status, then we should say that it comprises not just a set of human rights, but an underlying idea which explains both the importance of each of these rights in relation to our being human and the importance of their being packaged together in this regard. (Waldron, 2013, s. 27)

Słusznie zauważa, że godność jako status nie może być jedynie wiązką uprawnień w postaci praw człowieka, lecz musi wskazywać na ideę leżącą u podstaw praw człowieka. Co

może natomiast dziwić, Waldron nie jest chętny do znalezienia tej podstawy oraz jej wyjaśnienia i nie uważa tego za mankament swoich badań (2013, s. 27). Sądzę, że to błąd: stwierdzenie, że godność człowieka, z której wywodzą się prawa człowieka, ma charakter statusu, bez wyjaśnienia, skąd bierze się godność człowieka, jest wyjaśnieniem niepełnym. Stwierdzenie, że to godność człowieka jest podstawą praw człowieka jest raczej powszechnie akceptowalne. Analizy Waldrona dotyczące odrzucenia godności jako wiązki uprawnień i jako wartości są doniosłe. Jednakże tym, co jest najbardziej sporne i kontrowersyjne, jest pomijana przez Waldrona kwestia, skąd bierze się godność człowieka.

Wracając do rozważań nad stosunkiem godności człowieka do natury człowieka, po pierwsze godność może być identyczna z naturą człowieka. Tak rozumiana jest godność człowieka w myśli chrześcijańskiej, gdzie z racji bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boże każdy człowiek posiada niezbywalną i przyrodzoną godność (Katechizm Kościoła Katolickiego, par. 6 art. 357). Podobne ujęcie może też reprezentować czysto świecka filozofia, wedle której to właśnie godność stanowi naturę człowieka. Patrząc na taki pogląd z perspektywy charakterystyki różnych ujęć pojęcia natury, należy stwierdzić, że to rozumienie definitywnie podpada pod naturę w sensie etycznym, gdyż godność jest pojęciem etycznym. Do takiego wniosku można też dojść, wychodząc od drugiego ujęcia natury etycznej wedle Wróblewskiego, gdzie stwierdzenie jest deskryptywne, ale z racji etycznych również traktowane jest jako określające naturę etyczną, nie zaś faktyczną. Zatem opisanie człowieka ze względu na, na przykład, jego relację do Boga lub przysługujące mu przymioty etyczne również będzie klasyfikowane jako etyczne ujęcie natury. Z drugiej strony, tak rozumiana godność nie będzie stanowiła natury jako ideału, gdyż nie wiadomo, jak miałyby wyglądać dążenie człowieka do godności jako wzorca. Zakłada się bowiem, że każdemu człowiekowi przysługuje godność, zatem godność nie może być rozumiana jako ideał, do którego człowiek dąży lub dążyć powinien.

Druga możliwość polega na uznaniu, że godność w pewien sposób wynika z natury człowieka. Chodzi tu o sytuację, gdy deskryptywnie opisana natura człowieka prowadzi do tak pozytywnej moralnie oceny tejże natury, że pojawia się godność człowieka. W takim ujęciu będzie ona wartością należącą do sfery normatywnej, ale o silnych podstawach deskryptywnych w postaci niewartościującego opisu natury człowieka. Tak rozumiana godność będzie oczywiście mogła być źródłem norm, na przykład praw człowieka, z racji swojego przynależenia do sfery normatywnej. Godność będzie zatem pewnym łącznikiem między czysto opisową naturą człowieka a czysto powinnościowymi prawami człowieka, który będzie umożliwiał ich uzasadnienie i ugruntowanie w naturze człowieka. Może w związku z tym rodzić się jednak pytanie, czy nie jest możliwe zredukowanie takiej godności do samej natury oraz czy bez tego zapośredniczenia uzasadnienie praw człowieka w samej naturze ludzkiej byłoby niemożliwe.

Jak wskazano przy rozważaniu natury człowieka jako ideału, budowanie uzasadnienia praw człowieka na naturze człowieka jako wzorcu, do którego każdy człowiek może bądź powinien dążyć, jest problematyczne o tyle, że jego konsekwencją jest ochrona za pomocą praw człowieka tych, którzy wcale nie realizują owego ideału. Z drugiej strony, jedynie

w tym ujęciu natura człowieka stanowi pojęcie normatywne, z którego mogą wynikać konsekwencje o charakterze normatywnym. Z kolei ujęcie natury człowieka w postaci koniecznych/istotowych cech lub dominującej tendencji napotyka problem dotyczący sposobu, w jaki ze sfery deskryptywnej ma wynikać sfera powinnościowa, jak prawa człowieka czy godność człowieka. Uważam, że najbardziej obiecujące jest rozumienie natury człowieka jako empirycznie badanych dominujących tendencji w zachowaniu człowieka. Moralna ocena takich tendencji (na przykład skłonności do kooperacji lub umiarkowanego altruizmu) jako dobra stanowi normatywny łącznik pomiędzy sferą opisową a normatywną. Stąd, w pewien sposób, prawa człowieka i godność człowieka mogą wynikać lub być nabadowane na empirycznie stwierdzalnych dominujących tendencjach w zachowaniu człowieka, które stanowią naturę człowieka.

