

Prawa człowieka... dziś

Rocco Buttiglione

Prawa człowieka przysługują każdej jednostce ludzkiej. Ich treść i zakres są całkowicie uzależnione od tego, kim jest człowiek, co stanowi jego istotę. W tym miejscu pojawia się pytanie: co wiemy o człowieku? W jaki sposób możemy określić, czym jest i jakie prawa należą mu się z tytułu bycia człowiekiem?

Istnieją trzy interpretacje praw człowieka, trzy różne sposoby określania tych prawa.

Pierwszym z nich jest ujęcie metafizyczne. Zgodnie z nim, możliwe jest poznanie istoty człowieka i praw od tej istoty zależnych.

Kolejne ujęcie odnosi się do powszechnie przyjętych doświadczeń ogólnoludzkich, czemu wyraz daje np. wiele międzynarodowych deklaracji praw człowieka.

Mankamentem pierwszego ujęcia jest fakt, że ludzie często spierają się o metafizykę, zaś tego typu brak zgody może w prosty sposób prowadzić do praktycznej negacji przyjętych form ustalania i ochrony praw człowieka.

Wadę drugiego podejścia stanowi fakt, iż może ono zostać podważone przez tych, którzy przeciwstawiają swoją szczególną i indywidualną tradycję kultury względem wizji stworzonej przez traktaty i deklaracje.

Faktem jest, iż obecna tradycja praw człowieka była – i jest nadal – piętnowana jako „zachodnia”, a tym samym nie do zaakceptowania przez inne cywilizacje. Wiemy na przykład, że podejście do praw człowieka w kulturze Islamu różni się od przyjmowanego w kulturze zachodniej czy europejskiej.

Krytyczne podejście do „zachodniego” modelu praw człowieka nie dotyczy wyłącznie Islamu. Jest ono również obecne w naszej cywilizacji zachodniej w postaci tak zwanej wielokulturowości.

Przedstawiciele tego trendu twierdzą, że wszystkie wartości zależą od specyficznego kontekstu kulturowego danej cywilizacji. Wszystkie cywilizacje są w zasadzie równorzędne i dlatego też niemożliwe jest zdefiniowanie uniwersalnych praw człowieka.

W trakcie prac nad *Deklaracją Praw Człowieka* w Organizacji Narodów Zjednoczonych, brak zgody co do istoty praw człowieka przesądził o ujęciu

kompromisowym. Konsensualne podstawy praw człowieka zostały przyjęte, ponieważ kraje komunistyczne krytykowały tradycyjne podstawy tych praw jako „burżuazyjne”.

Obecnie sprzeciw dotyczy głównie krajów islamskich oraz tak zwanych modernistycznych i dekonstrukcjonistycznych trendów w kulturze zachodniej. Integryzm religijny i relatywizm etyczny jednoczą się w tej sytuacji przeciwko substancjalnej definicji praw człowieka.

Dyskusja na temat praw człowieka utknęła w martwym punkcie. Być może należy rozpocząć ją jeszcze raz, z nowym nastawieniem.

Podczas gdy z jednej strony przeżywamy kryzys dotyczący podstaw praw człowieka, z drugiej strony znaczące grupy nacisku próbują wprowadzać nowe, niespotykane dotychczas katalogi praw. Mimo, że może to zakrawać na sprzeczność, nowe prawa są oparte na tym samym relatywizmie moralnym, który w głównej mierze stanowi przyczynę kryzysu idei praw człowieka.

Wygląda na to, że żądania mogą stać się prawami, jeśli tylko znajdą odpowiednie wsparcie opinii publicznej.

Potrzebujemy świeżego spojrzenia, aby przetrwać kryzys i ponownie zdefiniować koncepcję praw człowieka.

