

MAGDALENA KRYSIŃSKA  
Konin

## RELATYWIZM KULTUROWY A PRAWA CZŁOWIEKA

*„To stulecie było najgorsze. Ludność cierpiała z powodu księży, którzy nie rozumieli świata, kolonistów, którzy gwałcili kobiety, i przedstawicielei rządu, którzy postawili prawo na głowie” – Indianin Kogi, Kolumbia<sup>1</sup>.*

Uwikłanie antropologa w problemy grupy, którą się zajmuje, jest poniekąd „z definicji” wpisane w jego zawód, choćby dlatego, iż – podobnie jak każdy badacz – musi być on zainteresowany sytuacją przedmiotu swoich badań. Oczywiście dla wielu antropologów nie jest to jedyna przyczyna, która powinna kierować ich uwagę na problematykę praw ludności tubylczej. Może być nią etyka zawodowa. Bez względu na to, czy badacz będzie podzielał poglądy np. Sola Taxa i akceptował jego „action anthropology”<sup>2</sup>, czy też w ogóle nie będzie się angażował w działania na rzecz „podmiotów swoich badań”, powinien zapoznać się z głosami w dyskusji na swój temat, a mianowicie na temat antropologa, którego wypowiedzi są analizowane i poddawane krytyce przez teoretyków i praktyków zajmujących się problematyką praw człowieka.

W artykule tym chciałabym przedstawić trzy różne przykłady aktualnie funkcjonujących podejść do praw człowieka – uniwersalistycznego, relatywistycznego i pluralistycznego. Każde z tych podejść, w swojej argumentacji na rzecz tychże praw, odmiennie ocenia postawę relatywizmu kulturowego i jego wpływ na sposób myślenia o prawach człowieka, a co za tym idzie na ich przyszłość. Troje autorów, których poglądy chciałabym omówić, jako podstawę do analizy relacji pomiędzy relatywizmem w antropologii a prawami człowieka, opublikowało swoje artykuły w tym samym numerze amerykańskiego pisma „Journal of Anthropological Research”<sup>3</sup>.

Zamiarem moim jest zwrócenie uwagi na fakt, że antropolog nie musi czuć się „moralnie zniewolony” postawą relatywistyczną przyjmowaną przez siebie na płaszczyźnie badawczej, a także przypomnienie, iż poglądów moralnych nie można „uprawomocniać dowodami naukowymi”. Przy okazji rozważań na ten temat pojawiają się istotne pytania, takie jak to, czy prawa człowieka

<sup>1</sup> Cytat z filmu „Indianie Kogi. Podróż do krainy starszych braci” zrealizowanego przez Wolframa R. Bauera i Jorge Langerę.

<sup>2</sup> W 1952 roku Tax opisał podejście do antropologii, które nazwał „antropologią działającą”. Nazwę tę nadał procesowi, w czasie którego prowadzone są zarówno badania z zakresu nauk społecznych, jak i niesiona jest praktyczna pomoc w rozwiązywaniu bieżących problemów grupy (Rubinstein, Tax, 1981; Rubinstein, 1986; Tax, 1988).

<sup>3</sup> „Journal of Anthropological Research”, vol. 53, nr 3, 1997.

są jedynie wytworem cywilizacji zachodniej i jakie implikacje wynikają z odpowiedzi na to pytanie. Problematyce tej poświęca się – szczególnie w literaturze anglojęzycznej – coraz więcej uwagi. Teksty, do których odwołuje się ten artykuł, stanowią jedynie bardzo niewielką część publikacji poświęconych związkom pomiędzy antropologią i prawami człowieka, lecz – jak sądzę – część istotną. Przed przystąpieniem do przedstawienia związków pomiędzy relatywizmem a problematyką praw człowieka, konieczne jest choćby krótkie przypomnienie znaczenia tego terminu w antropologii. Nie będę tutaj omawiać jego klasycznych ujęć przedstawionych już bardzo dobrze w polskiej literaturze.

### **Relatywizm kulturowy**

Najogólniej relatywizm kulturowy można określić jako koncepcję badawczą, która zakłada, iż adekwatne poznanie obcej kultury i zachodzących w niej zjawisk wymaga zakwestionowania uniwersalności pojęć i znaczeń istniejących w kulturze badacza oraz dokonania próby zrozumienia badanej kultury poprzez jej właściwe kategorie i pojęcia. Ze względu na złożoność zagadnienia relatywizmu kulturowego, nie mogę sobie tutaj pozwolić na dokładne zrelacjonowanie wszystkich związanych z nim postaw badawczych oraz różnych implikacji tego pojęcia zarówno dla nauki, jak i epistemologii, ani też problemów, które pojęcie relatywizmu kulturowego stwarza. Jednakże dla rozważenia i oceny związków pomiędzy antropologią i prawami człowieka ukazanych w ujęciach, które chciałabym przedstawić, konieczne jest przypomnienie choćby niektórych rozróżnień, jakie można poczynić w jego obrębie, a także umiejscowienie go na odpowiednim poziomie – badawczym lub filozoficznym. Rozpocznę od drugiej kwestii, bardziej ogólnej, lecz zasadniczej dla zrozumienia problemów, jakie mogą wynikać z niewłaściwego zastosowania terminu: relatywizm kulturowy.

Relatywizm w antropologii jest koncepcją naukową, stanowiskiem w ramach metodologii badania naukowego, które ma na celu adekwatne wyjaśnienie zjawisk kulturowych. Kwestionując uniwersalność pojęć własnej kultury, prawdy, wiedzy, czy zasady racjonalizmu, pozostaje on w ramach pewnej teorii badawczej przyjętej przez antropologa, który wypowiada się na poziomie języka przedmiotowego.

Innym poziomem – i odrębną „grą językową” – na którym można wypowiadać twierdzenia o relatywności prawdy, racjonalności itd. jest poziom epistemologiczny. Przyjęcie postawy relatywistycznej na poziomie kulturoznawczym nie implikuje konieczności utrzymania jej na poziomie filozoficznym (Buchowski, 1990). Antropolog wcale nie musi się wypowiadać na poziomie teorii poznania, a jeśli to czyni, jego wypowiedzi nie determinuje metodologia badań naukowych, której twierdzenia nie mają z założenia uniwersalnej wartości. Innymi słowy, założeniom poczynionym w nauce w celu wyjaśnienia zjawisk kulturowych nie można przypisać uniwersalnej prawomocności.

Badacz, który jest świadom tego na jakim poziomie toczy się dyskurs, ma również świadomość statusu wysuwanych przez siebie twierdzeń oraz ich

prawomocności, do momentu, gdy wypowiada się właśnie jako badacz kultury, a nie filozof. Taka postawa umożliwia odparcie wielu zarzutów kwestionujących logiczne podstawy, na jakich opiera się kierunek relatywizmu kulturowego.

Jednym z podstawowych rozróżnień, jakie można poczynić w obrębie relatywizmu kulturowego, jest wyodrębnienie relatywizmu etycznego jako tego aspektu ogólnej tezy relatywistycznej, który odnosi się do sądów wartościujących oraz relatywizmu pojęciowego, odnoszącego się do aspektu poznawczego. Z drugiej strony relatywizm etyczny może być traktowany jako część relatywizmu poznawczego. Normy etyczne obowiązujące w danej kulturze są wówczas przez badacza traktowane tak, jak i pozostałe czynności i wytwory kulturowe. Są one bowiem w oczywisty sposób powiązane z jej pojęciami i kategoriami (Burszta, 1992).

Relatywizm etyczny (moralny) można rozpatrywać również na innej płaszczyźnie, wyróżniając jego „słabą” i „mocną” formę. Relatywizm w „słabej” postaci stwierdza jedynie, iż poszczególne społeczności posiadają odmienne podstawowe wartości moralne. Jego „mocna” forma, obok stwierdzenia, iż nie można obiektywnie uzasadnić sądów o wartościach, głosi, że należy wstrzymać się od wszelkiego moralnego osądzania innych. Pomiędzy dwoma ostatnimi stwierdzeniami nie ma zależności logicznego wynikania. Przyjęcie założenia, iż nie istnieją obiektywne kryteria, które mogą rozstrzygać o tym, co jest moralnie słuszne, nie implikuje, iż musimy wstrzymać się od osądzania poza badaniami naukowymi. Powstrzymanie się od jakiegokolwiek osądzania oznaczałoby bowiem, że musimy się wyrzec własnej hierarchii wartości, pozbyć się jakichkolwiek wartości oprócz „wartości kwestionowania wartości”.

