

ADAM SULIKOWSKI

PRAWA A IDEOLOGIA.
PRAWA JEDNOSTKI Z PERSPEKTYWY KRYTYCZNEJ MYŚLI
PRAWNICZEJ I SPOŁECZNEJ
(WYBRANE ZAGADNIENIA)

RIGHTS AND IDEOLOGY. INDIVIDUAL RIGHTS FROM THE PERSPECTIVE
OF CRITICAL LEGAL AND SOCIAL THEORY
(SOME REMARKS)

A b s t r a c t. The topic of fundamental rights is crucial from the perspective of contemporary social and legal thought. The triumph of fundamental rights can even be referred to as one of the indicators of philosophical modernity. The mainstream approach to fundamental rights is unequivocally optimistic and affirmative. According to this vision, humanity, following Kant's injunction *sapere aude*, discovered/created and is creatively developing a historically optimal set of normative indicators of functioning for individuals and groups. Author prefers different visions of fundamental rights. His aim is to interpret in a generalising manner the approach to individual rights in critical legal and social thought. He understands the latter as a set of emancipatory discourses, the juridical local variation of which is the Critical Legal Studies movement, not only in its American version, but also in its European version (encompassing various gender and queer theories, post-colonial theories, critical sociology, communication theories, post-humanist theories). The direct intertextual genealogy of various rules adopted by those discourses leads back to the so-called "French theory", i.e. the thought of French post-structuralists, in particular Michel Foucault and to the programmes of critical theory elaborated by the Frankfurt School.

Key words: human rights; Critical Legal Studies; Frankfurt School; critical social theory; leftist political philosophy; post-marxism.

Prof. dr hab. ADAM SULIKOWSKI – Katedra Teorii i Filozofii Prawa, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego; adres do korespondencji: ul. Uniwersytecka 22/26, 50-145 Wrocław; e-mail: sulikowski@prawo.uni.wroc.pl

WPROWADZENIE

Problematyka praw jednostki jest ewidentnie fundamentalnym zestawem zagadnień dla nowoczesnej myśli społecznej i prawniczej. Tryumf tej problematyki można chyba nawet uznać za jeden z wyznaczników filozoficznej moderny. Mainstreamowe podejście do praw jednostki jest jednoznacznie optymistyczne i afirmatywne. Oto ludzkość, realizując Kantowski postulat *sapere aude*, odkryła/stworzyła i twórczo rozwija najlepszy w dziejach zestaw normatywnych wyznaczników funkcjonowania jednostek i grup. Oczywiście nie brak sporów o charakter tych wyznaczników, czy są one naturalne i uniwersalne, jak zazwyczaj twierdzili (dość ryzykownie) zachodni racjoniści, przetwarzając mniej lub bardziej świadomie dogmaty teologii chrześcijańskiej, czy też lokalne i konwencjonalne, choć niewątpliwie słuszne, jak zakładali nieco ostrożniejsi filozofowie podejrzliwi wobec tradycyjnej moralno-prawnej metafizyki. Równie ewidentne i zdecydowanie bardziej liczne są spory o treść normatywów, ale systemowe ataki na „ideę” zdarzają się relatywnie rzadko. W znacznym i zniekształcającym uproszczeniu można powiedzieć, że ataki takie są podejmowane z dwóch perspektyw krytycznych. Pierwsza, to perspektywa konserwatywnej ortodoksji chrześcijańskiej, która zauważa, że sama idea praw jednostki jest groźna dla pastoralnej wizji władzy (człowiek jako byt ze wszech miar ułomny – owca, którą trzeba kierować, kapłani jako jednostki uprzywilejowane poznawczo i predestynowane do kierowania – pasterze), która stanowiła przez wieki bezalternatywny element chrześcijańskich doktryn społecznych¹. Innymi słowy – filozoficzny *ancien regime*, wprawdzie pozbawiony tronu, ale wciąż samopostrzegający się jako jedynie słuszny i obiektywnie prawdziwy, oskarża ideę praw jednostki o destrukcję jego wpływów, zarzucając samej idei to, co zwykł zawsze zarzucać wszelkiej myśli przeciwnej – bezbożność i fałszywość założeń. Druga perspektywa, jeśli sytuować ją względem pierwszej, wiąże się z radykalną filozofią emancypacyjną i najogólniej rzecz ujmując, zarzuca idei uwikłanie w tradycyjnie metafizyczne sposoby myślenia i oskarża ją o hamowanie procesów realnego wyzwolenia. Innymi słowy – zarzuca ideologii praw, że mniej lub bardziej świadomie sama zajęła władcze pozycje i obiecawszy wyzwolenie od mitu i zabobonu, sama stała się mitem produkującym wykluczenie i przemoc. Wła-

¹ Krytycznie na temat tego stanowiska: K. GRZYBOWSKI, B. SOBOLEWSKA, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789-1968)*, Warszawa: PWN 1971, s. 231 n. Przychylniej na temat tego stanowiska: A. WIELOMSKI, P. BAŁA, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa: FIJORR Publishing 2008, *passim*.

śnie tej drugiej perspektywie, a w zasadzie pewnym akceptującym ją nurtem intelektualnym chciałbym poświęcić niniejsze opracowanie.

Moim celem będzie generalizująca interpretacja wątków poświęconych prawom jednostki w krytycznej myśli prawniczej i społecznej. Tę ostatnią rozumiał będę jako zespół emancypacyjnych dyskursów, którego prawniczą lokalną odmianę stanowi ruch krytycznych studiów nad prawem, nie tylko w wydaniu amerykańskim, lecz także europejskim (rozmaite teorie gender i queer, teorie postkolonialne, socjologia krytyczna, teorie komunikacyjne, teorie posthumanistyczne). Bezpośrednia intertekstualna genealogia wielu reguł przyjmowanych przez te dyskursy sięga do tzw. *French theory*², czyli myśli francuskich poststrukturalistów, a zwłaszcza M. Foucaulta, oraz do programów teorii krytycznej Szkoły Frankfurckiej³. Dalsze korzenie sięgają do tzw. filozofii podejrzeń, za której *founding fathers* uchodzą K. Marks, F. Nietzsche i Z. Freud⁴. Oczywiście nie będę rekonstruował założeń krytycznej myśli ani systematyzował wyczerpująco jej dokonań. Na to trzeba by tomów. Tym bardziej że heterogeniczność krytyki, a niekiedy jawne sprzeczności między formułowanymi z różnych stron i stanowisk postulatami są jej stałymi cechami. Chodzi mi tylko o zwrócenie uwagi na pewne bardziej abstrakcyjne wątki (zwykle stanowiące punkt wyjścia krytyki, nie zaś punkty dojścia, które są bardzo różne), które można uznać za typowe dla myślenia