Myślę, że to nowe podejście można sklasyfikować jako fenomenologiczne. Zaczniemy od najbliższych nam doświadczeń ludzkich i sprawdzimy, czy jesteśmy w stanie wywieść z nich odpowiednie założenia dla idei praw człowieka. Możemy również nazwać to podejściem o korzeniach polskich, jako że jego podstawy zostały zdefiniowane w broszurze autorstwa trzech polskich filozofów: Andrzeja Szostka, Tadeusza Stycznia i Karola Wojtyły. Jej tytuł brzmi *Der Streit um den Menschen* (Spór o człowieka). To, co jest dziś kwestionowane, to nie Bóg, nie ogólna koncepcja istnienia, ale człowiek jako taki.

Jaka jest różnica między podejściem fenomenologicznym a metafizycznym? Nie są one sprzeczne względem siebie, niemniej jednak różnią się między sobą. Podejście metafizyczne bazuje na zasadniczej teorii istnienia, podczas gdy fenomenologiczne zakłada jedynie wspólne ludzkie doświadczenie.

Punktem wyjściowym tego ostatniego jest doświadczanie przez człowieka kontaktu z drugim człowiekiem. Odkrywamy samych siebie jako istoty ludzkie i tworzymy naszą podmiotowość w odbiciu obecności drugiego człowieka. Dla dziecka, które się rodzi jest

to obecność matki. Dla młodego zakochanego człowieka będzie to kontakt z ukochaną osobą. Dla przyjaciela – poczucie obecności osoby, którą darzy przyjaźnią. Poprzez te archetypiczne doświadczenia odkrywamy, że druga osoba stanowi niejako drzwi, przez które wkraczamy do świata wartości, które nie mogą należeć wyłącznie do nas samych, a mogą być jedynie dzielone przez nas z innymi. Tym samym odkrywamy naszą nową tożsamość, nasze lepsze „ja”.

Doświadczenia, o których wspomniałem można zakwalifikować jako emocjonalne. Przeżywając je, kierujemy się raczej uczuciami niż rozumem. Stanowią one jednak punkt wyjściowy dla naszej refleksji na temat człowieka. Wiemy, że ten typ relacji międzyludzkich występuje zasadniczo w przypadku wszystkich istot ludzkich.

Wiemy również, że nie jest to jedyna forma relacji międzyludzkich. Zdarza się i tak, że postrzegamy drugą osobę nie jako obiekt miłości, ale jako wroga, konkurenta, przeszkodę stojącą nam na drodze do osiągnięcia celów. Tego rodzaju relacja sklasyfikowana została przez Hegla w jego słynnym rozdziale o panu i niewolniku w *Fenomenologii ducha*.

W heglowskim modelu drugi człowiek jest postrzegany jako ograniczenie i przeszkoda dla suwerennej woli jednostki i dla jej wolności. Nie mogę być wolnym i nie mogę uznać swojej wyższości ponad światem przeszkód, jeśli istnieje inny człowiek, który postrzega mnie jako przeszkodę i nie uznaje mojej wyższości. Koniec konfliktu jest możliwy jedynie wtedy, kiedy sam uznam drugą osobę za jednostkę posiadającą prawa na równi z moimi prawami i jeśli odkryję, że znacznie lepiej i w dużo większym stopniu realizuję przeznaczenie człowieka, kiedy wchodzę z tą osobą w stosunki przyjacielskie, niż kiedy próbuję ją sobie podporządkować i sprowadzić do roli niewolnika.

W literaturze klasycznej model heglowski jest typowy dla walk i potyczek herosów, występuje na przykład w *Iliadzie* Homera. Inny model stał się bardziej widoczny w relacjach między kobietą a mężczyzną, parą kochanków. W takiej sytuacji zdają sobie sprawę, że jeśli podporządkują sobie drugą osobę, jeśli zmuszą ją do wypełniania mojej woli, zniszczą własną szansę na bycie kochanym. Doświadczenie zalotów pokazuje, że nie mogę być sobą – i nie mogę być szczęśliwy, jeśli Ona nie może czuć się na tyle swobodna aby być sobą i nie akceptuje w pełni mojej miłości. Punktem wyjścia dla refleksji na temat praw człowieka jest rozpoznanie wyższości tego doświadczenia ponad innymi. Znacznie

bardziej ludzkie jest bycie przyjaciółmi, aniżeli wrogami. Trzy cechy charakteryzujące człowieka stanowią o jego byciu istotą wyjątkową pośród innych stworzeń.

