

O uniwersalizmie w filozofii prawa oraz w filozofii polityki

Kilka uwag o myśli Danila Zolo

DOI: 10.35757/CIV.2011.13.03

Jednym z ciekawszych myślicieli współczesnej sceny filozoficznej Włoch jest Danilo Zolo (ur. 1936) – florencki myśliciel, emerytowany profesor filozofii prawa tamtejszego uniwersytetu, założyciel i prezes portalu oraz czasopisma internetowego „Jura Gentium. Rivista di Filosofia del Diritto Internazionale e della Politica Globale” („Jura Gentium. Czasopismo z filozofii prawa międzynarodowego oraz polityki globalnej”)¹. O oryginalności poglądów tego filozofa świadczy głównie to, iż potrafi on łączyć w swojej myśli wątki bardzo różnych nurtów, a przede wszystkim współczesnej filozofii polityki, prawa oraz społeczeństwa, tzn. ma, jak się zdaje, istotną umiejętność wyciągania – jak to nazywał Benedetto Croce – tego, co żywe, a pomijania tego, co martwe z filozofii przeszłych i bieżących. Francesca Borri nazwała go prawdziwym miłośnikiem zawitych i przeciwstawnych kierunków, do którego – w jej przekonaniu – bardzo dobrze pasuje – podana przez Nietzschego w *Ecce homo* następująca charakterystyka: „[...] filozofa rozumiem jako straszliwy materiał wybuchowy, od którego wszejrzeczy niebezpie-

Anna Fligel – doktor filozofii, adiunkt w Katedrze Teorii Polityki Systemów i Prognoz Politycznych Wyższej Szkoły Studiów Międzynarodowych w Łodzi, tłumaczka z języka włoskiego.

¹ <http://www.juragentium.unifi.it/about/index.htm> [dostęp: 17 kwietnia 2011 roku].

czeństwo grozi”². Tworzonej przez Danila Zolo filozofii nie można jednak nazwać prostym eklektyzmem, lecz raczej ciekawą i prze-myślaną refleksją nad współczesnym światem, która wykorzystuje – w części pozytywnej – wątki myśli zarówno komunitariańskiej, jak i liberalnej, w części negatywnej zaś, tzn. krytycznej, wpisuje się w charakterystyczny dla współczesnej filozofii włoskiej nurt biopolityki. Warto jednak podkreślić, że jego związki z *myśleniem biopolitycznym* wydają się znacznie luźniejsze niż w przypadku takich autorów jak Giorgio Agamben, Antonio Negri czy Giorgio Vattimo. Być może to właśnie spowodowało, że Roberto Esposito w swojej najnowszej książce pt. *Pensiero vivente*, traktującej o żywotności i międzynarodowej popularności współczesnej filozofii włoskiej, nie uwzględnił postaci Danila Zolo³, skoncentrował się bowiem właśnie na najbardziej konsekwentnych przedstawicielach włoskiej biopolityki⁴.

Polskiego czytelnika zapewne nie trzeba przekonywać o popularności wymienionych trzech autorów (wszyscy tłumaczeni na język polski). Tymczasem myśl Danila Zolo – jak się zdaje – w żadnym stopniu nie ustępuje wymienionym: wykładał na najważniejszych uniwersytetach niemal całego świata – od Anglii, przez Stany Zjednoczone, po Meksyk, Argentynę i Brazylię, a jego książki były tłumaczone na kilka języków. Niemal zupełnie jednak nieznaną jest na gruncie polskim. Celem niniejszego artykułu będzie zatem

² F. Borri: rec. D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza 2006, w: <http://www.peacelink.it/nobrain/a/18450.html>; cyt. z wyd. pol. F. Nietzsche: *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, przekład L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 47.

³ Por. R. Esposito: *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010. Esposito w swojej książce m.in. stawia tezę w formie pytającej: Dlaczego myśl włoska po okresie całkowitej niemalże nieobecności na scenie międzynarodowej stała się nagle swoistym laboratorium myśli? Przy czym Esposito podkreśla, że owo laboratorium-odrodzenie ma odniesienie do filozofii kontynentalnej, głównie w aspekcie trzech wielkich kategorii: nihilizmu, sekularyzacji oraz biopolityki. Pyta ponadto o to, jaka choroba musi dławić współczesną filozofię, że doprowadza to do tak spektakularnego odrodzenia wymienionych kategorii właśnie u filozofów włoskich. Uznaje, że – mówiąc w tym miejscu ogólnikowo – wyczerpanie się obecności, w jego przekonaniu w całej filozofii XX wieku, odniesienia do sfery języka jest jedną z głównych przyczyn zmiękczenia tak odrębnych nurtów jak filozofii analitycznej, dekonstruktywizmu czy hermeneutyki.

⁴ Esposito we wspomnianej książce stawia mocną tezę o oryginalności biopolityki włoskiej w stosunku do jej głównego źródła, czyli filozofii Michela Foucaulta.

przedstawienie – oczywiście w żadnym razie niewyczerpujące – sylwetki intelektualnej tego filozofa, z punktu widzenia postawionej w tytule kwestii.

Najważniejszą bazą źródłową dla poruszonych problemów w pracach Danila Zolo (*Globalizacja. Mapa problemów*, 2005; *Sprawiedliwość zwycięzców. Od Norymbergi do Bagdadu*, 2006; *Terroryzm humanitarny. Od wojny w Zatoce Perskiej do masakry w Gazie*, 2009; *Zmierzch globalny. Głód, szubienica, wojna*, 2010; *Nowy nieporządek światowy. Dialog o wojnie, prawie i stosunkach międzynarodowych*, 2011)⁵ jest prezentacja oraz analiza wydarzeń współczesnego świata, ale wyraźnym celem ich autora jest próba odpowiedzi na pytania z zakresu filozofii prawa oraz filozofii polityki, w tym głównie z filozofii polityki światowej. Poddaje on m.in. pod dyskusję następujące zagadnienia: pytanie o uniwersalność praw człowieka; kwestię równości jednostek i społeczeństw oraz suwerenności państw w epoce globalizacji; problem wyboru koncepcji sprawiedliwości w kontekście współczesnych czasów; pytanie o definicję pojęcia wojny oraz terroryzmu w aspekcie powstałych struktur globalnych oraz wydarzeń ostatnich dziesięcioleci. Warto również już w tym miejscu zaznaczyć, że wszystkie prace Zolo ujawniają dwie cechy: postawę głęboko antyamerykańską oraz równie głęboki i świadomy pacyfizm.

Filozofie szczegółowe, bo do nich należą wymienione dyscypliny: filozofia polityki i filozofia prawa, zawsze zakładają/partycypują w jakiejś filozofii teoretycznej. Chcąc zatem odpowiedzieć ustami Danila Zolo na wymienione – tylko niektóre oczywiście – dopiero

⁵ Żadna z książek Danila Zolo nie została przełożona na język polski, tytuły podano po polsku, aby ułatwić polskiemu czytelnikowi zrozumienie myśli Zolo. Bardziej szczegółowa bibliografia źródłowa w aspekcie najnowszych jego prac, jest następująca: *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000; *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Bari – Roma 2004; *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Editori Laterza, Roma – Bari 2006 (przekład ang. *Victors' Justice: From Nuremberg to Baghdad*, Verso Books, New York 2009); *Terrorismo umanitario. Dalla guerra del Golfo alla strage di Gaza*, Diabasis, Emilia – Romania 2009; *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*, Firenze University Press, Firenze 2010; *Il nuovo disordine mondiale. Un dialogo sulla guerra, il diritto e le relazioni internazionali*, Diabasis, Emilia-Romania 2011.

co pytania szczegółowe, najpierw musimy wskazać na jego wybory z zakresu ogólniejszego, tzn. metafizyki oraz epistemologii.