² Szerzej na temat tego pojęcia pisałem w tekście *French Theory a konstytucjonalizm*, w: M. ZIRK-SADOWSKI, B. WOJCIECHOWSKI, T. BEKRYCHT (red.), *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych*, „Jurysprudencja” 2(2014), passim.

³ Szerzej na ten temat: A. SZAHAJ, *Teoria krytyczna Szkoły Frankfurckiej*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008, passim.

⁴ Jak pisał J. Breczko: „W dziewiętnastym wieku powstał nowy typ myślenia filozoficznego, który został określony jako «filozofia podejrzeń». Można wyróżnić trzy główne odmiany tej filozofii; w kolejności chronologicznej to marksizm, nietzscheanizm i freudyzm. Co łączy te nurty i zarazem wiąże się z ową intrygującą nazwą? Otóż łącznikiem jest tutaj przekonanie, że człowiek nie działa, ale jest działany; coś z ukrycia kieruje jego myślami, coś z ukrycia kształtuje jego poglądy i wpływa na jego czyny, coś nim mówi. Różne filozofie podejrzeń różnie definiują owo «coś», to znaczy wskazują na różne ukryte przyczyny kierujące myślami i działaniami człowieka. Marks wskazuje na oddziaływanie momentu historycznego (spadek po historyzmie Hegla), a szczególnie na sposób produkcji oraz na miejsce jakie człowiek zajmuje w stosunkach ekonomicznych – własnościowych. Nietzsche na wolę mocy, która pod postacią instynktów kieruje naszym świadomym myśleniem (tutaj z kolei można doszukiwać się inspiracji «wolą życia» Schopenhauera). Wreszcie Freud wskazuje na podświadomą sferę popędową oraz na różne – nieraz traumatyczne i wyparte ze świadomości – przeżycia z dzieciństwa. A zatem: historia i ekonomika mówi nami, wola mocy mówi nami, Eros spleciony z Tanatosem mówi nami” (J. BRECZKO, *Trujące owoce trzeciej filozofii podejrzeń. (O szkodliwym wpływie psychoanalizy na kulturę współczesną)*, [tekst dostępny w serwisie sceptycy.org]).

krytycznego, a które wiążą się mocno z problematyką praw jednostki. Skupię się zresztą tylko na trzech takich motywach, które można określić jako: motyw fałszywej świadomości, motyw ideologiczności wszelkich praw i motyw minorytaryzmu. Zanim przejdę do zasadniczych rozważań, winien jestem jeszcze jedno wyjaśnienie – dlaczego konsekwentnie nie używam dość rozpowszechnionego terminu „prawa człowieka”, terminu tytułowego dla imprezy naukowej, w związku z którą powstał przecież niniejszy tekst. Odpowiedź jest prosta: na ogół myśl krytyczna neguje pogląd, jakoby na poziomie realnym jakieś prawa przysługiwały każdemu człowiekowi z racji jego człowieczeństwa. Prawa przysługują konkretnym jednostkom i grupom w różnych konfiguracjach, jednakże, mówiąc językiem G. Agambena, nagie życie, czyli człowiek jako taki w nowoczesnej rzeczywistości żadnych praw nie ma. Ponadto formułując postulaty, czyli tworząc teorie normatywne, myśl krytyczna nierzadko dostrzega konieczność dehumanizacji, czy raczej posthumanizacji, podejścia do jednostkowych uprawnień – rezygnacji z ich „gatunkowych” ograniczeń⁵.

1. FAŁSZYWA ŚWIADOMOŚĆ PRAW

Wątek fałszywej świadomości w sferze jednostkowych i grupowych uprawnień jest niewątpliwie typowy dla teoretyzowania krytycznego. Wyłożony przez Marksa, a rozwinięty w pracach pierwszego pokolenia frankfurtczyków, niewątpliwie zakorzenił się w regułach i praktyce krytycznych dyskursów. Fundament jest tu prosty: dominujące afirmatywne przeświadczenie na temat praw, czyli empirycznie potwierdzalna społeczna wiara w to, że prawa te – po pierwsze – są, po drugie – są takie, jak o sobie mówią, po trzecie – stanowią istotny składnik *status quo*, które prawa te respektuje, jest przeświadczeniem popularnym, lecz fałszywym. Przeświadczenie to jest produktem efektywnego przemysłu kulturowego, pewnej po części sterowanej przez establishment⁶, a częściowo samosterowalnej (kształtującej samodzielnie swą

⁵ Pisałem o tym szeroko w pracy *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2013.

⁶ Th. Adorno, jeden z Frankfurtczyków pierwszego pokolenia, wiązał jednoznacznie pojęcie establishmentu z logiką kapitalizmu, która jest źródłem społecznych wyobrażeń o „życiu zawodowym, czasie wolnym, życiu rodzinnym, zachowaniach seksualnych. Jeżeli jednostka nie chce się tym normom podporządkować, naraża się na bycie outsiderem” (por. Th. ADORNO, *Minima moralia*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1999, s. 18). Pogląd ten stał się bardzo popularny w prawniczych i społecznych dyskursach krytycznych.