1. **Człowiek jest istotą myślącą, Człowiek jest w stanie rozumieć fakty i poznać prawdę.**
2. **Człowiek jest istotą wolną.**
3. **Człowiek posiada taką strukturę osobowości, że może w pełni żyć i być naprawdę sobą jedynie w relacji z inną osobą.**

Skoncentrujmy się teraz na punktach drugim i trzecim.

Poznanie prawdy niesie ze sobą moralny obowiązek postępowania w zgodzie z poznaną prawdą. Odkrycie to możemy odnaleźć już u zarania filozofii greckiej, w *Kritionie* Platona. Znajduje się tu dialog Sokratesa z prawem ateńskim. Prawo oskarża Sokratesa: twierdził, że stoi ponad prawem, że prawo go nie dotyczy, lecz obywatel jako jednostka nie może stawiać się na równi z prawem. Prawo państwa stanowi dobro, które jest cenniejsze i stoi w hierarchii wyżej niż jednostka. Sokrates nie neguje tej prawdy. Dobro powszechne, zawarte w prawie stoi wyżej i poza instynktownym popędem i emocjami oraz poza interesami jednostki. Jednak Sokrates mierzy się z prawem, ponieważ rozpoznaje w swoim wewnętrznym „ja”, w tej rzeczywistości, którą nazywamy sumieniem, prawo cenniejsze i wyższe niż prawo państwa. Sokrates musi działać zgodnie z prawdą, którą poznał. Zgadza się przestrzegać prawa, kiedy wymaga ono od niego poświęcenia jego naturalnych pragnień, a nawet życia, ale nie godzi się na żądanie poświęcenia prawdy, którą poznał wewnętrznymi oczami duszy.

Stoimy tu w obliczu podstaw pierwszego i fundamentalnego prawa człowieka – prawa do wolności sumienia, prawa do istnienia jako podmiotu moralnego. Wolność wiąże się tu z prawdą i stanowi prawo do postępowania zgodnie z prawdą jako objawioną przez sumienie.

Istnieje znacząca różnica między taką ideą wolności, a wolnością, którą cieszy się zwierzę.

Wolność jest dla zwierzęcia podstawową wolnością instynktu, czyli możliwością robienia tego, co nakazuje mu ów instynkt. Wolność w rozumieniu Sokratesa zakłada zdolność do samokontroli, która czyni człowieka panem jego zmysłowych żądz. Dopóki rzecz dotyczy jego instynktów, Sokrates jest gotów poddać się prawu państwa. Nie

przeciwstawia prawom Aten swego rzekomego prawa do działania wedle swych instynktownych upodobań. Jego poddanie się własnej instynktownej wolności nie wyklucza, a raczej wyraźnie zawiera w sobie prawo do życia, prawo do poddania się instynktowi samozachowawczemu, będącego w pewnym sensie pierwszym i podstawowym instynktem zwierzęcia. Jest gotów umrzeć, aby tylko nie złamać prawa ateńskiego, nawet jeśli nie zgadza się z uzasadnieniem wyroku, który go skazuje. Nie chce jednak wyrzec się swego obowiązku działania zgodnie z rozpoznaną prawdą, ani działać przeciw dobru, jakiego doświadczył. Twierdzi, że istnieje w nim wewnętrzny głos, przemawiający do niego i wskazujący, jak ma postępować. Głos ten jest głosem sumienia, zaś poprzez sumienie człowiekowi przyznane jest inne prawo – prawo stojące ponad i poza prawem państwa. Sokrates ma obowiązek poddania się temu prawu, nawet za cenę wejścia w konflikt z prawem państwa. Jeśli dostanę polecenie zabicia niewinnej istoty ludzkiej, nie mogę go wypełnić – mam moralny obowiązek nie postępować w ten sposób, a więc i prawo nie robić tego. Państwo może żądać ode mnie poświęcenia wielu materialnych korzyści związanych z instynktownymi potrzebami mojego ciała – i w takiej sytuacji mam obowiązek podporządkować się mu, jeśli tylko to, czego wymaga jest moralnie dobre, a przynajmniej moralnie obojętne. Państwo może nawet – w pewnych okolicznościach – zażądać ode mnie poświęcenia życia dla dobra ogółu. To, czego ani państwo, ani nikt inny nie może ode mnie wymagać to poświęcenie mojej osobowości, mojej ludzkiej godności lub – mówiąc językiem prześwietnej tradycji filozofii – mej duszy. Co zaś stanowi istotę ludzkiej godności?