5. Podsumowanie

Można zauważyć, że natura człowieka jest zagadnieniem, które może być badane nie tylko z perspektywy filozoficznej, ale również empirycznej. Takie podejście będzie bliskie tym, którzy są zwolennikami naturalizacji w filozofii. W kontekście praw człowieka wskazuje na nie Brown (2013):

For some thinkers a scientific account of what human nature actually is (if such could be provided) would provide us with an account of how we should live our lives – would be, in effect, a theory of the good life upon which the idea of human rights could be directly based. Others argue that there is no link at all between a scientific account of human nature and a moral account of how we should live. A third position is that there is no direct, but a strong indirect, connection between human nature, the good, and human rights; our rational capacities (themselves part of our nature) allow us to determine how to live our lives but our nature is the starting point for this process. (s. 25)

Widać zatem, jak rozbieżne mogą być stanowiska co do upatrywania podstaw praw człowieka w naturze człowieka badanej empirycznie. Sądzę, że pierwsze podejście ze wskazanego cytatu bliskie jest wizji, w której natura człowieka jest zbiorem koniecznych/istotowych własności człowieka. Jeśli te własności mogą być przedstawione naukowo, to są one pewnym fundamentem dla budowania na nich uzasadnienia praw człowieka. Z kolei stwierdzenie, że nie ma żadnego połączenia między naukowym stanem wiedzy na temat człowieka a kwestią podstaw praw człowieka, zbieżne jest z ujęciem natury jako ideału. Sama Nussbaum twierdzi, że teoria zdolności nie polega na wskazywaniu, czym jest natura człowieka jako fakt i co z niej wynika (Nussbaum, 2011, s. 28). Wreszcie, trzeci rodzaj podejścia do relacji między naturą człowieka a prawami człowieka najbliższy wydaje się ujęciu natury jako dominującej tendencji. Owszem, wrodzone tendencje i modele zachowań podpowiadają rodzaj zachowania, nie wyczerpują go jednak. Mogą one jednak zostać określone jako dobre, a co za tym idzie, pozwalają na przejście ze sfery faktycznych tendencji do – normatywnie nacechowanych – praw człowieka (Mazurkiewicz, 2016, s. 133–134).

Upatrywanie podstaw praw człowieka w naturze człowieka napotyka na liczne trudności. Jeśli owa natura będzie pojmowana opisowo, to nie jest wiadome, jak normy w postaci praw człowieka mają z niej wynikać. Ten problem nie powstaje w przypadku ujęcia podstaw praw człowieka poprzez wskazanie pewnych wartościowych zdolności (*capabilities*). W tym miejscu jednak nieuchronnie powstaje spór co do zarówno samych zdolności, jak i ich oceny moralnej. Sądzę, że tego problemu unika ujęcie natury człowieka jako dominujących tendencji, które – choć same należą do sfery faktów – mogą być ocenione jako dobre. Co za tym idzie, możliwe jest, poprzez ową ocenę, upatrywanie w nich podstaw praw człowieka. Oczywiście, ujęcie natury jako zbioru koniecznych/istotowych własności człowieka ujmuje naturę jako fakt, który może być pozytywnie oceniony, lecz sądzę, że gdy bierzemy pod uwagę naturę jako dominującą tendencję badaną naukowo, ocena tego faktu jest bardziej pewna, z racji empirycznego ugruntowania przedmiotu oceny. Dalszym problemem jest to, że nie wiadomo, jaka relacja ma łączyć naturę człowieka oraz prawa człowieka. Z uwagi na gilotynę Hume'a odrzucić zapewne należy wynikanie logiczne wypowiedzi formułujących prawa człowieka ze zdań opisujących naturę człowieka. Z innej perspektywy doszukiwać się można pewnego rodzaju zależności ontologicznej zachodzącej pomiędzy obiektami na różnych poziomach rzeczywistości.

Uważam, że upatrywanie podstaw praw człowieka w opisowo rozumianej naturze człowieka jako dominującej tendencji w zachowaniach jest zgodne z całościowym programem naturalizacji filozofii analitycznej. Natura człowieka stanowi pewien fakt, który może być badany za pomocą metod nauk empirycznych. Nauki empiryczne są w stanie dać określone wyniki wraz z jasnymi kryteriami ich falsyfikacji, co stanowi ich przewagę nad refleksją humanistyczną. W taki sposób może dokonać się naturalizacja metodologiczna dyskusji na temat podstaw praw człowieka. Ponadto ujęcie natury człowieka jako faktu jest zbieżne z poglądami tego nurtu analitycznej metafizyki, który uznaje, że u podstaw rzeczywistości istnieją właśnie fakty, zaś sfera mentalna i normatywna są od nich zależne i względem nich wtórne. W taki właśnie sposób problemy filozofii praw człowieka, w szczególności kwestia uzasadnienia praw człowieka, mogą być badane w ramach znacznie szerszego nurtu filozofii, to jest filozofii analitycznej uprawianej w paradygmacie programu naturalizacji, z wykorzystaniem jego bogatego zaplecza i szerszym uwzględnieniem dokonań nauk empirycznych.