logikę) struktury, która skutecznie legitymizuje *status quo*, posługując się szeroko pojętą edukacją, popkulturą, praktyką prawniczą i lansując wzorce autotresury, czyli parafrazując słowa słynnej pieśni kościelnej, wzorce ukorzenia wiarą myśli i rozumu jednostek wątpiących. Za sprawą fałszywej świadomości dochodzi do reifikacji praw, do zyskania przez nie pozornej obiektywności i odporności na zmiany. Duszeni przez fałszywą świadomość zwykli ludzie pełni wiary w wolność gwarantowaną przez „prawa człowieka”, stają się marionetkami, a systemu sznurków do kierowania nimi dostarcza nie tylko przymus ekonomiczny, ale jeszcze mniej widoczna, a przez to jeszcze bardziej niebezpieczna opresja kulturowa. Funduje ona kryteria etyczne i estetyczne zorientowane na utrzymanie status quo korzystnego dla establishmentu. Tradycyjnie dostrzegane w marksizmie panowanie nad ciałem, a zwłaszcza nad jego mocą przetwarzania materii zostaje w ten sposób uzupełnione o panowanie nad sferą umysłową. Perfidia legitymizującej opowieści o prawach, rozpowszechnianej przez kulturowy i edukacyjny przemysł jest tym większa, że na gruncie retorycznym czyni „szarego człowieka” suwerenem (dokładniej: częścią suwerena), nosicielem pierwotnych praw, w ten sposób immunizuje system na zmiany, któż bowiem podejmie wysiłek rewolucyjny przeciw samemu sobie⁷.

W krytycznych ujęciach tradycyjnie marksistowska koncepcja rewolucji społecznej skłaniająca do radykalnego zerwania ze starym porządkiem, w połączeniu z kontrkulturowym wymiarem freudyizmu oraz nietzscheańską w treści wizją osobowości autorytarnej (dominacja bierności i pokory w imię ochrony prawnej homeostazy) prowadzi do głębokiego zakwestionowania tego, co jawiło się niekwestionowanym fundamentem dla moralno-prawnego kompleksu praw jednostki. Wielu krytycznych i społecznych myślicieli, idąc śladami M. Foucaulta, ujawnia złowrogi potencjał będącego powszechnym imaginariem nowoczesnych społeczeństw przekonania o konieczności bycia jednocześnie rządzącym i rządzonym – pierwotnym nosicielem praw i ich adresatem⁸.

Dzięki temu imaginariem struktury dominacji są tak dalece sprzężone z tożsamością członków społeczeństwa, że mówienie o istnieniu pierwotnego względem władzy podmiotu praw jest szkodliwym nieporozumieniem. Paradoxs polega na tym, że jednostki stają się ujarzmione właśnie za sprawą tego,

⁷ Koncept suwerenności jako maski został rozwinięty przez M. FOUCAULTA, *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w College de France 1976*, Warszawa: KR 1998, s. 52.

⁸ B. HINDESS, *Dyscyplina i opieka. Foucault o władzy, dominacji i rządzie*, w: TEGOŻ, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, Warszawa: PWN 1999, s. 113 n.

że są uzbrojone w tysiące pięknie brzmiących paragrafów chroniących ich rzekomą wolność. Jest to przy tym ujarzmienie tym niebezpieczniejsze, że doskonale ukryte i zapomniane – wyparte ze świadomości. W czasach, gdy prawa podmiotowe są stałym składnikiem mainstreamowych narracji o społeczeństwie, na poziomie realnym jednostki ludzkie są, jak nigdy przedtem, przewidywalne, przywiązane do znormalizowanych sposobów życia, ulegają bezprecedensowemu w dziejach kulturowemu zglajszachtowaniu, są w większości politycznie bierne i obojętne na procesy panoptycznej kontroli, co więcej – chętnie uczą się i zarządzają sobą, poskramiając ewentualne systemowe wątpliwości w imię kariery, obywatelskości czy nawet biopolityki (tresowanie ciał dla zdrowia i zachowania sił produkcyjnych). Ludowładcza opowieść o prawach jest zatem skutecznym źródłem bezprecedensowej normalizacji.

Jak zauważa J. Bednarek, „mamy więc sytuację, w której mówi się nam, że to my sprawujemy władzę, a przynajmniej mamy do tego teoretycznie prawo, a jednocześnie poddaje się nas subtelnej presji normalizacji i wdrażania do pewnych zachowań, co dostrzegamy tylko, gdy praktyki te jawią się nam jako ograniczenie, a nie, na przykład, szansa osobistego doskonalenia. «Się» oznacza przy tym, że nie leży to w interesie i nie jest wynikiem celowych działań żadnego autonomicznego, wolnego podmiotu działania, żadnej jednostki lub grupy”⁹. W ten sposób w epoce tryumfu opowieści o prawach człowieka społeczeństwa współczesne stają się niemal obozami koncentracyjnymi (metafora G. Agambena), oczywiście nie w znaczeniu obozów zagłady i fizycznej eksterminacji, lecz w znaczeniu systemów totalnej organizacji. Nowoczesny, demokratyczny obóz jest o tyle dziwaczny, że więźniowie pełnią rolę własnych strażników przez internalizację i akceptację bądź przynajmniej bierność wobec obozowej racjonalności. W obozie jest wiele jednostek przydatnych, one cieszą się przywilejami i osiągają sukcesy. Jest też wielu ludzi biernych i ogłupiałych. Ci jednak, chociaż formalnie równi innym, na gruncie realnym praw mają mniej bądź nie mają ich wcale. Logikę tej racjonalności G. Agamben wyraża w zdaniu, iż „człowiekowi przyznaje się prawa (lub uważa się go za ich źródło) wyłącznie o tyle, o ile człowiek to znikające natychmiast podłoże dla obywatela”¹⁰. Można tę tezę interpretować wykraczając nieco poza czysto agambenowskie rozważania o roli suwerenności

⁹ J. BEDNAREK, *Polityczne implikacje estetyki egzystencji*, „Preteksty” 2006, nr 7, s. 8.