Na pewno zdolność odróżnienia dobra od zła, bezpośredni kontakt z prawdą, który czyni każdego z nas wolną i myślącą istotą ludzką. Ludzkie sumienie, jego wnętrze, jest świętym miejscem, w którym każdy z nas doświadcza kontaktu z prawdą. To tutaj prawda poznana dzięki wolności człowieka nabiera formy istnienia osoby ludzkiej.

Przyznam bez większych oporów, że Sokrates nieco zbyt wąsko definiuje swoje uprawnienia. Skoro jednostka nie może istnieć jako wolna i myśląca istota ludzka, gdy nie istnieje jako żywa osoba, wydaje się oczywistym, że prawo do życia jest ściśle powiązane z prawem do wolności sumienia. Skłonny jestem nawet uznać za przesadę uległość Sokratesa wobec prawa, chcącego skazać go na śmierć, ponieważ zobowiązuje się do wyższej lojalności, niż należna temu prawu. Wygląda na to, że w pewnych okolicznościach i przy odpowiednich środkach zapobiegających nadużyciu, człowiek ma

prawo nie tylko do sprzeciwienia się bezprawnemu przymusowi, ale i niesprawiedliwemu prawu.

Zaletą postawy Sokratesa, gotowego przyznać prawu nawet więcej, niż ono tego wymaga, jest wyraźne podkreślenie różnicy między wolnością instynktowną czy zwierzęcą a wolnością człowieka. Różnica staje się tym jaśniejsza, ponieważ jest on gotowy poświęcić wszystko, co ma jakikolwiek związek z wolnością instynktowną, w celu zachowania swojej wolności jako wolności człowieka. Jest gotów poświęcić życie, ale nie sumienie.

Przeznaczaliśmy tyle miejsca i uwagi owemu starożytnemu tekstowi, który stanowi podwaliny intelektualnej tradycji Zachodu z wielu powodów.

Przede wszystkim, tekst ten mówi nam, że owa tradycja intelektualna nie dotyczy „przedstawicieli kultury zachodniej”, ale człowieka jako takiego. To, co przeżywa Sokrates jest powszechnym doświadczeniem ludzkim i może odnosić się do przedstawicieli wszystkich kultur. Sokratejska wizja praw człowieka nie jest teorią metafizyczną, przyjmowaną przez jedne, a negowaną przez inne cywilizacje. Nie zakłada ona „metafizyki platońskiej”. Jeśli przyjrzymy się konstrukcji filozofii platońskiej, łatwo zauważyć, że metafizyka wynika z refleksji nad doświadczeniem etycznym, choć etyka nie wywodzi się z metafizyki. Punktem wyjścia jest tu podejście fenomenologiczne, nie metafizyczne. Nikt nie może powiedzieć, że nie zgadza się na to, ponieważ ma inną teorię bytu. Rozważamy tu coś, co stanowi istotę ludzką ogólnie i jest obecne w różnych formach we wszystkich kulturach ludzkich. Zachęcamy przedstawicieli różnych cywilizacji i kultur, a nawet religii do wzięcia udziału w dialogu na temat doświadczeń człowieka oraz podstaw jego praw, których bronimy jako znajdujących się dokładnie na poziomie podstawowych doświadczeń ludzkich.