„Ktokolwiek powiada w Europie, że wszystkie kultury są równe, normalnie nie miałby ochoty żeby mu odcinano rękę kiedy oszukuje przy podatkach – pisze Leszek Kołakowski – albo by mu zaaplikowano biczowanie publiczne – czy ukamienowanie w wypadku kobiety – jeśli uprawia miłość z osobą, która nie jest jego legalną żoną (lub mężem)” (Kołakowski, 1990, s. 20). Relatywizm kulturowy nie musi być jednak doprowadzoną do absurdu tolerancją, zgodnie z którą ci, którzy jej przeczą i z nią walczą, również mają rację. Może on być koncepcją naukową, postawą i narzędziem służącym do zrozumienia obcej kultury. Kiedy występuje na poziomie epistemologicznym, również nie oznacza moralnego nihilizmu.

Ograniczając się jedynie do przedstawienia aspektów relatywizmu, istotnych dla poglądów, które zamierzam omówić w dalszym ciągu tego artykułu, zasygnalizowałam problematykę relatywistyczną bardzo pobieżnie. Tę krótką charakterystykę chciałabym dopełnić cytatem z pracy Wojciecha Burszty bardzo trafnie – jak sędzę – oddającym sens i założenia relatywizmu etycznego: „Pomijając trudności z logicznym uzasadnieniem i spójnością tezy relatywizmu moralnego wydaje się, iż należy ją traktować jako swoistą postawę normatywną, której celem jest zrozumienie innych kultur w ich całokształcie. Rozumienie umożliwia dopiero wyjaśnienie. Z postulatu „rozumienia” nie wynikają żadne systematyczne implikacje dla sposobów ujmowania i osądzania innych kultur.

Antropologowie pragnąc rozumieć stany rzeczy „z punktu widzenia tubylca”, jednocześnie skłaniają się ku całkowitej akceptacji tychże stanów rzeczy, niekiedy szokujących. Jednakże rozumienie „od wewnątrz” nie musi wcale implikować „wybaczenia” i „aprobaty”, jak to już zauważył Max Weber” (Burszta, 1990, s. 59). Można by dodać: nie musi też oznaczać przyzwolenia.

### **Prawo a racjonalność**

W rozważaniach nad uniwersalnością praw człowieka należy zadać pytanie, co stanowi o uniwersalności bądź względności prawa w ogóle. Zastanawiać się więc można nad źródłami prawa, teoriami jego obowiązywania, bądź modelami tworzenia. Sądzę, że przybliżenie tej ostatniej kwestii może ułatwić analizę poglądów, które zamierzam przedstawić w dalszej części artykułu. Jednymi z kilku teorii wyjaśniających tworzenie prawa są naturalne teorie prawa, oparte na twierdzeniu, iż prawa ludzkie są słuszne dopóty, dopóki nie wchodzą w konflikty z prawami nadrzędnymi (boskimi). Rolą prawodawcy jest ujawnienie „tkwiących w bycie społecznym prawidłowości rządzących ludźmi” (Sarkowicz, Stelmach, 1996, s. 18). Koncepcja ta – związana z racjonalnością metafizyczną – sięga w kulturze europejskiej czasów Platona i Arystotelesa. Podobne podejście istniało i istnieje również w innych kulturach (na przykład w kulturach funkcjonujących w oparciu o prawo koraniczne).

Teoria racjonalizmu jest wyraźnie powiązana z koncepcją racjonalności instrumentalnej, która zaczęła funkcjonować w XIX wieku. Ta teoria także wskazuje na prawo jako odkrywanie porządku otaczającego nas świata – jednak tym razem porządku przyrodniczego. Przekonanie, iż racjonalność sama w sobie stanowi wartość etyczną, ponieważ jest źródłem postępu w realizacji coraz to wyższych wartości, „ustępuje w XX-wiecznej Europie – po zerwaniu więzów pomiędzy wiedzą i moralnością – przekonaniu, iż wiedza jest jedynie neutralnym etycznie instrumentem. Model racjonalnego tworzenia prawa opracowany został przez znanego polskiego teoretyka prawa Jerzego Wróblewskiego” (Wróblewski, 1984; Michalska, Wronkowska, 1983). „W modelu tym prawodawca zwykle samodzielnie, bez udziału społeczeństwa realizuje poszczególne etapy procesu prawotwórczego i «władczo» steruje społeczeństwem. (...) Model racjonalnego instrumentalnie tworzenia prawa, choć do niedawna chętnie wspierany z jednej strony przez zwolenników pozytywizmu prawniczego, z drugiej przez zwolenników rozmaitych nurtów socjologicznej jurysprudencji i «inżynierii społecznej», w ostatnich latach poddany został gruntownej krytyce” (Sarkiewicz, Stelmach, 1996, s. 120). W teorii racjonalizmu prawo jest jedynie narzędziem realizacji wyznaczonych „odgórnie” celów.

We współczesnych koncepcjach teorii prawa, instrumentalne pojmowanie racjonalności wypierane jest m. in. przez idee racjonalności argumentacyjnej i konsensualnej. Z pierwszej z nich – opartej na przekonaniu, iż w życiu społecznym najważniejszym zadaniem jest uzyskanie społecznej akceptacji dla ustalonych przez dane społeczeństwo praw i zasad – wynika, iż racjonalnym

prawodawcą niekoniecznie jest ten, kto wykazuje prawdziwość wiedzy, na jakiej opiera on swoje normatywne rozstrzygnięcia, ani ten, kto dowodzi ich skuteczności w osiąganiu celów, lecz ten, którego argumentacja skutecznie kształtuje postawy adresatów norm. Racjonalność konsensualna, z kolei, oparta jest na habermasowskiej komunikacyjnej wizji społeczeństwa. Zgodnie z tą koncepcją, najistotniejszymi ludzkimi działaniami są te, które zmierzają do osiągnięcia konsensusu społecznego. Warunkiem jego osiągnięcia jest działanie oparte na intersubiektywnie akceptowanych normach społecznych. E. Kustra, w proponowanym przez siebie rozwojowym modelu tworzenia prawa, wyróżnia trzy typy tworzenia prawa: a) woluntarystyczny, charakteryzujący się zdecydowaną dominacją podmiotu stanowiącego prawo nad jego adresatem, b) legalistyczny, gdzie prawo nadal jest pojmowane jako instrument sterowania społeczeństwem oraz c) społeczny typ tworzenia prawa, w którym szeroki udział ma społeczeństwo. Prawo i proces jego tworzenia stają się zarówno płaszczyzną komunikacji społecznej, jak i jej wytworem. „Współcześnie można by wyróżnić trzy idealizacyjne modele racjonalnego tworzenia prawa (...) model tworzenia prawa racjonalnego instrumentalnie, model racjonalny argumentacyjnie i model racjonalny komunikacyjny” (Sarkowicz, Stelmach, 1996 s. 123).

Można więc stwierdzić, iż nie ma obecnie jednego uznanego modelu tworzenia prawa. Nie ma też jednej przyjętej teorii jego obowiązywania. Zastanawiając się nad tworzeniem prawa, można także rozważać jego wartość moralną jako pewnego typu instytucji społecznej. Według Zygmunta Ziemińskiego argumenty najbardziej przekonujące są „związane zwrotnie z pozyskiwaniem aprobaty dla systemu społecznego, któremu prawo ma służyć. Bez przyjęcia określonej ontologii istoty ludzkiej, bez założeń eschatologicznych co do tego, jaki jest sens, cel, zadania życia ludzkiego, jakie jest jego przeznaczenie, oraz jeszcze innych założeń tego rodzaju, wiele sporów o oceny moralne może być w gruncie rzeczy nie do rozstrzygnięcia, czy też przy nieujawnionym braku wspólnych założeń, może prowadzić do rozstrzygnięć jedynie pozornych” (Ziemiński, 1995, s. 95).

Prawo jest jedną z dziedzin życia społecznego. Podobnie jak pozostałe jego dziedziny, jest uwarunkowane kulturowo, a jednocześnie kształtuje kulturę zbiorowości, która się nim posługuje. Tak, jak nie jesteśmy w stanie dowieść, iż dana hierarchia wartości jest słuszna, a inna nie (Kołakowski, 1990), ani rozstrzygnąć sporów moralnych, bez przyjęcia pewnych założeń (Ziemiński, 1995), tak i nie jesteśmy w stanie jedynie na drodze logicznego rozumowania udowodnić wartość moralną konkretnego systemu prawnego.

## **Powszechna Deklaracja Praw Człowieka**

Punktem odniesienia dla rozważań na temat praw człowieka pozostaje Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (dalej – PDPC), która jest ich najszerzej zaakceptowaną formą. Ogłoszona przez Narody Zjednoczone w 1948 roku mówi m. in. o prawie do życia, wolności, pożywienia, schronienia. Przyjmuje się,

że zasady tej Deklaracji zaakceptowała większość krajów, a status prawny otrzymały one w szeregu umów międzynarodowych, a zwłaszcza w Międzynarodowej Konwencji Praw Cywilnych i Politycznych oraz Międzynarodowej Konwencji Praw Ekonomicznych, Socjalnych i Kulturowych. Uchwalenie Deklaracji, która miała reprezentować koncepcje praw człowieka w takiej formie, w jakiej są one rozumiane w demokracjach parlamentarnych, było bezpośrednią reakcją na okropności II wojny światowej, holocaust, procesy norymberskie.