¹⁰ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Obóz jako biopolityczny paradygmat nowoczesności*, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11-12, s. 118.

i narodu w przekształceniach nagiego życia w człowieka¹¹ i twierdzić, że pod płaszczykiem egalitarnego społeczeństwa praw funkcjonuje system zachęt i sankcji. Jeżeli jednostki podejmą wyzwanie „upodmiotowienia”, uczynienia z siebie potrzebnego i wartościowego obywatela, będą oczywiście obdarzane prawami. W procesie autotresury osiągną progresywny obywatelski status. Jeśli jednak takiego wysiłku nie podejmą, mogą stać się tylko nagim życiem, pozbawionym praw w sferze realnej. Do takiej konstatacji można dojść nie tylko porównując realne prawa w korelacji ze stratyfikacją społeczną, lecz także obserwując sytuację tradycyjnie rozumianych nie-obywateli – uchodźców czy emigrantów, dla których obóz niekoniecznie ma wymiar tylko metaforyczny. Oczywiście o realnym wymiarze praw wbrew *quasi*-metafizycznym równościowym opowieściom decyduje kapitalizm i szeroko rozumiana władza, pozostające zresztą w specyficznym sprzężeniu. Najogólniej rzecz ujmując, dyskursy krytyczne widzą swoje zadanie w odczarowywaniu praw, w pracach nad świadomością.

Jak zauważa klasyk ruchu Critical Legal Studies, D. Kennedy, cele i zakres takich prac może być różny. Kennedy wyróżnia przede wszystkim projekty radykalnie lewicowe, które w przekształceniach świadomości widzą szansę znoszenia pewnych partykularnych nierówności (między kobietami a mężczyznami, mniejszościami i większościami, biednymi i bogatymi itp.), oraz projekty postmodernistyczne, które upatrują celów krytyki w uwolnieniu od ograniczeń związanych z pewnym postrzeganiem racjonalności praw i dyskursów o nich¹². Punktem wspólnym dla różnych postulatów jest tu jednak emancypacja, czyli demitologizacja praw – mit bowiem, zgodnie z założeniami Frankfurtczyków, nawet mit nowoczesny rodzi przemoc i wykluczenie. Nie oznacza to oczywiście obalenia systemu praw, lecz raczej jego desakralizację i wyciągnięcie z niej konsekwencji. Jak zauważa Ch. Mouffe, największym paradoksem naszych czasów zwycięskiego pochodzenia wolności jest bowiem to, że liberalny dyskurs praw człowieka stanowi dzisiaj najbardziej efektywne ograniczenie dla polityczności i realizacji radykalnych, wolnościowych dążeń – przez ujarzmianie różnic i prawie metafizyczne podkreślanie

¹¹ Agamben skupia się głównie na narodowym aspekcie praw, analizując związki pojęcia narodu z rodzeniem się równym i wolnym (Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela), a nagie życie analizuje w związku z pojęciem suwerenności, która z nagiego życia tworzy człowieka. Por. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2008, *passim*, zwł. s. 27-90.

¹² D. KENNEDY, *The Critique of Rights in Critical Legal Studies*, w: J. HALLEY, W. BROWN (red.), *Left Legalism Left Critique*, Durham: Duke University Press 2002, s. 218.

(realnej bądź osiągalnej przez praktyki konsensualne) uniwersalności pewnych ludzkich dążeń¹³.

2. IDEOLOGICZNOŚĆ/POLITYCZNOŚĆ PRAW

Nowoczesna mainstreamowa praktyka mówienia o prawach człowieka traktuje je jako fenomeny o czystym i nieideologicznym charakterze. Jak już wspomniałem, wiąże się to przede wszystkim z genealogią systemu – sposób mówienia o prawach został ukształtowany w warunkach dominacji metafizyki religijnej z jej uniwersalistycznym i obiektywistycznym (platońskim) podejściem do idei. Mimo iż nowoczesne dyskursy o prawach jednostkowych ukształtowały się w opozycji do tradycyjnego chrześcijaństwa i sakralnych legitymizacji panowania¹⁴, to sposób problematyzacji i uzasadniania swoich twierdzeń przejęły od oponentów – prawa zwykło się pojmować w kategoriach obiektywnych elementów sfery powinności na podobieństwo przykazań chrześcijańskiej moralności¹⁵. Nawet kontynentalni pozytywiści (z wyjątkiem może tradycyjnych pozytywistów niemieckich¹⁶), którzy ideologiczność

¹³ Ch. MOUFFE, *Paradoks demokracji*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2005, s. 22 i 39-40.

¹⁴ M. BORUCKA-ARCTOWA, *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa: PWN 1957, s. 35.

¹⁵ Za dość reprezentatywny dla nowoczesnych mainstreamowych problematyzacji praw człowieka można uznać pogląd wyrażony przez M. Chmaja: „Najogólniej można stwierdzić, iż prawami człowieka są prawa immanentnie (nierozzerwalnie) związane z istotą ludzką. Są one niezbywalne (...) przynależą człowiekowi niezależnie od aktów prawa stanowionego. Z kolei «wolności człowieka» oznaczają pewną sferę działań nie zakazanych przez ustawodawcę, w której człowiek może postępować według swej woli, bez ingerencji jakiegokolwiek władzy”. M. CHMAJ, *Pojęcie i geneza wolności i praw człowieka*, w: M. CHMAJ, L. LESZCZYŃSKI, W. SKRZYDŁO, J.Z. SOBCZAK, A. WRÓBEL (red.), *Konstytucyjne wolności i prawa w Polsce*, t. I: *Zasady ogólne*, Kraków: Zakamycze 2002, s. 12.

¹⁶ Jak pisze R. Radwański, zazwyczaj w kręgu kultury niemieckiej odrzucano koncepcję zewnętrznosci praw jednostki wobec procesów stanowienia, przez konstytucje i wszelkiego rodzaju pozytywizację uprawnień „dążono do zastąpienia stanu niepewności prawnej w absolutystycznym państwie zasadą legalizmu, panowania (...) ustawy. Rozwój takiego pozornego konstytucjonalizmu (scheinkonstituzionalismus) opartego na zasadzie monarchizmu doprowadził po kongresie wiedeńskim do częściowej instytucjonalizacji – najpierw w konstytucjach krajów południowoniemieckich – postulatów związanych z pojęciem państwa prawnego. (...) Suwerenem pozostawał w dalszym ciągu monarcha nadający konstytucje” (R. RADWAŃSKI, *Socjalne państwo prawne w doktrynie RFN*, Opole: Wydawnictwo Instytutu Śląskiego 1985, s. 43. Por. także O. JOUANJAN, *La théorie allemande des droits fondamentaux*, AJDA 1998, numer specjalny *Les droits fondamentaux. Une nouvelle catégorie juridique*, s. 44-46).