Bibliografia

- Brown, C. (2013). Human rights and human nature. W: C. Holder, D. Reidy (red.), *Human rights: The hard questions* (s. 23–38). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Fine K. (1994). Essence and modality. *Philosophical Perspectives*, 8, 1–14.
- Gardner, J. (2008). Simply in virtue of being human: The whos and whys of human rights. *Journal of Ethics & Social Philosophy*, 2(2), 1–22.

- Gewirth, A. (1982). *Human rights: Essays on justification and application*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Gizbert-Studnicki, T., Dyrda, A., Grabowski, A. (2016). *Metodologiczne dychotomie: Krytyka pozytywistycznych teorii prawa*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Griffin, J. (2008). *On human rights*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1992). *The concept of law*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Korsgaard, C. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Marmor, A. (2013). Farewell to conceptual analysis (in jurisprudence). W: W. Waluchow, S. Sciaraffa (red.), *Philosophical foundations of the nature of law* (s. 209–229). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Mazurkiewicz, S. (2016). Problem relacji bytu i powinności a koncepcja praw człowieka. *Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ*, 3(25), 117–134.
- Nussbaum, M. (2011). *Creating capabilities, the human development approach*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Putnam, H. (2002). *The collapse of fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raz, J. (2010). human rights without foundations. W: S. Besson, J. Tasioulas (red.), *The Philosophy of International Law* (s. 321–228). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Reinhardt, J. (2014). Human rights, human nature, and the feasibility issue. W: M. Albers, T. Hoffmann, J. Reinhardt (red.), *Human rights and human nature* (s. 137–160). Dordrecht, Holandia: Springer.
- Robertson, T., Atkins P. (2016). Essential vs. accidental properties. W: E. Zalta (red.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition). Pobrane 5 października 2017 z: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/essential-accidental/>
- Searle, J. (1995). *Umysł, mózg i nauka*. (J. Bobryk, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stevenson, L., Haberman, D. (1998). *Ten theories of human nature*. Nowy Jork, NY: Oxford University Press.
- Tasioulas, J. (2011). On the nature of human rights. W: G. Ernst, J. C. Heilinger (red.), *The philosophy of human rights: Contemporary controversies* (s. 17–59). Berlin, Niemcy: De Gruyter.
- Tepe, H. (2014). Rethinking human nature as a basis for human rights. W: M. Albers, T. Hoffmann, J. Reinhardt (red.), *Human rights and human nature* (s. 57–78). Dordrecht, Holandia: Springer.
- Tomasello, M. (2009). *Why we cooperate?* Cambridge, MA: Boston Review Book.
- Waldron, J. (2012). *Dignity, rank and rights*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Waldron, J. (2013). Is dignity foundation of human rights? *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*. Paper 374, 1–29.
- Wróblewski, J. (1970). Natura a reguły postępowania, *Etyka*, nr 6, 51–78.

Załoski, W. (2009). *Ewolucyjna filozofia prawa*. Warszawa: Wolters Kluwer.

Załoski, W. (2009). Pojęcie osoby w świetle osiągnięć nauk biologicznych. W: B. Brożek, J. Mączka, W. P. Grygiel, M. Hohoł (red.), *Oblicza racjonalności* (s. 83–98). Kraków: Copernicus Center Press.

Dokumenty

Katechizm Kościoła Katolickiego. (1992).

Konstytucja RP. (1997).

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. (1948). Paryż.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych. (1966). Nowy York.

Can human nature be the foundation of human rights? Analytic approach

Abstract

The paper analyzes whether human nature can be the foundation of human rights. To this end, in the first part, the concept of the nature of an object is considered. The author considers three understandings of the concept “nature of X”: (1) the set of necessary (or essential) properties of all X-es, (2) ideal or pattern, which X-es can or should strive to and (3) a statistically dominant tendency (or tendencies) characterizing all X-es as a genre although not always characterizing every individual X. The J. Wroblewski’s idea of distinguishing factual, ethical and logical understanding of nature is introduced. These understandings are then analyzed, especially when it comes to the question of whether they are descriptive or normative. In the second part, each of the accounts is applied to considerations of human nature. Next, the author considers whether any of these conceptions of human nature can be recognized as the foundation of human rights. In the following part, the author examines the concept of ‘human dignity’ and its relation to human nature. Finally, the paper shows which understandings of human nature can entail human rights.

Keywords: nature; human nature; human rights; human dignity.