Źródła koncepcji praw człowieka, które posłużyły do sformułowania Deklaracji, można doszukiwać się w różnych czasach i kulturach. Afrykanie twierdzą, iż można je wywieść z tradycyjnych kultur ich kontynentu, podobnie twierdzą uczeni z bliskowschodniej tradycji kulturowej, powołując się na Kodeks Hammurabiego, a Hindusi na króla Aśiokę (Messer, 1997). Wśród źródeł europejskich można wymienić prawo rzymskie, filozofię grecką, chrześcijaństwo, humanizm okresu Reformacji oraz akty takie, jak Magna Charta z 1215 roku czy francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1774 roku. Szczególne znaczenie dla uniwersalnych w założeniu pojęć użytych do określenia praw człowieka miała z pewnością teoria społeczna okresu Oświecenia.

Wymienione powyżej tradycje prawne, które artykułowały prawa jednostki w państwie i relacje pomiędzy rządzonym i rządzącym, nie były oparte na zasadzie pełnej równości ludzi. Chroniły one pewne klasy w państwie i były dokumentami prawa wewnętrznego. Jedynie wyodrębniona kategoria uczestników danej kultury była obywatelami, osobami, które posiadały pełnię praw. Nowatorskim punktem wyjścia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka było rozszerzenie tych praw na wszystkich ludzi.

Warto zwrócić uwagę na pojęcie osoby, które ukształtowało się w Europie w oparciu o wartości chrześcijańskie. O szczególnym znaczeniu tego pojęcia pisze Denis de Rougemont zwracając uwagę na fakt, iż wielkie Sobory formułując dogmat o Trójcy Świętej wybrały termin „osoba”, nadając słowu łacińskiemu, zinterpretowanemu zgodnie z myślą grecką, nową chrześcijańską zawartość. Stąd wywodzi się nasze pojęcie osoby ludzkiej obdarzonej zarówno powołaniem społecznym, jak i duchowym. „Ten człowiek, zarazem wyróżniający się swoim niepowtarzalnym powołaniem i powiązany tym właśnie powołaniem z bliźnim i z Ojcem wszystkich ludzi, stanie się prawdziwym źródłem nowego prawa, poszanowania człowieka, zachodnioeuropejskiej etyki i charakterystycznych dla Europy instytucji. Zadaniem tych ostatnich jest zapewniać wolność jednostce, a zarazem przestrzegać obowiązków wobec wspólnoty” (de Rougemont, 1991, s. 6). Europejskie wartości i ideały – twierdzi de Rougemont – wywodzą się z wprowadzonego przez chrześcijaństwo pojęcia człowieka.

Ukształtowane tradycją europejską pojęcie praw człowieka ogranicza się dla wielu europejskich naukowców i filozofów zachodniej polityki liberalnej do praw cywilno-politycznych. Odmawiają oni przyznania takiego statusu „trudnym do sformułowania” prawom ekonomiczno-społeczno-kulturowym. Na przyjęcie takiego rozumienia praw człowieka nie zgadzają się w większości przedstawiciele państw afrykańskich i azjatyckich argumentując, iż jest to sprzeczne z ich

tradycją. Liderzy biedniejszych państw afrykańskich twierdzą, iż to „ludom” (narodom, nie poszczególnym grupom etnicznym), a nie jednostkom przysługują szczególne prawa. Prawa bowiem tych ostatnich mogą być poświęcone (przynajmniej na „krótki dystans”) dla zapewnienia rozwoju ekonomicznego i „prawa do egzystencji”. Podobne opinie przedstawiają reprezentanci Chin czy Indonezji, którzy twierdzą, iż indywidualne prawa polityczne są obce azjatyckiej tradycji wspólnotowej. Wyraz swoim poglądom dali oni w Deklaracji z Bangkoku w 1993 roku, która miała być odpowiedzią na zarzuty Zachodu, iż państwa te gwałcą prawa jednostek (Messer, 1997). Z kolei Stany Zjednoczone, które podpisały PDPC, nigdy nie ratyfikowały traktatów o prawach społecznych i ekonomicznych.

Innym, szczególnie dla antropologów interesującym problemem, który staje się coraz ważniejszy w dyskusji nad prawami człowieka, są prawa ludności tubylczej. Są one szczególnym przypadkiem praw mniejszości (szczególnym choćby z tego powodu, iż ludność tubylcza nie musi stanowić mniejszości w sensie liczbowym). Obecna polityczna i prawnicza retoryka w dyskusjach nad prawami zbiorowymi podkreśla prawa grup tubylczych do odmienności, jak i do decydowania o sposobach własnego rozwoju. Przedstawiciele autochtonów – przynajmniej ci, których wypowiedzi mogą dotrzeć na arenę międzynarodową – nie dają rządów państw, do których zostali siłą włączeni, moralnego i prawnego autorytetu do ich reprezentowania.

Podczas dyskusji nad uznaniem tradycyjnych praw ludności tubylczej pojawiają się dwie istotne kwestie. Pierwszą z nich jest fakt, iż niektóre kulturowe praktyki tych ludów pozostają w bezpośrednim konflikcie z prawami człowieka uznanymi przez społeczność międzynarodową. Drugą sprawą jest problem reprezentacji grup tubylczych. Grupy te nie są ani homogeniczne, ani statyczne (w znaczeniu kulturowym), co pociąga za sobą różnorodne i sprzeczne interesy. Natomiast kwestie negocjowane przez liderów (którzy mogą reprezentować tylko jedną z frakcji) są decydujące dla kultury całej grupy.

Po wstępnym zarysowaniu problematyki związanej z różnymi opiniami na temat praw człowieka i tego, co prawa te powinny gwarantować, chciałabym teraz przedstawić trzy różne podejścia do tego tematu: „uniwersalistyczne”, „relatywistyczne” oraz „pluralistyczne”. Każde z tych podejść w inny sposób ocenia rolę antropologa w tworzeniu kultury praw człowieka, a w szczególności antropologa przyjmującego założenia relatywizmu kulturowego. Przedstawiając te opcje skupię się głównie na ich teoretycznych założeniach. Dla przedstawienia podejścia „uniwersalistycznego” posłużę się artykułami Elizabeth M. Zechenter, przedstawicielki tego kierunku.

### **Podejście uniwersalistyczne**

Podstawowym założeniem tej koncepcji praw człowieka jest stwierdzenie, iż istnieje zasadnicza jedność rodzaju ludzkiego, uprawniająca wszystkie jednostki bez względu na ich religię, płeć, bądź jakiegokolwiek kulturowe czy regio-

nalne uprzedzenia – do pewnego podstawowego minimum praw znanych jako prawa człowieka (podobne stwierdzenia wysuwają także pozostałe podejścia, różnica leży w sposobie ich uzasadniania). Dla uniwersalistów, czy antyrelatywistów, koncepcja praw człowieka różni się od innych tradycyjnych kultur prawnych. Zajmuje się ona wyłącznie prawami jednostki *vis-a-vis* państwa poza kontekstem kulturowym. Prawa poszczególnych kultur – choć wartościowe i chroniące ludzką godność – nie mają statusu „praw człowieka”. Poparcie dla poglądów uniwersalistycznych E. Zechenter odnajduje w kilku teoriach jurysprudencyjnych: prawa naturalnego, teorii racjonalizmu, teorii pozytywizmu, a także w teorii „ludzkich zdolności”, reprezentowanej m.in. przez Johna Rawlsa<sup>4</sup>.

Jednym z argumentów wysuwanych przez Zechenter na rzecz uniwersalistycznego podejścia do praw człowieka jest powołujące się na Ernesta Gellnera stwierdzenie, iż nie ma kultur, które podobnie jak języki, byłyby kompletnie nie dające się pojąć „obcym”. Potwierdzeniem wspólnej ludzkiej natury miałyby być współczesne badania m.in. z zakresu psychologii, socjobiologii, psychiatrii, neurologii, dowodzące np. genetycznego uwarunkowania języka. Także uzasadnienie dla przyjęcia „minimum uniwersalnych standardów, które miałyby zastosowanie dla wszystkich ludzi” rodzi pytania: Gdyby nauka nie była w stanie wykazać, iż wszyscy ludzie są podobni, gdyby wręcz „udowodniła”, że tak nie jest, czy wówczas w odniesieniu do owych „innych” prawa te nie musiałyby być stosowane? Można też zadać inne pytanie: Jakie miałyby być kryterium wykazujące dostateczną „wspólność” rodzaju ludzkiego i jak dalece należałoby ją dowieść? Czy mieliby więc rację teoretycy apartheidu, gdyby udało się im obiektywnie wykazać dostatecznie istotne (biologiczne? psychiczne?) różnice pomiędzy rasami? Z pewnością nie takie wnioski leżały w zamierzeniach zwolenniczki uniwersalizmu. Lecz próby naukowego uzasadnienia praw moralnych mogą właśnie do nich prowadzić.