(tutaj ideologiczność traktuję nieco odmiennie od jej marksowskiego rozumienia – nie jako korelat fałszywej świadomości, lecz jako mniej lub bardziej jawne zaangażowanie w subiektywne postulaty i interesy), czy raczej polityczność każdego prawa uznawali z założenia (wszak prawo to efekt działania władzy prawodawczej, która jawnie uprawia politykę), pozytywizację praw jednostkowych pojmowali zwykle raczej w kategoriach innych niż normalne woluntarystyczne prawotwórstwo. W Europie wraz z demontażem urzędów absolutyzmu, mimo dominacji pozytywistycznych uzasadnień w oficjalnej literaturze prawniczej, powszechny w kulturze anglosaskiej pogląd o jakimś „zewnętrzny” istnieniu praw, poza polityką i politycznym prawodawstwem stale zyskiwał na popularności¹⁷. Ogólnie rzecz ujmując, przed tryumfem hermeneutyki podejrzeń, jedynie świeccy i duchowni pogrobowcy starego systemu zarzucali prawom ideologiczne zaangażowanie, definiując je na zasadzie przeciwieństwa do „zdradzonej i porzuconej” odwiecznej i nieideologicznej prawdy. Dyskursy krytyczne czerpiąc z hermeneutyki podejrzeń, nie wyprowadzają tezy o ideologiczności praw z relacji przeciwieństwa do jakichś nieideologicznych kompleksów intelektualnych. Wręcz przeciwnie – wysnuwają ją z konstatacji o ideologiczności wszelkiego myślenia, włącznie ze scjentyistycznymi i racjonalistycznymi kryteriami dotychczasowej krytyki przednowoczesnych podejść intelektualnych.

W krytycznej optyce, jak pisał w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku włoski filozof F. Rossi-Landi, „nie ma żadnej nieideologicznej strefy rzeczywistości, której przysługiwałoby miano strefy realistycznej; nie jest nią strefa wyznaczona i chroniona przez stosunek epistemologiczny ustanowiony za pośrednictwem nauki opartej na sądach postrzegawczych – co więcej to jest właśnie jedna z najbardziej typowych ideologii filozoficznych, które wciąż jeszcze krążą po kulturze współczesnej. [...] Nie istnieje nauka, która dawałaby nam ostateczne gwarancje, istnieje tylko pozytywistyczny mit takiej nauki; co więcej, mówić o nauce w liczbie pojedynczej właściwie nie ma sensu¹⁸. [...] Wewnątrz wszystkich nauk, które się dotąd rozwinęły, jest obecna ideologia klas i narodów panujących [...] Dyscyplin wolnych od ideologii w ogóle nie ma. Nawet logika formalna [...] jako krańcowe usystematyzowanie pewnego typu abstrakcyjnego racjonalizmu jest pewną funkcją wyzysku, to znaczy

¹⁷ Por. A. JYRANKI, *Constitutional definition of rights and freedoms*, w: *Le nouveau droit constitutionnel*, Fribourg 1991, s. 11 oraz H. RABAULT, *Granice wykładni sędziowskiej*, Warszawa: Scholar 1997, s. 10.

¹⁸ F. ROSSI-LANDI, *Semiotyka a ideologia*, w: A. NOWICKI (red.), *Współczesna filozofia włoska*, Warszawa: PWN 1977 s. 161.

przedstawia w sobie właściwy sposób interesy narodów i klas [...] (które) zbudowały abstrakcyjny racjonalizm, pseudo-universalność, za pomocą której zasłaniają i usprawiedliwiają rabunkową gospodarkę”¹⁹.

Clou krytyki praw jednostkowych rezyduje we wskazywaniu ich konkretnych ideologicznych uwikłań w ogólnie emancypacyjnym celu pozbawiania *status quo* komfortu przez, parafrazując sokratejskie metafory, kąsanie cielca, aby nie gnuśniał. Innymi słowy, chodzi o to, by wciąż krytycznie przepracowywać formę i treść praw, tak by zapobiegać bądź ograniczać procesy zapomnienia i neutralizacji ideologii w nich zaklętych. Oczywiście treść i charakter tropionych ideologii może być różny – od bardzo abstrakcyjnych zaangażowań w metafizykę samej humanistycznej podstawy filozoficznej dyskursów o prawach, przez uwikłania w burżuazyjną rozumność, do bardziej partykularnych uwikłań w ideologię panowania mężczyzn nad kobietami (fallocentryzm), rasy białej nad innymi rasami, kolonizatorów nad kolonizowanymi czy heteronormatywnych nad nienormatywnymi w sferze seksualnej. Chodzi tu wciąż o rozwijanie założenia, że prawa są zawsze prawami czyimiś, a u podstaw ich formowania leży jakiś zapomniany akt założycielski związany z uznaniem za jedynie słuszną, neutralną i niepodlegającą dyskusji pewnej subiektywnej i partykularnej, determinowanej przez jednostkowe bądź grupowe interesy, wizji człowieka jego naturalnych potrzeb i zachowań. Ta wizja i fundujące ją przesądzenia są zawsze czyimiś przesądzeniami, wyrażającymi i kształtującymi jednocześnie stosunki panowania i rodzącymi wielopoziomą przemoc. Dyskursy krytyczne rozwijają tutaj tezę wyrażoną onegdaj przez M. Heideggera w jego słynnym liście o humanizmie²⁰. Prawa jednostki nie tylko „zapominają” o ideologiczności aktu założycielskiego, lecz także neutralizują ideologiczność licznych historycznych oddziaływań na nie (zwykle prezentują swą heterogeniczną historię w kategoriach ciągłości, jakiegoś linearnego bądź przynajmniej dialektycznego rozwoju czy postępu), które to oddziaływania są wynikiem gier/wojen o panowanie nad prawami i mniej lub bardziej świadome przystosowanie ich do określonych interesów. Przytaczając słynną myśl krytyka nowoczesności, M. Foucaulta, świat praw człowieka był „długo i obficie zlewany krwią. [...] Prawa jako takie są puste [...] mogą ugiąć się względem tego czy innego. Wielka gra historii dotyczy tych, którzy

¹⁹ Tamże, s. 163.