*

Florencki filozof swoje stanowisko filozoficzne sytuuje między dwoma „horyzontami” filozoficznymi, które uznaje za „zgoła odmienne”. Pierwszy to neopozytywizm Carnapa, Poppera czy Habermasa, których ma charakteryzować „iluministyczne uwielbienie dla jedności i uniwersalności myśli”⁶, drugi zaś to subiektywizm Feyerbenda, Foucaulta czy Rorty’ego, którzy mają z kolei akcentować fragmentaryczność wiedzy, różnorodność kulturową oraz nieciągłość historyczną. W tym obszarze nasz bohater stara się wprost określić, kim, jego zdaniem, z istoty jest filozof. Stwierdza: „Filozof to ten, który zawsze gotowy jest dyskutować wszystko od nowa [...], filozof wciąż wątpi, nawet jeśli wszyscy inni ukazują pewniki [...], filozof patrzy na świat, nigdy nie akceptując go do końca, stawiając sobie nieustannie pytania, czy jest lub powinno być inaczej od tego, jak mu się jawi, czy istnieje alternatywa”⁷. Nie dziwi zatem fakt, że Zolo będzie takim autorem, który zdecydowanie chętniej będzie stawiał pytania niż udzielał jednoznacznych odpowiedzi. Pod tym względem jest nieodrodnym uczniem swego mistrza – Norberta Bobbio.

Zadziwienie, wątpienie, stawianie pytań to elementy w istocie charakterystyczne dla całej tradycji zachodniej w aspekcie pojmowania roli i funkcji filozofa oraz filozofii. Zolo jest klasyczny – jak się zdaje – również w tym, co uznaje za przedmiot filozofii, wymienia następującą listę zagadnień: „hipoteza istnienia Boga, nieśmiertelności duszy, obiektywności świata oraz naszych moż-

⁶ Por. D. Zolo: *Può esistere un ordinamento giuridico universale? Epistemologia, filosofia, diritto*, w: P. Giunti (red): *Iuris Quiditas. Liber amicorum per Bernardo Santalucia*, Editoriale Scientifica, Napoli 2010. W niniejszym artykule korzystam z wersji znajdującej się na stronie internetowej „Jura Gentium”: <http://www.juragentium.unifi.it/topics/wlgo/it/fildir.htm> [dostęp: 25 kwietnia 2012 roku].

⁷ *Ibidem*.

liwości jego poznania, znaczenia i kresu historii, sensu naszego istnienia, wartości naszych uczuć, naszego strachu i cierpienia, śmierci jednostkowej oraz wymierania gatunków, możliwości racjonalnego uzasadnienia zasad moralnych, znaczenia nauki i techniki, osobowych racji na rzecz posłuszeństwa względem władzy, powodów preferencji danego, a nie innego ustroju politycznego, użyteczności prawa oraz jego formalizmu, źródeł agresywności oraz wojny⁸. Również odróżniając ostro filozofię od teologii i religii z jednej strony, a od nauki z drugiej, wpisuje się dobrze w klasyczne myślenie o filozofii.

Stwierdza, iż „teologia jest tą sferą działalności intelektualnej, która wychodzi od założenia istnienia Boga, mającego charakter niemethodologiczny, lecz w pełni teoretyczny, a zatem które uchyla się wszelkiej ewentualnej dyskusji [...]. Bóg jest przedmiotem wiary, kultu, adoracji, nie zaś dyskusji ani, mówiąc ściślej, racjonalnej wiedzy czy bezpośredniego doświadczenia⁹. Nauka natomiast, jego zdaniem, ma znaczenie takie, jakie nadali jej Galileusz i Newton, zatem nie prowadzi rozważań na temat sensu jednostkowego doświadczenia czy historii tudzież świata, co czyni filozofia, lecz ma cele praktyczne i zajmuje się tylko tym, co „przyczynia się do wzrostu zdolności *homo sapiens* w aspekcie tworzenia prognoz i budowania narzędzi. Z punktu widzenia kultury «rzemieślniczej» tym, co się liczy nie jest mądrość czy szczęśliwość, czy zrozumienie naszej kondycji ludzkiej, ale zdolność budowania «implantów» technologicznych, które z kolei zwiększają naszą moc kontrolowania środowiska naturalnego oraz człowieka¹⁰».

W tych ogólnych wyborach Zolo, jak to nazwaliśmy, jest klasyczny, nie różni się bowiem znacznie od dużej części filozofów. Wyjątkowo ciekawe i oryginalne pod względem preferencji filozoficznych są natomiast jego szczegółowe poglądy. Kiedy je charakteryzuje, mówi o tzw. przesadach filozoficznych, które, w jego

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

przekonaniu, każdy filozof wyznaje i które powinien *explicite* starać się określić, przynajmniej w takim stopniu, jak to jest możliwe¹¹. „Mówiąc o tym – stwierdza Zolo – deklaruje, że moje przesady filozoficzne – lub, jeśli kto woli, moje sądy metafizyczne – prowadzą mnie do sympatyzowania z filozofią, która jest «refleksyjna», konwencjonalistyczna i subiektywistyczna»¹². Zatrzymamy się teraz na tych trzech cechach, jako że charakteryzują one najgłębiej – jak się zdaje – umysłowość Zolo, co zatem stanowi istotne tło dla dalszych rozważań.

Można by krótko scharakteryzować, że przez refleksyjność Zolo rozumie przede wszystkim antyfundacjonalizm, co znaczy tu, że nie istnieje żaden absolutny fundament poznania, a tym samym nie istnieje żadna prawda w sensie *adaequatio ad rem* (korespondencyjnej definicji prawdy). Skrajnym przypadkiem fundacjonalizmu jest dla Zoli Kartezjańska sytuacja „przedsądowa” czy Arystotelesowska *tabula rasa*. Nasze poznanie ma charakter interpretacyjny, hipotetyczny, zawsze podlegający opinii, dlatego że nie da się w żadnym razie zneutralizować tzw. głębokich wstępnych uwarunkowań (*precondizioni*) antropologicznych, semantycznych, historycznych, socjologicznych naszego punktu wyjścia. Zolo nie zapomina także o języku, który uznaje za horyzont naszego poznania i doświadczenia: „nie możemy przekroczyć tego horyzontu, zestawiając język z jakąś obiektywną rzeczywistością w sobie, jakąś naturą pozajęzykową. Możemy tylko «dokonywać refleksji» nad naszym językiem, bez wychodzenia poza sam język»¹³. Te epistemologiczne konkluzje wyprowadza jednak z metafizycznej tezy, głoszącej ogólną i nieprzewidywalną cyrkularność zjawisk, rozumiejąc pojęcie zjawiska szeroko, tzn. również w sensie struktury pojęciowej.