Zdaniem Zechenter, zagrożeniem dla koncepcji praw człowieka jest relatywizm kulturowy, a jego „krytyka nowoczesnego ustroju praw człowieka jest w znacznym stopniu nieprawomocna i działa na niego korumpująco” (Zechenter, 1997a, s. 17). Dla Zechenter relatywizm kulturowy jest teorią, która utrzymuje, że nie ma absolutnej prawdy, czy to etycznej, moralnej, czy też kulturowej i nie ma też sensownego sposobu na osądzanie różnych kultur, ponieważ każdy osąd jest etnocentryczny. Powyższa definicja oznacza, iż – pomimo że autorka (raczej w ujęciu historycznym) pisze o relatywizmie deskryptywnym, normatywnym, a także o reprezentowanym przez Clifforda Geertza relatywizmie epistemologicznym – w zasadzie nie czyni rozróżnień pomiędzy współczesnymi podejściami relatywistycznymi, w szczególności pomiędzy płaszczyzną badawczą i filozoficzną. Nie zakłada też możliwości, w której relatywizm

---

<sup>4</sup> Celem Rawlsa jest wypracowanie koncepcji sprawiedliwości, która byłaby alternatywą wobec utilitaryzmu dominującego w anglosaskiej myśli społecznej. Jego teoria sprawiedliwości, która zakłada m.in., iż ludzie rodzą się w określonych warunkach przypadkowo; złe warunki „wyjściowe” powinny zostać zrekompensowane przez społeczeństwo (Rawls, 1994).

etyczny byłby jedynie szczególną formą relatywistycznego podejścia w antropologii.

Jednym z argumentów przeciw relatywizmowi ma być stwierdzenie jego wewnętrznej sprzeczności. Głosząc brak uniwersalnych zasad i praw, jego przedstawiciele twierdzą, iż należy być tolerancyjnym wobec innych kulturowych praktyk, czyniąc w ten sposób tolerancję zasadą uniwersalną (Zechenter, 1997a, s. 18). Jednakże, jak wiemy, antropolog mówiąc o względności praw i zasad wypowiada się jako badacz kultury, a nie filozof. Dla Zechenter wstrzymanie się od oceny zasad moralnych (także na poziomie badawczym) i stwierdzenie, iż nie można oceniać sądów o wartościach, oznacza etyczny nihilizm. Innego zdania jest Leszek Kołakowski, gdy pisze: „Sytuacja antropologa nie polega naprawdę na zawieszeniu oceny i jego postawa opiera się na przekonaniu, że opis i analiza uwolnione od normatywnych przesądów, są więcej warte niż duch wyższości lub fanatyzmu; jest to wszelako sąd wartościujący w sensie równie mocnym, jak sąd przeciwstawny. Niepodobna naprawdę porzucić wartościowania. To co nazywamy duchem naukowym jest postawą kulturalną, związaną swoiście z cywilizacją zachodnią i jej hierarchią wartości” (Kołakowski, 1990, s. 16). Badacz, który próbuje zawiesić swoje oceny w trakcie postępowania naukowego, nie wyrzeka się tym samym swoich własnych poglądów i wartości. Próba zrozumienia „innego” nie oznacza utraty własnej tożsamości.

E. Zechenter zde gustowana jest jednakże wszystkimi relatywizującymi postawami dotyczącymi nauki. Uważa bowiem, iż kwestionując obiektywność własnych sądów o rzeczywistości w konsekwencji odrzuca się też każdy uniwersalizm, w tym uniwersalizm praw człowieka (Zechenter, 1997b, s. 325-326). Stawia ona znak równości pomiędzy dowodem naukowym a racją moralną. Zakłada, iż hierarchia wartości człowieka Zachodu musi być kształtowana przez ocenę możliwości naukowego poznania rzeczywistości. A przecież – jak uważa Kołakowski – „nie sposób dowieść – co się zowie dowieść – że tolerancja religijna jest lepsza niż reżym, w którym ludzie są skazywani na śmierć za chrzczenie swoich dzieci, że równość wobec prawa ma wyższość nad prawodawstwem, które udziela przywilejów określonym kastom, że wolność jest lepsza niż despotyzm itd.” (Kołakowski, 1990, s. 19).

Z artykułów E. Zechenter dowiadujemy się, że „wielu relatywistów po cichu lub wprost usprawiedliwia kanibalizm, dzieciobójstwo, okaleczanie genitaliów, tortury, przemoc i brutalność wobec kobiet i dzieci, torturowanie zwierząt oraz inne praktyki, które są niezgodne z ideami międzynarodowych praw człowieka” (Zechenter, 1997a, s. 18). Ze stwierdzeniem tym – podobnie jak i z zarzutami, iż wielu antropologów woli unikać osądów, ponieważ tak jest im wygodniej – nie mogę się zgodzić. Próba zrozumienia obcej kultury nie jest równoznaczna z porzuceniem własnej hierarchii wartości, zrozumienie z „wybaczeniem”, a o zawodzie antropologa należy jednak dyskutować głównie jako o profesji, a nie powołaniu.

Z pewnością należy się zastanowić nad każdą krytyką, także i nad opinią, że to troska o możliwość przeprowadzenia badań terenowych i dbałość o to, by nie narazić się żadnej ze stron powoduje brak zaangażowania i jasnej postawy etycznej ze strony antropologa. Można jednak także wyliczać przykłady badaczy, którzy takie postawy przyjmowali, choćby Myrnę Mack Chang badającą w Gwatemali sytuację ludności przesiedlonej przez wojsko w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Została ona zastrzelona w 1990 roku zanim zdążyła zeznawać przed Międzypamerykańską Komisją Praw Człowieka (*Human Rights...*, 1992; Wilson, 1997).

Elizabeth Zechenter zauważa, iż w ostatnich latach wiele rządów krajów Trzeciego Świata zakwestionowało uniwersalizm praw człowieka, wykorzystując do tego koncepcję relatywizmu kulturowego. Opierają się na niej w twierdzeniu, iż mogą zawiesić prawa człowieka wobec swoich obywateli w imię kulturowej suwerenności (Zechenter, 1997a, s. 19). Tego spostrzeżenia, które także ma dyskredytować relatywizm, nie można jednak policzyć na korzyść uniwersalizmu, nie udzieliwszy wcześniej odpowiedzi na pytania: Gdyby owi politycy nie mogli odwołać się do relatywizmu kulturowego jako wytłumaczenia swojego postępowania, to czy by je zmienili? Po drugie, czy należy wnioskować, iż w nauce nie powinno się tworzyć koncepcji i rozwijać teorii, które mogą być użyte w „nieetyczny” sposób? Czy w tak samo „nieetyczny” sposób nie może zostać wykorzystana idea uniwersalności praw człowieka (np. gdy tyran uzna za „uniwersalne” jakieś „barbarzyńskie” prawo)?

Relatywizm kulturowy jest, zdaniem Zechenter, oparty na statycznej, błędnej koncepcji kultury. Kultura bowiem według niej jest trwającą adaptacją do zmieniającego się środowiska (Zechenter, 1997a, s. 18; 1997b, s. 332). Choć można oczywiście polemizować z przypisaniem relatywizmowi statycznej koncepcji kultury, a także z tym, co ma implikować ta bardzo uproszczona definicja kultury przyjęta przez autorkę, należy jednak zwrócić uwagę, iż kwestionując statyczny obraz kultury, podejście uniwersalistyczne przyjmuje, iż inne kultury, którym dotychczas obce było akceptowanie praw człowieka w sensie zachodnim, mogą zacząć i zaczynają je w takiej formie przyjmować. Gdy w ramach tej samej kultury zaczynają funkcjonować, bądź funkcjonują od dawna, różne systemy wartości, należy zadać pytanie, który z nich jest dla niej reprezentatywny. Innym istotnym problemem, który porusza Zechenter, jest kwestia relacji pomiędzy prawami jednostek a prawami grup, które „wykazują skłonność do wykorzystywania jednostek lub pewnych klas, np. kobiet, czy dzieci” (Zechenter, 1997a, s. 19). Skłania ona do zastanowienia, czy gwarantowanie praw grupom chroni słabsze jednostki. Według tej autorki zbyt mało jest badań i informacji o wewnątrz kulturowej różnorodności, a zwyczajnie kulturowe odzwierciedlają interesy klasy dominującej w obrębie grupy. Zechenter uważa też, że niezmiernie trudno jest określić, które zwyczaje są reprezentatywne dla danej kultury. Czy bowiem założenie, że 100 % osób w danej grupie praktykuje dany zwyczaj oznacza, że jest on „prawomocny”? Czy możemy przyjąć punkt widzenia więk-

szości? Co w sytuacji, jeśli większość korzysta z danej praktyki kosztem mniejszości? Czy taka praktyka jest wciąż „uprawniona”?<sup>5</sup>