²⁰ Jak pisał Heidegger: „Wszelki humanizm bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Określanie istoty człowieka (...) jest świadomie lub nieświadomie metafizyczne” (M. HEIDEGGER, *List o „humanizmie”*, w: TEGOŻ, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa: Czytelnik 1977, s. 84).

posiadają prawa, którzy zajmą miejsce tych, co się nimi posługują, którzy będą prawa w ukryciu deprawować”²¹. Krytyka praw w duchu frankfurckim czy foucaultowskim w swoim procesie tropienia ideologicznych uwikłań sama jest jawnie ideologiczna i zaangażowana. Legitymizuje swoją ideologiczność i zaangażowanie właśnie tym, że równie ideologiczny jest przedmiot krytyki. Jego ideologiczność jest jednak tym groźniejsza, że ukryta pod płaszczkiem rzekomej neutralności i normalności.

Ostatnimi czasy w Polsce niektórzy pravicowi politycy wzięli na celownik „ideologię gender”, jeden z typowo krytycznych dyskursów, dążących do wywołania zmian społecznych poprzez zmiany w świadomości ludzkiej. Myśleniu genderowemu zarzuca się ideologiczność i polityczne zaangażowanie. Jest to zarzut o tyle bezsensowny, że dyskurs genderowy jawnie lokuje swoją polityczność już na poziomie założeń. Jak zauważa polski socjolog genderowy J. Kochanowski, „gender studies to bez wątpienia projekt etyczny i polityczny. Etyczny, ponieważ obnaża niesprawiedliwość istniejących stosunków społecznych, polityczny – ponieważ projektuje strategię zmiany tego stanu rzeczy”²². Rzecz w tym, że gender legitymizuje swoje zaangażowanie przez typowe dla dyskursów krytycznych ukazywanie niejawnej ideologiczności opcji przeciwnych, które fundują otaczające nas *status quo*. Z zewnętrznego punktu widzenia, czyli po odrzuceniu postawy wyznawcy, rzekomo nieideologiczne i zwykle ufundowane na chrześcijańskiej *ancienregime*’owej tradycji rozwiązania społeczne i prawne jawią się jako uwikłane w podejrzaną opcję ideologiczną, które być może kiedyś pragmatycznie użyteczne, dziś rodzą nieuzasadnioną przemoc i wykluczenie, perfidnie neutralizując własne zaangażowanie przez lansowanie tezy o własnej naturalności, obiektywności czy wręcz o realizmie.

3. MINORYTARYZM

Kolejnym motywem, który można uznać za typowy dla wielu różnych dyskursów krytycznych, jest motyw minorytarystyczny. Termin „minorytaryzm” (ang. *Minoritarianism*) został rozpropagowany przez G. Deleuze’a i F. Guatariego. Znaczenie terminu wspomniani poststrukturaliści myśli-

²¹ M. FOUCAULT, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: TEGOŻ, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa: PWN 2000, s. 123.

²² J. KOCHANOWSKI, *Uwagi na temat gender studies i humanistyki ponowoczesnej*, „Unigender” 1(2006) 2, [dostępny w serwisie: unigender.org.].

ciela próbowali oddać przez odwołanie się do twórczości Franza Kafki. Kafka, będąc Żydem, pisał po niemiecku, w ten sposób niejako był nieniemieckim Niemcem, odcinał język od jego etnicznych związków i wskazywał, że większość jest współtworzona przez mniejszości (rozbijał tym samym nacjonalistyczną relację swój/obcy). Deleuze i Guatarri swoją narrację pociągnęli dalej, budując na niej pewne formalne zręby programu politycznego w specyficznej opozycji do majoritaryzmu (majoritarianism), który jest stałym składnikiem praktyki politycznej w liberalnych demokracjach²³. Majoritaryzm w uproszczeniu polega na tym, by polityczne zamierzenia przedstawić za pomocą takich twierdzeń ogólnych, wokół których da się zmobilizować większość umożliwiającą zwycięstwo w konkretnych głosowaniach. Majoritaryzm bywa perfidny. Przykładowo, chcąc pozbawić górników czy policjantów przywilejów emerytalnych, wystarczy zmobilizować większość, do której z pewnością przemówi argument, że musi ona ponosić koszty mniejszościowych przywilejów. Rzecz w tym, że większość składa się z kolejarzy, nauczycieli, listonoszy itp., których przywileje też można skasować, budując większość nie-kolejarzy, nie-nauczycieli i nie-listonoszy (pozbawieni przywilejów górnicy i policjanci także przypuszczalnie ochoczo zagłosują przeciw przywilejom innych). Większość jest zatem instrumentem pacyfikacji nie tylko tego, co na zewnątrz niej, ale także tego, co wewnątrz. Oczywiście liberalna teoria polityczna dostrzega ten problem od dawna, stąd w ważnych sprawach stosuje się głosowania większością kwalifikowaną. Przykładowo – większość 2/3 oznacza, że mniejszościowa 1/3 głosujących ma *de facto* siłę polityczną połowy, gdyż nie godząc się na dane rozwiązanie, jest w stanie je zablokować, co w przypadku głosowania większością zwykłą wymagałoby mobilizacji 50 procent głosujących. Nie są to jednak, w optyce krytycznych teorii prawnych i społecznych, rozwiązania wystarczające. Krytyczny minoritytaryzm wychodzi z założenia, że większość jest totalizującą fikcją, która rodzi przemoc i wykluczenie. Prawa są zawsze prawami większości. Rzecz jednak w tym, że większość nie tylko opiera się na fikcji, lecz także rozprzestrzenia się za pomocą edukacyjnej deprecjacji mniejszości. Wykorzystując genealogiczne (w sensie nietzscheańskim) i archeologiczne (w sensie foucaultowskim) poszukiwania, dyskursy krytyczne demaskują procesy uzyskiwania przez interesy jednostkowe grupowe statusu „interesów większościowych”, „wyrazów woli ludu” itp. Rozumność wielu praw, w krytycznej optyce okazuje się rozumno-

²³ S. TORMEY, J. TOWNSHEND, *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, London: Sage Publications 2006, s. 51.