¹¹ „[...] wiem także, że istnieją takie przesady, z których niemożliwe jest zdawać sobie sprawę, są to te, które dzielimy z całym uniwersum kulturowym, do którego przynależymy, a które nawet nasi najbardziej zażarci krytycy nie są w stanie wyodrębnić: są to *tabulae inscriptae* naszych czasów i naszej cywilizacji, które jawią się takimi tylko tym, którzy je badają, by tak rzec, z wnętrza jakiejś odmiennej i dalekiej galaktyki kulturowej, przy użyciu instrumentów kognitywnych nowego «paradygmatu», aby zastosować języka Thomasa Kuhna”. *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

Zjawisko, czyli zarówno to, co nam się jawi, jak i cała struktura pojęciowa, ma charakter cyrkularny. Warto w tym miejscu zauważyć, że nawiązywanie do metafory cyrkularności, czyli inaczej koła, jest charakterystyczne dla filozofów włoskich. Klasykiem tej koncepcji jest Giambattista Vico, a jego wielkim kontynuatorem Benedetto Croce, który Vica wzbogacił lekcją Hegla i Herbarta, tzn. zaaplikował do tejże metafory koła dialektykę rozróżnień. Chodzi tu ostatecznie, jak się zdaje, o to, co wspomniany już Esposito uznaje za cechę charakterystyczną dla całej włoskiej tradycji filozoficznej tzn. odniesienie do wymiaru historii (obok płaszczyzn: życia oraz polityki)¹⁴. A zarazem chodzi tu o odrzucenie linearnego pojmowania rzeczywistości, a także koncepcji linearnego zbliżania się do prawdy. Innymi jeszcze słowy, by użyć terminologii znowu charakterystycznej dla filozofii włoskiej, chodzi o immanencję absolutną: nie istnieje żaden *teleos* rzeczywistości (na płaszczyźnie metafizycznej) ani nie istnieje żadna prawda absolutna (na płaszczyźnie epistemologicznej)¹⁵.

Czym natomiast jest, zdaniem Zolo, konwencjonalizm? Zdaje się, że ta cecha, podobnie jak następna (subiektywizm), jest pewnym uszczegółowieniem poprzedniej, tzn. zasady refleksyjności. Konwencjonalność filozofii znaczy tyle dla florentczyka, co charakter komunikacyjny oraz negocjacyjny filozofii. W jego przekonaniu słuszne pojmowanie tego, czym jest filozofia, zakłada „permanentną dyspozycyjność konwencjonalnej negocjacji początkowych założeń, a zarazem uznanie, że wszelka konwencja teoretyczna, także ta najbardziej analityczna, formalnie oczyszczona i poddana refleksji, zawiera elementy irracjonalne oraz niepodlegające analizie”¹⁶.

¹⁴ Por. R. Esposito: *Pensiero...*, s. 25.

¹⁵ Określenie „immanencja absolutna” weszło na stałe do słownika współczesnej filozofii włoskiej głównie za sprawą Benedetto Crocego, chociaż on sam był przekonany, iż jego twórcą był już Giambattista Vico. Spór o interpretację myśli Vica (teistyczną albo ateistyczną) toczy się jednak do tej pory, czego tutaj oczywiście nie będziemy rozstrzygać. Dodajmy tylko, że o immanentyzmie jako cesze charakterystycznej filozofii włoskiej począwszy od Machiavellego i Vica rozpisuje się szeroko również Esposito we wspomnianej wyżej książce (Por. *idem: Pensiero vivente*, np. s. 207–224).

¹⁶ <http://www.juragentium.unifi.it/topics/wlgo/it/fildir.htm> [dostęp: 25 kwietnia 2012 roku].

Owe elementy Pierre Duhem nazywał całościowo folklorem. W tej sytuacji, aby ocenić wartość poznawczą też filozoficznych, niezbędne jest, zdaniem Zolo, sięgnięcie do badań społeczno-antropologicznych „dotyczących ogólnych kontekstów, które warunkują praktykę wspólnoty kognitywnej oraz wpływają na modelowanie ich wartości, zainteresowań, mitów, rytuałów semantycznych oraz «stylów myślenia»¹⁷.

Cecha subiektywności filozofii denotuje natomiast tzw. antropologiczny punkt widzenia (nazwa użyta przez Zolo), zgodnie z którym na pierwszym miejscu należy postawić „egzystencjalną kondycję podmiotu ludzkiego, a dopiero potem doświadczenie grupy, ewolucyjną historię gatunków oraz środowisko naturalne”¹⁸. Przekonanie to, jak dobrze wiadomo, jest fundamentem, punktem wyjścia całego dwudziestowiecznego egzystencjalizmu. Jak również wiadomo, podmiot-indywiduum jest także punktem wyjścia tradycji liberalnej, począwszy od Locke’a, przez Milla, po Rawlsa. Zolo jednak podkreśla, że nie o taki podmiot mu chodzi. Tradycja liberalna stawia bowiem na „indywiduum racjonalne, autonomiczne, odpowiedzialne, zdolne rozpoznać zarówno swoje własne dobro, jak i dobro innych [...], którego cechy publiczne i prywatne są, by tak rzec, uszeregowane podług uniwersalistycznej składni etyki kantowskiej: uczciwość, lojalność, odrzucenie przemocy, poszanowanie własności, troska o wspólne dobro, poczucie sprawiedliwości”. To wszystko cenne i ważne, nie stanowi jednak, zdaniem Zolo, zgodnie z duchem egzystencjalizmu, kondycji egzystencjalnej podmiotu ludzkiego. Ta bowiem jawi się raczej jako stan głębokiej niestabilności i niepewności, którego ostatecznym źródłem jest perspektywa śmierci indywidualnej, którą z kolei – jak trafnie zauważa Zolo – „dzisiejsza kultura zachodnia próbuje usunąć, jednak bezskutecznie, gdyż jest ona nieodwołalną częścią naszego codziennego horyzontu. Nadto świadomość naszej śmiertelności czyni z tożsamości i przeznaczenia każdego z nas coś nieporów-

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

nywalnego i niewspółmiernego z tożsamością i przeznaczeniem każdej innej osoby”¹⁹.

Warto zaznaczyć, że w myśleniu o podmiocie Zolo odcina się nie tylko od tradycji liberalnej, którą w tym względzie można by nazwać optymistyczną, ale również od skrajnych tez tzw. antropologii negatywnej, reprezentowanej przez takich autorów jak Georges Bataille czy Władysław Kłosowski. „Ci – stwierdza nasz bohater – pojmują podmiot indywidualny jako płataninę odruchów irracjonalnych oraz destrukcyjnych, prezentując człowieka, na modłę de Sade’a, jako «przepaść bez dna», składającą się z kłamstwa, przemocy i okrucieństwa”²⁰. Zolo nie chce całkowicie odrzucić tej ciemnej strony doświadczenia ludzkiego i uważa, że np. obozy zagłady są jej faktycznym wyrazem. Podkreśla jednak, że skupia się zdecydowanie na podmiocie jako na istocie komunikacyjnej: „w tym sensie (Hobbessowskim), że niepewność, potrzeba, cierpienie, jego [tj. człowieka – A.F.] ambiwalencja psychologiczna prowadzą jednostkę do rozpoznania drugiego, do nawiązania z nim pewnych układów, ustalenia warunków współżycia oraz ich respektowania – i dodaje – rozpoznanie to może doprowadzić aż do próby empatii względem drugiego człowieka, uczynienia z niego przyjaciela i «pokochania go»”²¹. Warto zwrócić uwagę na to, jak subtelnie we fragmencie tym połączone są wątki myślowe z Hobbesa (nawiązanie do *homo homini lupus*) i Nietzschego (pragmatyzm w aspekcie stosunków społecznych) z jednej strony, Jaspersa z drugiej (przez empatię rozpoznanie *drugiego* jako podmiotu miłości) oraz Habermasa z trzeciej (komunikacyjny i refleksyjny wymiar podmiotu).