Autorka stawia także inne pytania – które, jak i powyższe – świadczą, iż „uniwersalizm” nie jest tak do końca uniwersalny (np. pytanie: „Czy możliwe jest stworzenie międzynarodowego konsensusu jako kryterium, które mogłoby być używane do krytycznej oceny kulturowych zwyczajów i ich osądzania?”) (Zechenter, 1997a, s. 21) i nie może udzielić jasnych odpowiedzi na wiele pytań związanych choćby z faktem, iż problem odmienności kulturowej jest coraz wyraźniej artykułowany również przez ludy tubylcze. Zechenter w jednym zdaniu przyznaje, iż odmawiają one rządowi moralnego prawa do ich reprezentowania (Zechenter, 1997a, s. 16), lecz na tym poprzestaje, nie wdając się ani w ocenę ich stanowiska, ani w implikacje, jakie z niego wynikają dla rozważań na temat praw człowieka. Jej zdaniem „odrzućcie uniwersalizm na rzecz relatywizmu kulturowego miałyby bardzo znaczące konsekwencje i prowadziło do brutalizacji życia w imię religii i kultury” (Zechenter, 1997b, s. 341). Podejście uniwersalistyczne jest dla niej jedyną opcją, która umożliwi istnienie praw człowieka w takiej formie, by chroniły prawa jednostki. Relatywizm kulturowy – tak jak jest on rozumiany przez autorkę – jawi się jako „zgoda na wszystko” w imię wyrzeczenia się etnocentryzmu.

Przyjrzyjmy się teraz, jaką postawę wobec praw człowieka przyjmuje przedstawiciel współczesnego nurtu relatywizmu kulturowego w antropologii.

### **Podejście relatywistyczne**

Relatywiści kulturowi (antropologowie) – dla których prawa jednostki nie są oczywiście same z siebie – argumentują na rzecz takiej koncepcji praw człowieka, która domaga się większego szacunku dla różnic kulturowych, a szczególnie większej ochrony dla praw ludności tubylczej. Obiekcje relatywistów wzbudza struktura „zaszczepienia” praw człowieka, ustanawiająca międzynarodowe komisje i instrumenty jako arbitrow globalnej moralności, a prawa międzynarodowe i narodowe stawiająca ponad zwyczajami i wartościami grup kulturowych. „Antropologowie nie ulegają prawnej strukturze praw człowieka, która powierza ich ochronę tym samym państwom, które są głównymi sprawcami nadużyć. (...) Są także sfrustrowani prawniczymi interpretacjami, ograniczającymi rodzaje zarzutów lub dowodów, które mogłyby zostać użyte do obrony praw człowieka, a które czasami – dla własnych korzyści – wykorzystywane są przez łamiących te prawa” (Messer, 1997, s. 293-294).

Terence Turner, którego poglądy chciałabym przedstawić, jest członkiem powołanych w ramach Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego (da-

<sup>5</sup> Ciekawą uwagę czyni Abdullahi A. An-Naim pisząc, iż poparcie dla dyskryminowanej w danej kulturze grupy ze strony „obcego” i jego twierdzenie, że to właśnie on wie, jaka jest słuszna wizja kultury owego społeczeństwa, nie prowadzi efektywnie do osiągnięcia celu, a mianowicie do poprawy sytuacji dyskryminowanej grupy (An-Naim, 1992b, s. 20).

lej ATA) Komisji Praw Człowieka, Grupy Zadaniowej Działającej na Rzecz Praw Człowieka (Task Force on Human Rights) oraz stałego Komitetu na Rzecz Praw Człowieka utworzonego w 1995 roku. Sformułowanie ogólnych deklaracji dotyczących praw człowieka w świetle antropologicznej wiedzy i teorii, jest jednym z głównych zadań tych ciał. Poglądy Turnera – jak sam stwierdza – zostały w znacznym stopniu sformułowane podczas dyskusji zakończonej wydaniem przez ATA dokumentu wyjaśniającego jego problemy teoretyczne i służącego jako praktyczny przewodnik dla działań antropologa, stykającego się z przypadkami łamania praw człowieka. Przedstawiając poglądy Turnera, skupię się głównie na tym aspekcie jego rozważań, który dotyczy teoretycznego wymiaru pracy antropologa.

Koncepcja uniwersalnych kulturowych cech lub zasad nie jest – według Turnera – sama w sobie niezgodna z pewnymi formami kulturowego relatywizmu. „Prawa” w szczególnym sensie nie mogą być uniwersalnymi atrybutami „ludzkości” postrzeganej antropologicznie, lecz generalne zasady prawa lub sprawiedliwości – mogą. Antropologia może być w stanie dostarczyć wiedzę o uniwersalnych atrybutach ludzkości. Według Elizabeth Zechenter to biologia miała dostarczyć dowodów na rzecz wspólnej natury człowieka, na których można by oprzeć ideę uniwersalności praw człowieka (Zechenter, 1997b, s. 327). Turner chciałby, aby uczyniła to antropologia. Oboje odczuwają potrzebę naukowego potwierdzenia podstaw uniwersalności praw człowieka. „Jest oczywiste – pisze Turner – iż prekułturowa, psychobiologiczna konstytucja istot ludzkich jako jednostek nie może być interpretowana jako potwierdzenie czegokolwiek co jest społecznie i kulturowo utworzone jako «prawo», lecz czy istnieje jakiś wspólny aspekt społecznej i kulturowej konstytucji ludzi, który może zostać rozpoznany jako implikujący, jeśli nie potwierdzający, prawa w tym sensie? Odpowiedź na to pytanie, jak wierzę, brzmi: «tak»” (Turner, 1997, s. 275). Czy z obiektywnej wiedzy – jeśli taką jest antropologia – można wyprowadzić moralne lub polityczne zasady? – pyta Turner. Nie odpowiada on na to pytanie wprost, lecz wydaje się, iż z przekonania, że w ramach koncepcji relatywistycznej istnieje potrzeba dowiedzenia pewnych uniwersaliów, można by wnioskować, iż zakłada, że mogą one służyć jako wzmocnienie i potwierdzenie praw człowieka. Wniosek ten zilustruje jeszcze jednym cytatem z artykułu *Human rights, human difference*: „Wolno także sugerować, że jeśli antropologicznie uzasadnione podstawy do obrony praw osób i grup pozbawionych przywilejów lub odsuniętych na margines mogłyby zostać określone, zapewniłyby one mocną podstawę do obrony ludzkiego i pragmatycznego kulturowo relatywistycznego podejścia zalecanego przez Hatcha i Greenwooda przeciwko prawniczym atakom na kulturową i społeczną różnorodność” (Turner, 1997, s. 277).

W sugerowanej – przez wspomnianych przez Turnera, Elvina Hatcha i Davyda Greenwooda – koncepcji relatywizmu uważa się go raczej za metodę niż teorię. Powinien on być traktowany nie jako w pełni rozwinięte stanowisko teoretyczne, lecz zobowiązanie do wstrzymywania się przed osądem moralnym,

aż do momentu poczynienia wysiłków, w celu zrozumienia innej kultury w jej własnym kontekście. Takie podejście – jak uważa Turner – nie kwestionuje potrzeby teoretycznie ugruntowanej międzykulturowej zasady sprawiedliwości i równości, zdolnej do tego, by służyła jako podstawa dla praw człowieka. Uczony ten zakłada istnienie pewnych „ukrytych”<sup>6</sup> – w przypadkach prostych społeczności – zasad: uczciwości, słuszności, sprawiedliwości czy równości. Ponieważ są one „ukryte”, a więc studia porównawcze nie mogą odkryć uniwersalnej międzykulturowej zasady, czy zasad praw człowieka.

Powyższe stwierdzenie jest typowym założeniem uniwersalistycznym. Tak więc w jednej metodzie badawczej mielibyśmy połączyć zarówno założenia uniwersalistyczne, jak i relatywistyczne. Powstaje pytanie, jak daleko można rozgraniczyć sfery kultury, których one dotyczą?