ścią białych, heteroseksualnych *bourgeois*, którzy za pomocą kontroli nas prawem i edukacyjno-kulturową produkcją praw uczynili swój rozum rozumem wszystkich, a swoją wizję praw – kanonem praw uniwersalnych. Jak pisał D. Kennedy, język praw „faktycznych i uniwersalnych” stał się potężną bronią burżuazji obok barykad ulicznych, gazet i nowego modelu rodziny²⁴. Co więcej, nawet formalne uzyskanie praw przez grupy pierwotnie przez burżuazję wykluczone, takie jak kolorowi, kobiety czy biedni wiązało się z udowodnieniem przez te grupy inkluzji do „większości”. Wykluczeni musieli udowodnić, w szkołach, w pracy i w wojsku, że są „burżuazyjni”, czyli produktywni i rozumni, że zinternalizowali mieszczański rozum, który stał się także ich rozumem. W ten sposób za pomocą szkół, fabryk i koszar wyprodukowana została „większość”. Minoritytaryzm pragnie niejako odwrócić ten proces bądź przynajmniej poddać go „społecznej kontroli”. Oczywiście poszczególne pomysły na temat tego, jak to zrobić, są różne. Od bardzo ogólnych, tak jak projekty demokracji agonistycznej Ch. Mouffe i E. Laclau (w którym to systemie radykalne projekty mniejszościowe będą immunizowane na kompromisowe rozmycie, na które są skazane w liberalnej demokracji), czy projekt komunikacyjny J. Habermasa (w tym projekcie szczególną rolę odrywają sądy konstytucyjne, które mają dostarczać surogatu dla „idealnej sytuacji komunikacyjnej”, czyli formułować w procesie antywiększościowego badania prawa mniejszościowe głosy i poglądy, które nie miałyby szans zaistnieć i zostać wysłuchane w normalnym większościowym systemie demokratycznym²⁵), po pomysły bardziej szczegółowe, skupione na poszczególnych mniejszościach i interesach mniejszościowych, związane z postulatami edukacyjnego ograniczenia procesów normalizujących (np. genderowe pomysły edukacji równościowej w szkołach i przedszkolach) lub postulatami *affirmative action*, czyli dyskryminacji pozytywnej, która miałaby zapewniać zmianę faktycznych stosunków pomiędzy przygodną większością i lansowaną przez nią za pomocą aparatu edukacyjno-kulturowego wizją normy i rozumności a mniejszościami.

Wątki minoritytarystyczne są niewątpliwie ważne i typowe w dyskursach krytycznych. W naszym kraju budzą one zwykle bardzo ostre reakcje dyskursów konserwatywnych. Wynika to z solidnego „przechyłu na prawo” (jak dowodzą metadyskursywne analizy) polskich praktyk mówienia o społeczeń-

²⁴ D. KENNEDY, *The Critique*.

²⁵ J. HABERMAS, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa: Scholar 2005, s. 276.

stwie i prawie. Przechył ten zwykle bywa tłumaczony traumą po realsocjalizmie, który na gruncie retorycznym (bo z pewnością nie w realnych działaniach) respektował krytyczny potencjał marksistowskich i postmarksistowskich sposobów myślenia. Upadek systemu spowodował gwałtowny zwrot ku religijnej tradycji, tym bardziej że za głównego bądź przynajmniej ważnego architekta rewolucji uchodzi Kościół katolicki, który w naszej części świata jest szczególnie konserwatywny i uczulony na antyfundacjonizm, antyuniwersalizm i społeczny radykalizm krytycznych teorii praw.

Pojawiają się też głosy, że nasza specyficzna alergja na dyskursy krytyczne wynika z nieobecności w Polsce oświecenia²⁶ i znacznego zahamowania procesów społecznej modernizacji związanego z rozbiorami – co najmniej dwóch z trzech zaborców, czyli Austria (potem Austro-Węgry) i Rosja bardzo długo tłumiły wszelkie modernistyczne sposoby myślenia. Trudno zatem, by teorie krytyczne, ukształtowane w reakcji na oświecenie, które samo stało się mitem, trafiały w Polsce na podatny grunt. A szkoda, gdyż realne problemy, na które krytyka praw zwraca uwagę, są wskutek importu gospodarczych praktyk z Zachodu coraz bardziej naszymi problemami, a słabość krytyki tylko umacnia mainstream ze wszystkimi jego wadami. W Polsce bardziej wpływowa jawi się krytyka konserwatywna, związana z przedoświeceniowymi sposobami myślenia. Nie sądzę jednak, by mogła ona „zatrzymać pochód moderny”, tak jak nie była do tego zdolna na Zachodzie. Operuje bowiem, mówiąc językiem R. Rorty'ego, zdecydowanie przestarzałym słownikiem, którego pragmatyczna użyteczność jest już dziś mocno ograniczona, co zrozumiał zresztą chyba sam Kościół, stawiając onegdaj na *aggiornamento*. Jeszcze w XIX wieku można było próbować znaleźć audytorium dla projektów powrotu do „starych, dobrych czasów”, w których wszystko było „na swoim miejscu” (zaintersowana mogła być tym choćby arystokracja, czerpiąca profity z odrzuconych przez modernę konstrukcji intelektualnych i legitymizacji władzy). Dziś o takie audytorium zdecydowanie trudno. Jesteśmy zatem, jak się wydaje, skazani na recepcję nowoczesnego czy też ponowoczesnego myślenia krytycznego, także w sferze praw. Nie musi to być oczywiście refleksja bezkrytyczna. Krytyka krytyki jest z pewnością wskazana, by myśl krytyczna nie stała się gnuśnym cielcem. Jednakże odmalowywanie manichejskich obrazów ekspansji lewicowej czy ponowoczesnej krytyki jako importu z zachodu grzechu i zła, które staje do walki z wymagającą ochrony konserwatywną