W konkluzjach odnośnie do tego subiektywnego wymiaru filozofii, Zolo wprost mówi „nie” nihilizmowi moralnemu w etyce i opowiada się za etyką sytuacyjną oraz indywidualistyczną w duchu swoistego pragmatyzmu. Stwierdza, iż „doświadczenie moralne nie może być niczym innym jak owocem wolnego wyboru indywi-

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

dualnego, tzn. należy je traktować jak swego rodzaju «powołanie» moralne, indywidualne, a nie uniwersalistyczne czy teleologiczne, czy deontologiczne²². Przy czym stanowczo dodaje „Nie oznacza to oczywiście zanegowania funkcji politycznej i społecznej wierzeń moralnych [...]. Oznacza raczej uznanie, że systemy etyczne wpisują się w obręb zbioru zwyczajów, praktycznych reguł oraz kodeksów symbolicznych, które dane grupy społeczne kładą u podstaw swojego zbiorowego doświadczenia w celu jego wzmocnienia oraz ustabilizowania. Oznacza ponadto tyle, że owe systemy nie mogą żądać posłuszeństwa, lecz ewentualnie pewnej dyspozycyjności, w mniejszym lub większym stopniu wolnej i świadomej, od podmiotów indywidualnych do dostosowania własnych postępowań do pewnych reguł ogólnych²³».

Mając tak zarysowane ogólne kontury filozofii teoretycznej Daniela Zolo, możemy teraz przejść do bardziej szczegółowych zagadnień, których wstępną listę wskazaliśmy na początku. Dodajmy jednak w tym miejscu jeszcze jedną uwagę natury ogólnej. Wszystkie trzy wymienione cechy (subiektywność, refleksyjność, konwencjonalizm), którymi charakteryzuje Zolo swoją filozofię, w istocie wpływają na to, iż jego sposób rozważań szczegółowych polega bardziej na stawianiu, wręcz mnożeniu pytań i problemów, a także bardziej na poddawaniu krytyce – zarówno teorii, jak i zjawisk, wydarzeń współczesnego świata – niż na formułowaniu jednoznacznych odpowiedzi.

*

Jednym z ważniejszych problemów, jakie w ostatnich dziesięcioleciach w perspektywie zaistniałych struktur globalnych filozofowie starają się rozwiązać, jest kwestia uniwersalności prawa stanowionego, a w tym uniwersalności praw człowieka. Chcąc rozwiąć to zagadnienie, Danilo Zolo prowadzi swoje rozważania przez

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

trzy kolejne etapy: najpierw stara się przedstawić definicję pojęcia prawa, tzn. ogólnie odpowiedzieć na pytanie, czym jest fenomen prawa; następnie formułuje definicję sprawozdawczą tego, czym jest prawo we współczesnym świecie; na koniec zaś stara się wyrazić swoje poglądy na płaszczyźnie normatywnej, tzn. odpowiedzieć na pytanie, jak prawo powinno być traktowane w kontekście powstałych struktur globalnych (w tym mieści się również odpowiedź na pytanie o uniwersalności prawa).

Pierwsze zagadnienie, dotyczące tego, czym jest fenomen prawa, prowadzi, zdaniem Zolo, do stwierdzenia, iż najpierw ma on charakter normatywny, gdyż mieści się obok takich zjawisk jak moralność, zwyczaje czy zasady zachowania. Na równi zwłaszcza z fenomenem moralnym, prawo jest złożone z „systemów reguł w większości spisanych, które nakazują pewne zachowania, zabraniają innych, a na inne jeszcze pozwalają”²⁴. Fenomeny normatywne – również wspólnie – ostatecznie mają na celu wywieranie wpływu na zachowania ludzkie. Tym, co istotnie odróżnia prawo od moralności jest natomiast to, że prawo odnosi się do zachowań zewnętrznych: np. intencja zabicia kogoś nie ma w obliczu prawa znaczenia, jeśli realnie nie doszło do takiego czynu (w celu określenia sankcji), w moralności zaś już sama intencja, myśl, czyli stan wewnętrzny, jest kwalifikowana jako pozytywna lub negatywna. Ważne jest również to, że fenomen prawa odnosi się do zachowań „zewnętrznych”, ale tylko tych, które mają wpływ na inne indywidua, tzn. zachowania typu np. samookaleczenie czy samobójstwo nie są regulowane prawem (poza rzadkimi przypadkami).

Zolo stwierdza również, iż system prawny działa zawsze podług jakiegoś filtra, tzn. nie zmierza do tego, by regulować wszystkie doświadczenia indywidualne i społeczne. Jest to element, który w istocie – chociaż autor nie mówi tego wprost, ale wynika to wyraźnie z jego rozważań – relatywizuje prawo do szczegółowego kontekstu historyczno-społeczno-politycznego czy też kulturowego.

²⁴ *Ibidem*.

Ostatnią cechą, na którą wskazuje florencki filozof, określając fenomen prawa, w aspekcie różnicy między nim a moralnością, jest to, że prawo także implikuje zastosowanie sankcji przy użyciu siły fizycznej. Sankcje moralne nie implikują wykorzystania siły, poza takimi wyjątkami jak np. brutalne praktyki w obrębie fundamentalistycznych grup religijnych. Czytamy u Zolo: „Możemy stwierdzić, odwołując się do Maxa Webera, że obywatele rezygnują z wymierzania sprawiedliwości własnymi siłami i zgadzają się na ustanowienie monopolu w aspekcie używania siły na rzecz władz sądowych oraz służb państwowych bezpieczeństwa publicznego”²⁵.

Podsumowując, można sformułować następującą definicję: prawo jest to relatywny historycznie, społecznie i politycznie twór ludzki, o charakterze normatywnym, odnoszący się do ludzkich zachowań *zewnętrznych*, wpływających na inne jednostki, w celu ich zmiany, ponadto implikujący sankcje, również te wykorzystujące siłę, i mający postać spisana.

Jeżeli chodzi o odpowiedź na pytanie, czym jest prawo we współczesnym świecie, Danilo Zolo dzieli swoje rozważania na dwa bardziej szczegółowe pytania: „jakie znaczenie ma prawo dla naszej (indywidualnej?) egzystencji?” oraz „jakie funkcje polityczno-społeczne ono pełni?”.

W aspekcie prawa Zolo określa egzystencjalne indywiduum jako istotę mającą dualistyczne oczekiwanie bezpieczeństwa oraz wolności, które pozostają między sobą w dialektycznej zależności. Takie postrzeżenie ludzkich oczekiwań można by potraktować jako swoistą syntezę poglądów Hobbesa, Locke’a i Hegla. Hobbes w *Lewiatanie* dokonuje legitymizacji prawa przez ukazanie go jako narzędzia zapewniającego pokój i bezpieczeństwo. Zagadnienia wolności, jak wiadomo, już zasadniczo nie podjął, jako że ostatecznie uprawomocnił monarchię wraz z Lewiatanem, czyli „ziemskim Bogiem”, a więc w pewnym sensie zanegował wolność. Locke natomiast, krytykując Hobbesa, na pierwszym planie swojej koncepcji

²⁵ *Ibidem*.

postawił właśnie wolność i tym samym zapewnił sobie w historii miejsce klasyka i twórcy myśli liberalnej. Hegel zaś skoncentrował się na ukazaniu nierozzerwalnego związku między oboma członami (bezpieczeństwem i wolnością), wykorzystując przy tym kategorię dialektyki.