Istnienie kulturowych różnic – uważa Turner – nie wyklucza istnienia kulturowych uniwersaliów, nie bardziej niż różnice pomiędzy językami nie wykluczają istnienia uniwersalnych cech języka. Podobnie uniwersalna jest ludzka zdolność do „tworzenia kultury”, a „zawartości” poszczególnych kultur są kontekstowo uwarunkowane. Turner przypisuje atrybut „uniwersalnych matryc” procesom społecznej i kulturowej produkcji i reprodukcji, a nie wyabstrahowanym z nich kulturowym cechom, wartościom i normom. Argumentuje dalej, że takie uniwersalne atrybuty mogą być zgodne z pragmatycznym kulturowym relatywizmem. Taki pragmatyczny relatywizm byłby rozumieniem specyficznych kulturowych różnic jako produktów działań, które zapośredniczają uniwersalne ludzkie zdolności do kontekstowo zróżnicowanych okoliczności. A te uniwersalne ludzkie zdolności mogą być interpretowane jako podstawy uniwersalnych zasad sprawiedliwości, równości, czy wzajemności.

Argumentacja Turnera nasuwa pewne wątpliwości i pytania. Czy „pragmatyczny relatywizm”, który stwierdza po prostu, że kultury się różnią ze względu na „kontekstowe okoliczności”, jest czymś więcej, niż banalnym stwierdzeniem stanu rzeczy, że kultury w ogóle się różnią (bo właśnie wszystko można uznać za „kontekstową okoliczność”) i czy koncepcję taką można wciąż nazywać „relatywizmem kulturowym?” Po drugie, dlaczego z „uniwersalnych matryc” – jakimi są procesy produkcji i reprodukcji kulturowej – nie można wywieść także szeregu innych uniwersalnie obowiązujących zasad. Jeśli nie, to dlaczego i co stoi na przeszkodzie, by to uczynić, jeśli zaś można, to koncepcja ta jest według mnie typową koncepcją uniwersalistyczną. Jeszcze jedna wątpliwość dotyczy samego pojęcia „uniwersaliów”. „Geertz zastanawia się, jaki status ontologiczny posiadają takie wyróżniane uniwersalia – pisze W. Burszta – czy nie są to przypadkiem pojęcia puste. (...) Pojęcie «uniwersaliów» oznacza, że powinny one posiadać identyczną zawartość, a nie treść specyficznie kultu-

<sup>6</sup> Na jednym krańcu „kontinuum zróżnicowania form prawnych” Turner umiejscawia „niektóre proste bezpaństwowe społeczności [w których – M.K.] brak jest specyficznych żądań i roszczeń wobec innych członków społeczności lub społeczności jako całości lub wyróżnianych społecznych mechanizmów służących do ich wprowadzenia” (Turner, 1997, s. 276).

rową. (...) Geertz nie twierdzi, że nauki o kulturze nie są w stanie formułować generalizacji o człowieku jako człowieku, przeciwnie – zwłaszcza antropologia ma tutaj dużo do powiedzenia. Jednak poszukiwania uniwersaliów zgodnie z modelem Bacona (czy szerzej oświeceniowym), jest poszukiwaniem «*consensus gentium*» nie istniejącego w rzeczywistości oraz – kiedy nie znajduje się tego rodzaju substancjonalnych uniwersaliów – prowadzi do «wirówki» relatywizmu kulturowego z jego wszelkimi niekonsekwencjami” (Burszta, 1990, s. 78).

Turner w swoich poglądach – na których kompletne omówienie nie ma tu niestety miejsca – argumentuje na rzecz działań antropologów w obronie ludzkiej różnorodności. Zgadza się z krytykami zachodniego indywidualistycznego podejścia do praw człowieka, iż „społeczeństwo obywatelskie”, w sensie zakładanym przez zachodnią liberalną filozofię i myśl prawniczą, nigdy nie istniało i nie istnieje w większości krajów Trzeciego Świata, a zamiar nałożenia jego prawnych form i standardów na tradycyjne i wspólnotowo zorganizowane społeczności może stać się społecznie destrukcyjnym nadużyciem prawa. Kryterium ludzkiego zróżnicowania implikuje nową koncepcję roli społecznych praktyk i instytucji, takich jak państwo, jako mediatorów, arbitrów i regulatorów różnorodnych, potencjalnie konfliktowych kulturowych tożsamości (Turner, 1997, s. 284-287).

Turner uważa, iż dla odparcia ataków krytyków relatywizmu kulturowego, należy weń wpisać – poprzez założenie istnienia kulturowych uniwersaliów – uniwersalizm praw człowieka. Relatywizm w antropologii jest dla niego – podobnie jak dla E. Zechenter – wewnętrznie sprzeczny<sup>7</sup>. Nie odrzuca go jednak, lecz stara się mu nadać formę, która nie będzie pozostawała w sprzeczności z zasadami moralnymi, głoszącymi uniwersalność pewnych prawd. Nie zauważa przy tym, iż zabieg ten jest zbędny, ponieważ taka sprzeczność nie występuje, jako że antropolog posługuje się relatywizmem jako narzędziem badawczym, nie nadając swoim wypowiedziom uniwersalnego znaczenia (o czym pisałam już na początku tego artykułu). Pomimo, iż Turner pojmuje prawa człowieka inaczej niż Zechenter, stawiając obok praw jednostki także prawa grup kulturowych, to jednak oboje autorów łączy poszukiwanie „naukowego uzasadnienia” dla uniwersalnej idei tych praw. Czynią to, szukając dodatkowego wsparcia dla idei praw człowieka, którą obydwójce popierają. Niestety, skupiając się w tym artykule na teoretycznym aspekcie relacji pomiędzy relatywizmem w antropologii, a poparciem dla tejże idei, nie mogę sobie pozwolić na wskazanie wielu trafnych spostrzeżeń, dotyczących innych aspektów problematyki praw człowieka poczynionych przez tych naukowców.

<sup>7</sup> „Dyskusja nad zgodnością relatywizmu kulturowego z pewnymi empirycznymi, czy teoretycznymi kulturowymi uniwersaliami powinna rozpocząć się od stwierdzenia, iż relatywizm kulturowy jest, paradoksalnie, uniwersalnym twierdzeniem, co do natury kultury w ogólności, które zakłada, że wszystkie «kultury» są całościami tego samego rodzaju” (Turner, 1997, s. 278).

## Podjęcie pluralistyczne

Zupełnie inny punkt widzenia przyjmuje podejście pluralistyczne, które chciałabym krótko przedstawić w oparciu o artykuł Ellen Messer, *Pluralist Approaches to Human Rights* (Messer, 1997). Jest to podejście pragmatyczne, w ramach którego przyjmuje się, iż prawa człowieka mają źródła w różnych tradycjach i kulturach. Aby prawa te mogły skutecznie spełniać swą rolę, muszą zostać zaakceptowane we wszystkich tradycjach kulturowych. Aby tak się stało, konieczny jest *konsensus*. Pojęcie *konsensusu* odgrywa w tym ujęciu kluczową rolę. Przedstawiciele tego podejścia nie zakładają, że prawa człowieka mogą zostać dowiedzione, czy też uprawomocnione dzięki nauce. Uznają, iż mają one „pozaprawne wymiary” i podkreślają „jedność w różnorodności” ich współczesnej formy. Rola antropologa w tym ujęciu pozostaje niepoślednia. Jego wkładem jest łączenie kulturowo specyficznych, wspólnotowych pojęć i praktyk z międzynarodowymi standardami i instrumentami.

Zarówno relatywiści jak i antyrelatywiści zgadzają się co do faktu, iż prawa człowieka Narodów Zjednoczonych (NZ) są szczególnym wyrazem międzynarodowo – międzypaństwowej kultury prawnej, a kultura polityczna Zachodu jest ich główną inspiracją. Nie zgadzają się w kwestii, czy są one uniwersalne i adekwatne dla wszystkich czasów, miejsc i ludzi. Szczególnie różnią się w opinii na temat moralnego autorytetu instrumentów praw człowieka oraz tego, czy kulturowe pojęcia prawa odpowiadają międzynarodowej teorii i praktyce.

Podjęcie pluralistyczne jest w pewnej płaszczyźnie podejściem relatywistycznym, nie uznaje bowiem, iż zachodnia uniwersalistyczna koncepcja praw człowieka, traktująca jedynie o prawach jednostki i uznająca ich ponadkulturowy wymiar, jest koncepcją „jedynie słuszną”. Podejście to nie jest jednak koncepcją badawczą – jak jest nią relatywizm kulturowy w obrębie antropologii – lecz koncepcją tworzenia szczególnego rodzaju prawa, jakim są prawa człowieka. Jest to więc podejście prawodawcy, który sięga do metod i środków zalecanych przez racjonalność komunikacyjną (konsensualna). Wykorzystuje do swojego modelu tworzenia prawa m. in. prace antropologów, zakładając, iż „jądro podobieństw” może zostać odnalezione w różnych kulturach i systemach politycznych (czyni tym samym założenie uniwersalistyczne, lecz nie na poziomie badawczym). Punktem wyjścia dla „pluralistów” pozostaje zachodnia koncepcja praw człowieka.