²⁶ Por. M.J. SIEMEK, *Oświecenie – polskie lekcje nieodrobione*, w: P. ŻUK (red.), *Dogmatyzm, rozum emancypacja*, Warszawa: Scholar 2005, s. 31-33; J. KOCHAN, *Nie-obecność oświecenia*, w: tamże, s. 42-45.

naszością, może pomóc tylko temu, co krytyka atakuje, czyli mainstreamowi, który ma swoje wady dostrzegalne tak w lewicowej, jak i konserwatywnej optyce.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO T., *Minima moralia*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1999.
- AGAMBEN G., *Homo sacer. Obóz jako biopolityczny paradygmat nowoczesności*, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11-12.
- AGAMBEN G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2008.
- BEDNAREK J., *Polityczne implikacje estetyki egzystencji*, „Preteksty” 2006, nr 7, s. 7-18.
- BORUCKA-ARCTOWA M., *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa: PWN 1957.
- BRECKO J., *Trujące owoce trzeciej filozofii podejrzeń. (O szkodliwym wpływie psychoanalizy na kulturę współczesną)*, [tekst dostępny w serwisie www.sceptycy.org z dn. 14.10.2015].
- CHMAJ M., LESZCZYŃSKI L., SKRZYDŁO W., SOB CZAK J.Z., WRÓBEL A. (red.), *Konstytucyjne wolności i prawa w Polsce, t. I: Zasady ogólne*, Kraków: Zakamycze 2002.
- FOUCAULT M., *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa: PWN 2000.
- FOUCAULT M., *Trzeba bronić społeczeństwa; wykłady w College de France 1976*, Warszawa: KR 1998.
- GRZYBOWSKI K., SOBOLEWSKA B., *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789-1968)*, Warszawa: PWN 1971.
- HABERMAS J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa: Scholar 2005.
- HEIDEGGER M., *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa: Czytelnik 1977.
- HINDESS B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, Warszawa: PWN 1999.
- JOUANJAN O., *La théorie allemande des droits fondamentaux*, AJDA 1998, numer specjalny Les droits fondamentaux. Une nouvelle catégorie juridique.
- JYRANKI A., *Constitutional definition of rights and freedoms*, w: *Le nouveau droit constitutionnel*, Fribourg 1991.
- KENNEDY D., *The Critique of Rights in Critical Legal Studies*, w: J. HALLEY, W. BROWN (red.), *Left Legalism Left Critique*, Durham: Duke University Press 2002.
- KOCHAN J., *Nie-obecność oświecenia*, w: P. ŻUK (red.), *Dogmatyzm, rozum, emancypacja*, Warszawa: Scholar 2005.
- KOCHANOWSKI J., *Uwagi na temat gender studies i humanistyki ponowoczesnej*, „Unigender” 1(2006) 2, [dostępny w serwisie: www.unigender.org z dn. 14.10.2015].
- MOUFFE Ch., *Paradoks demokracji*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2005.
- RABAULT H., *Granice wykładni sędziowskiej*, Warszawa: Scholar 1997.
- RADWAŃSKI R., *Socjalne państwo prawne w doktrynie RFN*, Opole: Wydawnictwo Instytutu Śląskiego 1985.
- ROSSI-LANDI F., *Semiotyka a ideologia*, w: A. NOWICKI (red.), *Współczesna filozofia włoska*, Warszawa: PWN 1977.
- SIEMEK M.J., *Oświecenie – polskie lekcje nieodrobione*, w: P. ŻUK (red.), *Dogmatyzm, rozum emancypacja*, Warszawa: Scholar 2005.

- SULIKOWSKI A., French Theory a konstytucjonalizm, w: M. ZIRK-SADOWSKI, B. WOJCIECHOWSKI, T. BEKRYCHT (red.), Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych, „Jurysprudencja” 2(2014), Łódź 2014.
- SULIKOWSKI A., Posthumanizm a prawoznawstwo, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2013.
- SZAHAJ A., Teoria krytyczna Szkoły Frankfurckiej, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008.
- TORMEY S., TOWNSHEND J., Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism, London: Sage Publications 2006.
- WIELOMSKI A., BAŁA P., Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych, Warszawa: FIJORR Publishing 2008.

PRAWA A IDEOLOGIA. PRAWA JEDNOSTKI Z PERSPEKTYWY
KRYTYCZNEJ MYŚLI PRAWNICZEJ I SPOŁECZNEJ
(WYBRANE ZAGADNIENIA)

S t r e s z c z e n i e

Problematyka praw jednostki jest ewidentnie fundamentalnym zestawem zagadnień dla nowoczesnej myśli społecznej i prawniczej. Tryumf tej problematyki można chyba nawet uznać za jeden z wyznaczników filozoficznej moderny. Mainstreamowe podejście do praw jednostki jest jednoznacznie optymistyczne i afirmatywne. Oto ludzkość, realizując Kantowski postulat *sapere aude*, odkryła/stworzyła i twórczo rozwija najlepszy w dziejach zestaw normatywnych wyznaczników funkcjonowania jednostek i grup. Autor przyjmuje całkowicie odmienną perspektywę. Celem tekstu jest generalizująca interpretacja wątków poświęconych prawom jednostki w krytycznej myśli prawniczej i społecznej. Tę ostatnią Autor rozumie jako zespół emancy-pacyjnych dyskursów, którego prawniczą lokalną odmianę stanowi ruch krytycznych studiów nad prawem, nie tylko w wydaniu amerykańskim, lecz także europejskim (rozmaite teorie gender i *queer*, teorie postkolonialne, socjologia krytyczna, teorie komunikacyjne, teorie post-humanistyczne). Bezpośrednia intertekstualna genealogia wielu reguł przyjmowanych przez te dyskursy sięga do tzw. *French theory*, czyli myśli francuskich poststrukturalistów, a zwłaszcza M. Foucaulta, oraz do programów teorii krytycznej Szkoły Frankfurckiej.

Słowa kluczowe: prawa jednostki; Krytyczne Studia nad Prawem; Szkoła Frankfurcka; krytyczna teoria społeczna; lewicowa filozofia polityczna; postmarksizm.