Zolo w kontekście takiego określenia ludzkich oczekiwań formułuje całą listę pytań, z których wyłania się wizja współczesnego świata oraz ludzkiej egzystencji jako zniewolonej przez niezwykle gęstą sieć prawno-normatywną. Znajdujemy się w istocie w samym centrum biopolityki: Zolo pyta o ludzkie życie w sensie egzystencji, a dokładniej o to, jak jest traktowane przez współczesny system prawno-polityczny. Wskażmy chociaż kilka pytań ze wspomnianej listy zagadnień: „czy istnieją powody ogólne, głębokie, «filozoficzne», uzasadniające naszą powinność bycia posłusznymi zasadom prawa grupy, do której przynależymy, i które uprawomocniają symetrycznie prawo władzy politycznej do egzekwowania od nas posłuszeństwa, ostatecznie zawsze pozbawiając nas wolności osobistej, a zatem życia?”²⁶; dalej: „czy nie jest wielce dyskusyjny fakt, że obecnie prawo coraz mocniej miesza się również do sfery życia prywatnego, jak – z jednej strony – życie rodzinne, relacje małżeńskie, zagadnienie aborcji, delikatne kwestie reprodukcji ludzkiej w świecie afrykańskim czy – z drugiej – kwestia ograniczania zażywania narkotyków lub alkoholu, stosowania szczepionek, używania kasku czy pasów bezpieczeństwa?”²⁷; dalej: „czy współczesne prawo, regulując tak szczegółowo stosunki międzyludzkie, nie powoduje w istocie, iż ulegają one silnej formalizacji oraz schematyzacji?”.

Podsumowując kwestię relacji prawa do ludzkiej egzystencji we współczesnym świecie, Zolo ogranicza się do przytoczenia opinii,

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Warto zaznaczyć, że sam Zolo w artykule, do którego tu nawiązujemy, wymieniając kwestie, które określa nazwą „sfera życia prywatnego”, stawia je na równi, tak jakby nie widział istotnej różnicy między kwestiami regulacji w obrębie stosunków małżeńskich a nakazem stosowania pasów bezpieczeństwa w samochodzie czy ograniczania stosowania używek (por. *ibidem*).

z którymi, jak deklaruje, całkowicie się zgadza, autorstwa Niklasy Luhmanna i Jürgena Habermasa. Ten pierwszy miał uznać, że „wewnątrz naszych złożonych i zróżnicowanych społeczeństw prawo dokonuje bardzo poważnych preselekcji w obrębie palety naszych możliwych doświadczeń, redukując złożoność naszego życia, doprowadza je do zubożenia oraz skostnienia”²⁸, drugi zaś, że „już teraz można obserwować prawdziwą «kolonizację» naszych codziennych światów życia (*Lebenswelt*), dokonywaną przez prawo państwowe, która stara się w coraz wyższym stopniu wpływać na regulacje społeczne”²⁹.

Ocena Daniela Zolo w sprawie znaczenia współczesnych systemów prawno-politycznych dla ludzkiej egzystencji wydaje się więc zdecydowanie negatywna. Skądinąd wiadomo, iż takie wartościowanie ma ścisły związek u Zolo z jego skrajnie negatywną oceną działań politycznych prowadzonych na różnych płaszczyznach przez władze Stanów Zjednoczonych, które niemal bezustannie pod przykrywką wzmacniania poczucia bezpieczeństwa, w istotny sposób ingerują w wolność jednostki (jak np. kwestia biopaszportów).

Przejdźmy teraz do drugiej wyżej wspomnianej kwestii, a mianowicie do pytania, jakie funkcje społeczno-polityczne pełni prawo, innymi słowy do relacji: społeczeństwo a prawo. W tym kontekście Zolo wskazuje na dwa, klasyczne już podejścia do prawa: systemowe – Luhmanna i formalistyczne – Kelsena oraz wprost opowiada się za tym pierwszym. Formalizm Kelsenowski, który zresztą jest stałym punktem krytyki florenckiego filozofa, zostaje potraktowany przez niego jako stanowisko idealistyczne. Kelsen „ze swoją racjonalistyczną pretensją do zrobienia z prawa kategorycznego (logicznego!) narzędzia, posiadającego absolutną zdolność zagwarantowania porządku, sprawiedliwości, wolności, szacunku dla praw podstawowych ze strony wszystkich obywateli całego świata”³⁰

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

jest mało realistyczny³¹, podkreśla Zolo, niezdolny uchwycić istoty funkcji prawa. W swojej socjologii prawa wczesny Luhmann natomiast w centrum funkcjonalnej przestrzeni prawa i polityki kładzie „strach”. W przekonaniu Zolo zaś analiza nowożytnej historii Europy pokazuje wyraźnie, że dialektyka między strachem a bezpieczeństwem charakteryzuje najróżniejsze formacje, struktury i wytwory prawno-polityczne. Stwierdza nawet: „Organizacja polityczna, obecna [...] we wszystkich grupach społecznych w stopniu umożliwiającym stabilizację i reprodukcję, stanowi najbardziej skuteczną zbiorową odpowiedź, jaką człowiek był w stanie kiedykolwiek wymyślić na «zredukowanie strachu» [...]. W tym aspekcie prawo nowożytne – zwłaszcza prawo w obrębie nowożytnego europejskiego «państwa prawa» – można zinterpretować jako homeostatyczny (utrzymujący w równowadze) mechanizm «rozładowania» (*Entlastung*) strachu, który łagodzi jego potencjalnie unieruchamiający wpływ”³².

Warto jednak przeanalizować jeszcze inne słowa, które padają z ust Zolo w podsumowaniu zagadnienia funkcji prawa: „Prawo działa w sferze [...], w której pragmatyczny wymiar redukcji ryzyka oraz strachu nieuchronnie panuje nad wymogami racjonalistycznymi i formalistycznymi «czystych teorii» prawa. Prawo zatem jest regulacją konwencjonalną określonej, szczegółowej grupy politycznej, co jest odległe od teorii harmonizmu, jusnaturalizmu czy substancjalizmu prawnego”³³.

Zolo idzie tu zdecydowanie bardziej w stronę Hobbesa czy Nietzschego niż np. liberalnego kultu racjonalności. Podstawową funkcją prawa jest redukcja strachu (wątek Hobbesowski) i ma to w pierwszej instancji charakter pragmatyczny (wątek Nietzscheński). Już w tym miejscu jasne jest, że Zolo nie opowie się za uni-

³¹ Zdaniem Giovanniego Perazzolo u Kelsena mamy wręcz likwidację prawa pozytywne-go i zastąpienie go czystą jurysdykcją (*pura giuridicità*), „pozostałością formy prawnej prawdziwej” jako „rzeczywistości ufundowanej”, innymi słowy jest to rodzaj metafizyki, por. G. Perazzoli: *Benedetto Croce e il diritto positivo. Sulla realta del diritto*, Mulino, Napoli 2011, s. XVI-XVII.

³² <http://www.juragentium.unifi.it/topics/wlgo/it/fildir.htm> [dostęp: 25 kwietnia 2012 roku].