Zgodnie z podejściem pluralistycznym, źródeł praw człowieka sformułowanych – i wciąż formułowanych – należy szukać w różnych kulturach i tradycjach w tym także w tradycji socjalistycznej. Podejście to wspiera założenia o współzależności praw ekonomiczno-społeczno-kulturowych i cywilno-politycznych, próbując łączyć tradycje „Wschodu” z „Zachodem”. (Zdecydowanie „zachodnie” stanowisko przyjmują Stany Zjednoczone, które odmawiają ratyfikacji Konwencji Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturowych, obawiając się, że „uwolnienie od niedostatku” mogłoby stać się prawnym obowiązkiem państwa. USA oskarżone są o to, iż są głównym sprawcą nadużyć ekonomicz-

nych praw człowieka poza swoimi granicami). Podobna współzależność istnieje pomiędzy prawami jednostki, a prawami zbiorowymi, np. prawami grup kulturowych. Wiele żądań grup może wchodzić w konflikt z prawami jednostek gwarantowanymi w PDPC. O tym, które z nich mają pierwszeństwo, powinno być – zgodnie z podejściem pluralistycznym – rozpatrywane przypadek po przypadku. W ten sposób stwierdzono na przykład, iż okaleczanie genitaliów kobiet w kulturach afrykańskich, nierówny dostęp do ziemi czy pożywienia nie są istotne dla przetrwania wspólnoty kulturowej.

Takie pragmatyczne podejście sprawdzające, czy dana cecha jest istotna dla tożsamości kulturowej, czy też leży w interesie jakiejś frakcji, wywołuje krytykę antyrelatywistów i oponentów praw zbiorowych. Ci ostatni domagają się, by prawa te zostały wpięty zaakceptowane jako prawa człowieka. Uważają, iż tożsamość kulturowa powinna być chroniona poprzez wzmocnienie praw cywilno-politycznych, a nie trudnych do sformułowania „praw do kulturowej tożsamości”. Uzasadniona wydaje się ich obawa, iż „mnożenie praw człowieka” może prowadzić do ich osłabienia, wiele zaś grup może deklorować się jako „ludy”, wysuwając swoje żądania. Oczywiście wątpliwości może też wzbudzać odpowiedź na pytanie, kto i w jaki sposób ma decydować o tym, które zwyczaje są ważne dla przetrwania danej kultury. Prawa zbiorowe (w tym prawa ludności tubylczej), poprzez które komisje praw człowieka NZ próbują rozwinąć problemy kulturowej i politycznej różnorodności, są przez nie formułowane w sposób niejasny. Mogą więc być szeroko akceptowane, ale pozostają też „szeroko otwarte na interpretacje i kwalifikacje, kto jest «osobą» zasługującą na ochronę” (Messer, 1997, s. 304).

Ta ostatnia kwestia, a więc kto jest uznawany za „uprawnionego” do ochrony w poszczególnych kulturach, jest jednym z najistotniejszych problemów do rozwiązania w ramach podejścia pluralistycznego. Wiele kultur określa „innego” jako „mniej niż człowieka” (o brytyjskiej koncepcji „pełnego człowieczeństwa” w kolonialnym Egipcie, zob.: Asad, 1997). W takiej sytuacji zarówno antropologowie, jak i filozofowie wysuwają obiekcje wobec założenia, iż przyjęcie wspólności rodzaju ludzkiego jest samo z siebie oczywiste. Rolą antropologa, który bada konkretne pojęcia kulturowe, porównuje je i analizuje, miałyby być umożliwienie „wielokulturowego spojrzenia” (dla konsekwentnego relatywisty kulturowego jest to sytuacja niemożliwa), które przyczyniłoby się m.in. do zrozumienia, kto w odmiennych kulturach jest pozbawiony przywilejów (praw) i dlaczego. Praca antropologa miałaby służyć nie tylko teoretycznym rozważaniom, ale i konkretnym działaniom, np. podejmowaniu decyzji o rozdziale żywności, a także (sic!) tworzeniu „efektywnych materiałów edukacyjnych” dotyczących praw człowieka. Podejście pluralistyczne zakłada bowiem, iż dopiero przyjęcie i zrozumienie tych praw przez wszystkie kultury i warstwy społeczne może zagwarantować ich skuteczność. Można stwierdzić, iż podejście pluralistyczne służy wypracowaniu skutecznych narzędzi dla ochrony praw człowieka bardziej niż filozoficznie – prawniczym odpowiedziami, czy takie (uniwersalne) prawa istnieją. Oczywiście, by chronić te prawa

wpierw musi zakładać ich istnienie, choć uznaje, iż nie są wyłącznie dziedzictwem Zachodu i w związku z tym powinny być formułowane przy udziale innych kultur, dając tym samym większą gwarancję, iż zostaną przez nie zaakceptowane. Podstawą do tej dyskusji pozostają wartości kultury zachodniej. Pozostaje pytanie na ile wartości te są „negocjowalne” i czy w ogóle są, podczas dążącego do konsensusu procesu tworzenia „nowych praw człowieka”, jak na przykład praw ludów tubylczych.

## Podsumowanie

Moim celem było przedstawienie różnych, rozwijanych w drugiej połowie lat 90. podejść do koncepcji praw człowieka, których poznanie powinno być dla antropologa istotne zarówno ze względu na relację (bądź jej brak) pomiędzy konkretnym podejściem, a zadeklarowaną przez naukowca koncepcją badawczą w ramach antropologii, jak i na przedstawienie roli, jaką może odegrać antropolog w działaniu na rzecz praw człowieka, tak jednostki, jak i grupy etnicznej.

Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to należy mieć świadomość, iż relatywizm kulturowy w antropologii nie jest jednoznaczny z nihilizmem moralnym, że zakładając kulturowe zdeterminowanie wyrzekamy się własnej moralności i własnej hierarchii wartości. Nasze przekonania nie wymagają żadnych dowodów naukowych, co więcej, ich słuszność nie może zostać dowiedziona. Nie możemy w tym względzie liczyć na pomoc nauki, ale też nie musimy obawiać się, iż postrzegając naukę jako dziedzinę kultury i jeden z wielu sposobów widzenia świata, będziemy musieli wyrzec się naszych poglądów etycznych.

Różne kultury moglibyśmy przyrównać do ślepców ze staroindyjskiej przypowieści. Obmacując słonia starali się oni poznać to, czego dotykali. Każdy z nich mówił co innego: jeden, że to trąba, drugi, że ogon, itd. Nikt z nich nie potrafił rozpoznać słonia, co nie znaczy, że ich stwierdzenia o ogonie i trąbie nie były prawdziwe. Tak więc różne kultury mogłyby wypowiadać sądy prawdziwe, choć ze sobą sprzeczne. By móc odkryć tego „słonia – most międzykulturowy”, trzeba w pierw założyć możliwość jego istnienia. Istnienie takiego mostu może być postulowane także na płaszczyźnie poszukiwania uniwersalnych praw człowieka. Uniwersalnych w tym sensie, że zaakceptują go wszyscy „ślepcy”. To chyba postuluje podejście pluralistyczne, które (pomimo wielu słabych punktów dotyczących głównie „niejasnych sformułowań”) chce wykorzystać relatywistyczne nastawienie wielu antropologów. Narzucanie praw innej kultury potraktowane tu może bowiem być jako zmuszanie do zaakceptowania „cudzej wersji słonia”. Posłużmy się przykładem:

„Zdaniem prawnika *adivasi*<sup>8</sup> praktykującego w Bastarze, prawo nie-*adivasi* (hinduskie) jest narzucane *adivasi*. Ma on nadzieję, iż w przyszłości *adivasi* będą mogli ustanowić swój własny system prawny oparty na tradycyjnej wioskowskiej sprawiedliwości. W przypadku, gdy – mówi – czyjś koziół został skra-

<sup>8</sup> *Adivasi*. o których mowa w artykule Madhu Ramnatha, to tubylcza plemienna ludność Indii.

dziony, typowy sąd *nie-advasi* zareaguje karząc złodzieja. Jednakże ten, kto poniósł stratę, niewiele z tej kary zyska. Przeciwnie, jeśli się ona przeciągnie, wrogość pomiędzy stronami będzie narastała, prawdopodobnie skutkując złym nastawieniem pomiędzy ich rodzinami” (Ramnath, 1997, s. 269). W tradycji *advasi* wioskowa rada wpierv nakaże zwrot kozła lub jego równowartości, a potem poprowadzi rytuał pojednujący obydwie strony.