³³ *Ibidem*.

wersalizmem w filozofii prawa: nie istnieje żadne uniwersum prawne, prawo jest czystą konwencją, wyrazem określonych interesów. Zolo kontynuuje tym samym rodzimą tradycję Benedetta Crocego, dla którego prawo jest w istocie wyrazem aktu woli³⁴. Croce, który ostro walczył z wszelkim uniwersalizmem prawnym, zredukował prawo do dziedziny ekonomii i uważał, że taki jest skutek przyjęcia konsekwentnego pozytywizmu prawnego. Odwołajmy się tu do trafnej – jak się zdaje – interpretacji Crocego w wydaniu Giovanniego Perazzolo: „Prawo pozytywne [zdaniami Crocego – A.F.] jest prawem empirycznym; jest prawem ustanowionym przez wolę. A skoro jest prawem empirycznym i stanowionym, jego rzeczywistości nie można sprowadzać do jakiegś esencji prawa czy jakiegoś fundamentu [...]. Prawo jest – w swojej konkretności – faktem woliowym, *praxis* użytecznościowo-ekonomiczną, która rozpuszcza w sobie samej – w odróżnieniu od funkcji Kelsena, który uznaje istnienie czystej jurydyczności (*pura giuridicità*) – wszelkie pozostałości prawdziwościowej formy prawnej”³⁵. Można by od razu zapytać, czy takie podejście – obecne zarówno u Crocego, jak i u Zolo – nie prowadzi wprost do relatywizmu. Wydaje się, że odpowiedź pozytywna na tak postawione pytanie byłaby dużym uproszczeniem. A z kolei, by adekwatnie odpowiedzieć, zapewne konieczne byłoby zaprezentowanie całego systemu, zwłaszcza Croceańskiego. W tym miejscu ograniczymy się jednak do odnotowania tylko tego, jakie cele przyświecają obydwóm filozofom, innymi słowy, jakie funkcje *praktyczne* miało pełnić takie potraktowanie prawa.

Croce nieustannie zmierza do jednego celu: likwidacji wszelkiej transcendencji, innymi słowy – utrzymania immanencji absolutnej. Chodziło mu ostatecznie o *laicyzację myśli*, ukazanie, że rzeczy

³⁴ W Croceańskiej neoheglowskiej filozofii ducha wyodrębnione są w sferze ducha ludzkiego dwie aktywności: teoretyczna i praktyczna, z których każda ulega rozdzieleniu na sferę ducha indywidualnego i ogólnego. Tym sposobem Croce wyróżnia następujące płaszczyzny: intuicję (estetyka), rozum (historia-filozofia), wolę ukierunkowaną na potrzeby jednostkowe (ekonomia-prawo), oraz wolę ukierunkowaną na potrzeby powszechne (etyka-religia wolności) (Por. *idem: Estetica come scenza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, G. Galasso (red.), Adelphi, Milano 1990, s. 3, 61).

³⁵ G. Perazzoli: *Benedetto Croce...*, s. XIV i XVII.

ludzkie zamykają się w świecie ludzkim. Przy czym walczył jednocześnie z relatywizmem, używając do tego – do pewnego stopnia – narzędzi kantowskich, szukając pewnych stałych wyznaczników *a priori* ludzkiego umysłu. To jednak doprowadziło go do pewnych niekonsekwencji i sprzeczności, tzn. nie udało mu się utrzymać ostatecznie immanencji absolutnej: na powrót wprowadzał pewne elementy metafizyczne, czyli stałe i niezmiennie kategorie, co ma miejsce w kontekście nie tylko filozofii prawa, ale niemal wszystkich dyscyplin filozoficznych, które rozwinął. Również dla Zolo istotną sprawą jest likwidacja *realitas* prawnego, tzn. odejście od myślenia w kategoriach metafizycznych w kontekście prawa stanowionego i dojście do – o czym bardziej szczegółowo będzie mowa poniżej – teorii pluralizmu prawnego. Stanowi to u niego punkt wyjścia w dyskusji wokół uniwersalności praw człowieka, ale przede wszystkim wokół kosmopolitycznych dążeń do zastąpienia prawa wyrosłego na gruncie zachodnim prawem uniwersalnym dla całego globu. Jego odpowiedzią na relatywizm – w tym miejscu tylko ogólnie rzecz ujmując – będzie zatem koncepcja pluralizmu prawnego.

Podsumowując rozważania Danila Zolo w aspekcie dwóch relacji: prawo a egzystencja (wpływ prawa na egzystencję) oraz prawo a społeczeństwo (funkcje społeczne prawa), warto zauważyć jedną jeszcze rzecz. Otóż rezultaty tych analiz niezupełnie idą w parze, a z pewnej perspektywy wręcz sobie przeczą. Z jednej strony bowiem Zolo rozpisuje się na temat negatywnego wpływu współczesnego prawa i polityki na ludzką egzystencję; przywołując – przypomnijmy – Habermasa i Luhmanna, stwierdza, że nasze *światy życia* w aspekcie możliwych doświadczeń ulegają silnej redukcji, a stosunki międzyludzkie ostrej formalizacji i schematyzacji. Z drugiej zaś mówi nam, iż prawo w obrębie współczesnego państwa prawa, mając na myśli sens pozytywny, w najwyższym stopniu przyczyniło się do zredukowania strachu, co uznał za istotę prawa w aspekcie jego funkcji społecznych. Trudno nie zauważyć tu pewnej ambiwalencji w ocenie tego, czym jest współczesne

prawo. Można by jednak zinterpretować ją również na korzyść Zolo, uznając, iż filozof ma świadomość złożoności fenomenu, jakim jest prawo, oraz tego, że w związku z ową złożonością prawo ma strony zarówno bardzo negatywne, jak i pozytywne.

Przejdźmy teraz do kwestii trzeciej, którą powyżej – parafrazując intencje Zolo – zamknęliśmy w pytaniu: „jak prawo powinno być traktowane w kontekście powstałych struktur globalnych?”. Na wstępie tych rozważań florencki filozof poddaje ostrej krytyce tzw. obiektywistyczną teorię prawa, której za najważniejszych przedstawicieli uznaje Kelsena, a współcześnie – Habermasa. Kelsen w punkcie wyjścia miał głosić postulat jedności poznania, a następnie uznać, iż owa jedność ma najdoskonalszy wyraz w jedności, spójności i wyłączności uniwersalnego systemu normatywno-prawnego. Konsekwentnie – zdaniem Zolo – Kelsen głosił prymat prawa międzynarodowego oraz konieczność podporządkowania mu wszystkich innych systemów prawnych (lokalnych, państwowych). Z czego jednak miał *bezpośrednio* wynikać ów priorytet prawa międzynarodowego? Zolo stwierdza, że u Kelsena „jego ważność jest postulowana w terminach logiczno-transcendentalnych jako prawny obraz świata, a jednocześnie jako odzwierciedlenie jedności moralnej rodzaju ludzkiego. Prymat takiego porządku światowego miał być skorelowany z ideą jednej «prawnej uniwersalnej wspólnoty ludzkiej», przekraczającej poszczególne wspólnoty państwowe, której ważność była bezpośrednio zakotwiczona w sferze etycznej, czyli w sferze sprawiedliwości. Dla obiektywistycznej Kelsenowskiej teorii prawa pojęcie prawa było tożsame z pojęciem prawa międzynarodowego i właśnie dlatego stanowiło jednocześnie pojęcie etyczne. «Nieśmiertelna istota prawa» spoczywała na obiektywności swojej uniwersalnej, globalnej ważności moralnej, swojej uniwersalnej sprawiedliwości”³⁶.

Nie dziwi raczej fakt, że *filozofia refleksyjna*, którą reprezentuje Zolo, sprzeciwia się nie tylko wszelkiemu absolutyzmowi poznania, ale także, o czym już wspominaliśmy, wszelkiej absolutności ak-

³⁶ <http://www.juragentium.unifi.it/topics/wlgo/it/fildir.htm> [dostęp: 25 kwietnia 2012 roku].

sjologicznej. W tym momencie szczególnie interesuje nas zagadnienie sprawiedliwości. Zdaniem florenckiego filozofa łatwo wykazać, że nie ma mowy o jakiejś uniwersalnej sprawiedliwości. W swoim wywodzie na ten temat stwierdza, jak się zdaje słusznie, iż temu pojęciu już od czasów rzymskich nadawano najróżniejsze znaczenia – np. a) *suum cuique tribuere*; b) *neminem laedere*; c) *honeste vivere*; d) sprawiedliwość jako zgodność z jakimś kodeksem moralnym; e) sprawiedliwość jako zgodność z wolą Bożą itd. – dodając, że wszystkie one są wielce dyskusyjne. Po czym stwierdza, że nawet najpowszechniejsze i najbardziej operatywne politycznie rozumienie pojęcia sprawiedliwości jako równości nie jest jednoznaczne ani uniwersalne, lecz wyłącznie częściowe, gdyż zawsze odnosi się do określonego zbioru podmiotów, wykluczając inne. „Sprawiedliwość prawna jest czysto formalna, ponieważ traktuje równo wyłącznie podmioty, które wcześniej umieściło się w pewnym zbiorze, odróżnionym od innych zbiorów [...]. Zagadnieniem najważniejszym nie jest [jednakże – A.F.] równość formalna, lecz decyzja polityczna o charakterze wartościującym, odróżniająca określony zbiór podmiotów od innych zbiorów”³⁷. Jak widać, Danilo Zolo z każdej strony stara się atakować wszelkie myślenie, odnoszące się do kategorii uniwersalistycznych.

W kontekście Habermasa, florencki filozof odnosi się natomiast do sprawy uniwersalności teorii praw człowieka. Uważa, że dla Habermasa uniwersalność praw człowieka ma rdzeń w intuicjach moralnych, z którymi mają być zbieżne wszystkie wielkie religie uniwersalistyczne naszej planety, ale w których pominięta jest kwestia dziejów historycznych i kulturowych Zachodu i innych części świata. Zolo przypomina, że już Norberto Bobbio podkreślał, iż prawom człowieka brakuje analitycznego rygoru, nie mniej niż filozoficznego fundamentu. Lekcję Bobbio uzupełnił tezą Willa Kymilickiego na temat dialektyki między prawami indywidualnymi a zbiorowymi i doszedł do wniosku, iż prawa człowieka są wytworem w pełni zachodnim, jako że noszą na sobie niezatarte

³⁷ *Ibidem*.

piętno indywidualizmu i liberalizmu. Potwierdzeniem tego dla Zolo jest między innymi fakt, że np. Chińczycy nawet nie posiadają słowa, które tłumaczyłoby naszą ideę praw podmiotowych. Co bynajmniej nie znaczy, że Zolo nie uznaje potrzeby międzynarodowej ochrony praw człowieka³⁸. Do tej sprawy wrócimy poniżej.

Jeżeli zaś chodzi o zagadnienie trzecie (tzn. jak prawo powinno być traktowane w kontekście powstałych struktur globalnych), to wiemy już dokładnie, co krytykuje i odrzuca Danilo Zolo. Skupimy się teraz na kwestii, jakie jest pozytywne przesłanie jego filozofii, czyli na ustaleniach. Po pierwsze, Zolo opowiada się za optymalną – w jego przekonaniu – policentryczną strukturą systemów międzynarodowych, szanującą autonomię kulturową społeczeństw. Ma to być odpowiedź na kruchość koncepcji kosmopolitycznych, traktujących ludzkość jako jednolitą wspólnotę. W kontekście tych ostatnich najważniejsze pytanie, które pozostaje bez odpowiedzi, brzmi – parafrazując tytuł książki Zolo – „Kto definiuje, kim jest ludzkość?” (*Chi dice umanità?*). Chodzi mianowicie o to, że w perspektywie koncepcji kosmopolitycznych, ujednociających ludzkość całej planety, nie można się obyć bez szczegółowej definicji (realnej) pojęcia „ludzkości”. A takiej definicji, w jego przekonaniu, podać nie sposób. Idea policentryzmu, czy wielobiegowości, w stosunkach międzynarodowych nie jest czymś zupełnie nowym. Głosi ona postulat polaryzacji między szeregiem ośrodków rozrzuconych w przestrzeni, który ma wynikać m.in. z faktycznie istniejącego w świecie zróżnicowania kulturowego, politycznego itd. Jest to oczywiście krytyczna odpowiedź na „teorię świata jednobiegowego”, w której najczęściej wskazuje się na hegemonię Stanów Zjednoczonych. Skądinąd wiadomo, że pod tym względem Danilo Zolo jest szczególnie krytyczny.

Po drugie, w aspekcie filozofii prawa, Zolo opowiada się po stronie teoretyków tzw. *new legal pluralism*. Tacy filozofowie jak Boaventura de Sousa Santos czy John Griffiths „stanęli przede wszystkim w obronie wielości tradycji normatywnych oraz porządków

³⁸ Por. F. Borri: *La giustizia...*

prawnych obecnie obowiązujących na poziomie światowym oraz podkreślili ich dominujący «transnarodowy» i «transpaństwowy» charakter³⁹. Co to konkretnie znaczy? Chodzi m.in. o tzw. *interlegality*. Termin ten „ma wskazywać na istnienie «sieci systemów prawnych» równoległych – nakładających się na siebie, komplementarnych lub antagonistycznych – które wymagają stałych transakcji i transgresji i które nie redukują się do jakiegokolwiek jednolitego paradygmatu normatywnego uprzedniego względem różnic zdań i sporów ani do jakiegokolwiek podzielanej wartości moralnej. Normy są w ciągłym rozwoju, a spory są rozstrzygane przez tych, którzy mają moc decydowania o tym, którą normę należy zastosować w konkretnym przypadku w danym kontekście konfliktowym, co może być nazwane *the politics of definition of law*. Pluralizm prawny stanowi konsekwencję pluralizmu socjologicznego: żadne społeczeństwo – tak samo jak rzekome «światowe społeczeństwo obywatelskie» – nie jest jednorodne. Pluralizm prawny jest zatem empirycznie udowodniony przez pluralizm kodeksów normatywnych, które współistnieją w obrębie społeczeństw kulturowo, etnicznie i religijnie różnorodnych⁴⁰.