Innym przykładem tragicznego wpływu zachodniej kultury prawnej na sytuację ludności tubylczej może być ustawa kongresu USA znana jako Daves General Allotment Act (*Indianie...*, 1991). Rozdzielała ona ziemię plemienną pomiędzy poszczególne rodziny i szybko doprowadziła w ten sposób do jej sprzedania, choć celem ustawy było lepsze zagwarantowanie Indianom prawa do ziemi.

Z drugiej strony kultura zachodnia ma również „własną wersję słonia”, która określa to, co uznajemy za słuszne. Czy zgodzilibyśmy się, by usprawiedliwić odmiennością kulturową zabicie kobiety, która idąc z dzieckiem do lekarza znalazła się na afgańskiej ulicy bez męskiego krewnego? (Oczywiście musieliśmy wpierv rozstrzygnąć, czy rządy Talibów są reprezentatywne dla afgańskiej kultury). Czy brak znaku określającego „wolność” w chińskim piśmie możemy przyjąć jako wyjaśnienie, dlaczego w Chinach łamane są podstawowe prawa jednostki?

Z jednej więc strony możemy wątpić w to, czy wiemy wszystko i szanować prawdy innych, z drugiej, kwestionowanie własnej hierarchii wartości jest niemożliwe. Nie zakłada tego też relatywizm, który jest próbą poznania i zrozumienia innej koncepcji świata. I jako taki pozostaje w zgodzie z wartością kultury zachodniej, jaką jest szacunek dla „innego”.

Droga do utworzenia międzynarodowego systemu praw człowieka, które byłoby przestrzegane, wydaje się bardzo długa. Mamy dwa wyjścia, albo uznawać własne tradycyjne prawa za jedynie słuszne i przy nich obstawać (co w żadnym razie nie daje gwarancji, że będą przestrzegane np. w Chinach) bądź dopuścić możliwość, że prawa człowieka mogą mieć również swój aspekt kulturowy, o co dopominają się m. in. ludy tubylcze. Negocjowanie praw człowieka może z drugiej strony doprowadzić do osłabienia jednoznacznego odbioru ich treści. Istota rzeczy leży jednak w tym, by te ustanowione prawa były respektowane, a nie jedynie dyskutowane.

„Po 50 latach prawnicy wciąż zastanawiają się, jak stworzyć i wdrożyć standardy praw człowieka, które położą kres wszystkim formom przemocy; podczas gdy jednostki, wspólnoty, organizacje pozarządowe oraz religijne i kulturowe grupy cierpiące z powodu łamania praw człowieka, wciąż mają nadzieję, że struktura praw człowieka może pomóc im w przezwyciężeniu przemocy w uniwersalistycznych lub kulturowo-relatywistycznych terminach” (Messer, 1997, s. 310).

## BIBLIOGRAFIA

- Human Rights...*  
 1992 *Human Rights Violations Against the Indigenous Peoples of the Americas*, Amnesty International, Londyn.
- An-Naim A. A. (red.)  
 1992 *Human Rights in Cross-Cultural Perspective. A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.  
 1992 *Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*.
- Asad T.  
 1997 *On Torture, or Cruel, Inhuman and Degrading Treatment, w: Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*, R. A. Wilson (red.), London, Chicago-Illinois.
- Bajor J.  
 1998 *Today's Concerned Anthropologists on the Subject on Human Rights*, „Anthropology in Action” 1/2, s. 28-30.
- Bratt-Paulston Ch.  
 1997a *Language Policies and Language Rights*, „Annual Review of Anthropology” 26, s. 73-85.  
 1997b *Epilogue: Some Concluding Thoughts on Linguistic Human Rights*, „International Journal of the Sociology of Language” 127, s. 187-195.
- Buchowski M.  
 1990 *Racjonalność, translacja, interpretacja*, Poznań.  
 1993 *Przeciw skrajnemu relatywizmowi*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 13, s. 113-133.
- Buchowski M., Burszta W.  
 1992 *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa.
- Burszta W.  
 1993 *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań.
- Indianie...*  
 1991 *Indianie Stanów Zjednoczonych. Antologia tekstów źródłowych*, E. Nowicka i I. Rusinowa (wyb. i opr.), Warszawa.
- Kołakowski L.  
 1990 *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa.
- Messer E.  
 1997 *Pluralist Approaches to Human Rights*, „Journal of Anthropological Research” 53, s. 293-317.
- Michalska A., Wronkowska S.  
 1983 *Zasady tworzenia prawa*, Poznań.  
 1996 *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń.
- Ramnath M.  
 1997 *Plants, People, Politics and Management*, „Natural Resources Forum” nr 4, s. 257-271.
- Rawls J.  
 1994 *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa.
- Rival L.  
 1993 *Confronting Petroleum Development in the Ecuadorian Amazon: the Huaorani, Human Rights and Environmental Protection*, „Anthropology in Action” 16, s. 14-16.
- de Rougemont D.  
 1991 *List otwarty do Europejczyków (fragmenty)*, „Literatura na świecie” 10, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, s. 3-42.

- Rubinstein R. A.  
1986 *Reflections on Action Anthropology: Some Developmental Dynamics of an Anthropological Tradition*, „Human Organization” 3, s. 270-279.
- Rubinstein R. A., Tax S.  
1981 *Literacy, Evolution and Development*, w: *The Spirit of the Earth. A Teilhard Centennial Celebration*, J. Perlinski (wyd.), Nowy Jork.
- Posey D. A.  
1996 *Provisions and Mechanisms of the Convention on Biological Diversity for Access to Traditional Technologies and Benefit Sharing for Indigenous and Local Communities Embodying Traditional Lifestyles*, “OCEES Research Paper” 6, Oxford.
- Sarkowicz R., Stelmach J.  
1996 *Teoria prawa*, Kraków.
- Stawecki T., Winczorek D.  
1995 *Wstęp do prawoznawstwa. Skrypty Becka*, Warszawa.
- Yanomami...  
1990 *Yanomami*, Survival International, Londyn.
- Guardians...  
1994 *Guardians of the Sacred Land*, Survival International, Londyn.
- Confederacy...  
1993 *Confederacy of Treaty Six First Nations. In Bad Faith Britain, Canada and the Violation of Indians Rights*, Survival International, Londyn.
- Szykiewicz S.  
1991 *Przetrwanie etniczne*, „Etnografia Polska” 1, s. 217-222.
- „Tawacin”  
1998 „Tawacin” nr 3, jesień 1998.
- Tax S.  
1988 *Pride and Puzzlement: A Retro-introspective Record of 60 Years of Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 17, s. 1-21.
- Turner T.  
1997 *Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics*, „Journal of Anthropological Research” 53, s. 273-291.
- Wearne Ph.  
1996 *Return of the Indian*, Londyn.
- Wright S., Shore C.  
1993 *Anthropology and the Rights of Indigenous People*, „Anthropology in Action” 16, s. 1-2.
- Wilson R. A. (red.)  
1997 *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*, Londyn, Chicago – Illinois.
- Wilson R. A.  
1997 *Representing Human Rights Violations: Social Context and Subjectivities*, w: *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*, R. A. Wilson (red.), London, Chicago – Illinois.
- Wróblewski J.  
1984 *Wstęp do prawoznawstwa*, Łódź.
- Zechenter E. M.  
1997a *Is Modern Human Rights Regime Appropriate in Light of Human Diversity*, „American Society of International Law” 3, s. 16-22.  
1997b *In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*, „Journal of Anthropological Research” 53, s. 319-347.
- Ziemiński Z.  
1995 *O stanowieniu i obowiązywaniu prawa. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa.

Magdalena Krysińska

## CULTURAL RELATIVISM VS. HUMAN RIGHTS

### (Summary)

This text discusses the relation between different attitudes to the concept of human rights and cultural relativism in anthropology. Following the assumption that relativism on the level of cultural studies does not imply that the researcher has to adopt the relativistic approach on the philosophical level, the author analyzes examples of the "universalistic," "relativistic," and "pluralistic" approach to human rights, indicating a seeming contradiction between the assumption of the universalistic approach to the concept of these rights and of the relativistic approach in anthropological studies. Assumption of both approaches at the same time requires neither "adjustment" of the relativistic approach on the scientific level, which is suggested by the "relativistic" approach, nor justification of the universal character of human rights, whose legitimacy cannot be "proved" (this is what the "universalistic approach" is aiming at), and it does not demand such an approval either. The "pluralistic" approach presented in the text (let not engage in a discourse combining the scientific and philosophical dimension), seems – despite its weak points – to enable anthropologists of different methodological views to share the same ideas concerning human rights or engage in a discussion which will not be forjudged by their scientific concepts.