Czy zatem chodzi o skrajny relatywizm prawny? Nie wydaje się, że pluralizm, o którym mówi Zolo, jest jednoznaczny z relatywizmem. Jest on zapewne antymonizmem prawnym, jako że monizm, co podkreśla ten filozof, jest sprzeczny z faktami, na które wskazuje chociażby antropologia prawa. Mówiąc o pluralistycznej strukturze prawa, Zolo zdaje się mieć na myśli to, iż prawo kształtuje się, po pierwsze, w sposób historyczny, po drugie – w głębokim związku z szeroko pojętą kulturą, językiem i polityką dominującymi na danym terenie. Jak już wiemy, nie uznaje on istnienia czegoś takiego jak ogólnoglobalna ludzkość. Co jednak wprost wskazuje, iż jego pluralizmu nie należy utożsamiać z relatywizmem prawnym? W tym miejscu warto wrócić do głoszonych przez

³⁹ Por. <http://www.juragentium.unifi.it/topics/wlgo/it/fildir.htm> [dostęp: 25 kwietnia 2012 roku].

⁴⁰ *Ibidem*.

Zolo też na temat praw człowieka. Mówiąc, że prawa człowieka są wytworem liberalnych oraz demokratycznych społeczeństw zachodnich, bynajmniej nie chce on powiedzieć, że mają one jakąś lokalną czy tym bardziej relatywną (w sensie: niewielką) wartość. W jednym z wywiadów podkreśla, iż jego zdaniem prawa człowieka mają znaczenie wręcz niezbywalne, są osiągnięciem kultury zachodniej nie do przecenienia. Jednak wyrastają z teje kultury, zatem są związane z bardzo konkretną koncepcją człowieka, w związku z czym bezkrytyczne narzucenie ich kulturom całkowicie odmiennym (tj. np. państwom islamskim, Chinom czy Indiom) jest bardzo ryzykowne. Chce również przez to powiedzieć, że zachodnie prawa człowieka nie mogą stanowić prostej podstawy dla stosunków międzynarodowych. Znaczy to ponadto dla niego tyle, że Zachód powinien przyjąć w tej dziedzinie wyłącznie metodę dialogu. W owym dialogu, zdaniem Zolo, jak najbardziej mamy przedstawiać i wykazywać innym kulturom to, co jest bodaj największym osiągnięciem naszej kultury, czyli prawa człowieka, a zwłaszcza prawo do życia. Zaznacza jednak, że – zgodnie z zasadami logiki ogólnej – dialog uprawniony jest tylko wtedy, gdy spełnione są przynajmniej trzy warunki: po pierwsze – rozmówcę traktujemy na równi, po drugie – mamy coś do zaoferowania oraz po trzecie – jesteśmy otwarci na to, co ma do zaoferowania druga strona⁴¹. W tym sensie Zolo zaprotestował przeciwko pogładowi o uniwersalności praw człowieka, w żadnym razie nie podważając ich ogromnej wartości i uwzględniając swoją ideę pluralizmu prawnego.

*

Z przeprowadzonych wyżej analiz ma wynikać, iż Danilo Zolo mówi zdecydowane „nie” uniwersalizmowi zarówno w filozofii politycznej, jak w filozofii prawa. Taka postawa ma z kolei swój

⁴¹ Por. wywiad z Danilem Zolo na temat książki *Tramoto globale*, w: http://www.youtube.com/watch?v=TjsZwtGKs_E&feature=related [dostęp: 25 kwietnia 2012 roku].

fundament, po pierwsze, w ogólnym stanowisku filozoficznym, tj. epistemologicznym i metafizycznym, charakteryzującym się konwencjonalizmem i subiektywizmem, do którego Zolo deklaruje przynależność; po drugie – w definicji fenomenu prawnego, za którym Zolo się opowiada, gdyż ów fenomen ujawnia cechy historyzmu, konwencjonalizmu i pragmatyzmu. Z drugiej strony florencki filozof wydaje się równie zdecydowanie mówić „nie” relatywizmowi, a zwłaszcza nihilizmowi w aspekcie omawianych dziedzin. Tym samym zatem zaryzykował on wejście na bardzo grząski grunt sporu uniwersalizmu z relatywizmem, którego historia jest tyleż długa, co zawiła i skomplikowana. Rozwiązanie sporu, przynajmniej względne – jako że znajdujemy się na gruncie filozofii refleksyjnej, która odrzuca możliwość ostatecznych odpowiedzi i rozwiązań – Zolo upatruje w koncepcji policentrycznej struktury stosunków międzynarodowych oraz pluralistycznej wizji systemów normatywno-prawnych. Wydaje się, że być może należałoby teraz odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu jest to rozwiązanie satysfakcjonujące. Sądzę jednak, że udzielenie w tym momencie jednoznacznej odpowiedzi nie jest możliwe, gdyż brakuje jeszcze wielu istotnych informacji. Analizy przeprowadzone w niniejszym artykule nie pretendowały bynajmniej, co było zapowiedziane we wstępie, do zupełności.

Pozwalając sobie jednak na ogólną ocenę, można powiedzieć, że rozwiązanie zaproponowane przez Danila Zolo, mimo że nie do końca oryginalne, wydaje się ciekawe i częściowo przekonujące. Wypełnione jest duchem pluralizmu, czyli niechęci do wszelkiej unifikacji i schematyzacji, a także duchem tolerancji i dialogu, mających ostateczny punkt odniesienia w głębokim pacyfizmie. W przypadku zagadnienia praw człowieka poglądy Danila Zolo nie będą popularne, jako że mamy wciąż czasy, w których Zachód chełpi się tym osiągnięciem. Trudno jednak odmówić naszemu bohaterowi, przynajmniej częściowej, zasadności jego – przytoczonych wyżej – argumentów. Nadto Zolo w *Terrorismo humanitario*, jak również w *La giustizia dei vincitori* ostro wytyka, zresztą nie bez podstaw,

Zachodowi, głównie Stanom Zjednoczonym, nagminne łamanie owych praw człowieka, co przewrotnie czynione jest w imię m.in. walki z terroryzmem czy też wprowadzania demokracji. Wskazuje również na notoryczne łamanie praw człowieka w stosunku do imigrantów, zarówno na gruncie europejskim, jak i amerykańskim. Dostarcza zatem nie tylko argumentacji teoretycznej do dyskusji wokół praw człowieka, ale także materiału empirycznego do walki przeciw swego rodzaju zapędom totalitarnym, jakie przejawia Zachód, często pod przykrywką uniwersalizmu.

Odnosząc się zaś do całości rozważań Danila Zolo, to tym, co szczególnie razi, a być może nawet zniechęca, jest to, iż często wyraźnie brakuje im bardziej rozwiniętego wymiaru pozytywnego. Można by powiedzieć, że jest to pewna istotna pozostałość po postmodernistycznym dekonstruktywizmie, której kontynuacją jest włoska biopolityka. Co ciekawe, zdaniem Roberta Esposito jest to wręcz powód do dumy. W jego wykładzie pt. *Cultura, nazione e Stato*⁴² dowiadujemy się, że wymiar krytyczny to podstawowy i najbardziej istotny składnik prawdziwej filozofii – skądinąd teza nienowa – i że jest to istotne znamię współczesnej filozofii włoskiej. Jak było powiedziane we wstępie do niniejszego artykułu, Danilo Zolo w tym trendzie zanurzony jest tylko do pewnego stopnia, co sprawia, że jest on znacznie mniej *dekonstruktywny* niż np. Agamben czy Negri. Pozostaje jednak pod jego wpływami, co powoduje, że podczas lektury jego tekstów wciąż mocno wyczuwa się brak wymiaru pozytywnego jego poglądów.

⁴² Por. <http://www.youtube.com/watch?v=nvv551dog3U> [dostęp: 25 kwietnia 2012 roku].