Powiedzieliśmy na początku, że musimy dzisiaj uporać się z dwoma wyzwaniem, jakim muszą sprostać prawa człowieka. Pierwsze z nich dąży do tego, aby prawa człowieka były względne i zależne od określonej metafizyki lub wizji kulturowej. Podejście fenomenologiczne, które zaczerpnęliśmy od naszych polskich filozofów oraz przykład Sokratesa zdają się odpierać to zastrzeżenie. Podstawa praw człowieka jest oczywiście powiązana z założeniami prawa naturalnego. Prawo naturalne nie jest prawem natury biologicznej, ale raczej prawem natury ludzkiej, prawem rozsądku. Istnieje dobrze znane zastrzeżenie wobec każdego możliwego prawa naturalnego. Jest to tak zwana

„teoria o braku pomostu”. Mówi ona, że nie ma przejścia od stwierdzenia stanu rzeczy do nałożenia obowiązku moralnego, czyli od „stwierdzenia o tym, jak jest” do „stwierdzenia o tym, jak powinno być”. W tym przypadku zaczynamy od znalezienia „stwierdzenia, jak powinno być”, głosu sumienia każdego człowieka i opierając się na tym stwierdzeniu, określamy inne stwierdzenia dotyczące tego, jak powinno być. Postrzeganie głosu sumienia stanowi o człowieku jako o podmiocie moralności i jest punktem wyjścia dla naszego człowieczeństwa. Na tym samym poziomie plasuje się godność człowieka. Jest to doświadczenie tego, co D. von Hildebrand nazywa „Gebührenbeziehung” – widzimy, że jedynym słusznym podejściem do człowieka jest szacunek i miłość.

Nadal musimy uporać się z drugim wyzwaniem stawianym wobec praw człowieka. Natura tego wyzwania jest jeszcze bardziej podstępna. Tutaj nie zaprzecza się prawom człowieka, ale raczej potwierdza się je w sposób całkowicie różny od początkowego.

Powróćmy jeszcze raz do *Kritiona*. Tutaj prawo wynika z obowiązku – obowiązku postępowania zgodnie z prawdą w moim rozumieniu. Ważne jest, aby dodać na końcu wyrażenie „w moim rozumieniu”. Może bowiem okazać się, że to, co przypuszczam, że jest prawdą, wcale nią nie jest. Niemniej jednak nie mogę zaprzeczać temu, co według mojego sumienia jest prawdziwe. Św. Tomasz z Akwinu mówił „*conscientia erronea obligat*”. Muszę być posłuszny wobec mojego sumienia, nawet jeżeli jest ono w błędzie.

Na pierwszy plan wysuwa się teraz identyfikacja wolności człowieka z wolnością instynktową. Ludzkie instynktowne pragnienia jako takie uznawane są za źródło praw. Zaspokojenie popędów instynktowych samo w sobie jest prawem.

Koncepcja praw wynikających z instynktu stoi bezpośrednio w sprzeczności z wizją Sokratesa. Według Sokratesa, istnieje konstytutywny związek między wolnością i prawdą. Poprzez prawdę wolność przybiera ludzką postać.

Gdyby to, co jest obiektywną prawdą zostało siłą narzucone jednostce wbrew jej wolności, wówczas prawda nigdy nie stałaby się życiem moralnym człowieka. Poszanowanie niezależności drugiego człowieka nie może czerpać z ogólnej postawy odwołującej się do relatywizmu i sceptycyzmu. Jest to raczej konsekwencja funkcjonalnego związku między wolnością a prawdą.

Takie stanowisko można podsumować słowami G. Mazziniego: istnieje tylko jedno prawo i jest to prawo do wypełniania swojego obowiązku.

Nadanie wolności instynktowej pierwszeństwa rozbija związek między wolnością i prawdą, a także między uprawnieniem a obowiązkiem.

Istnieje oczywisty związek pomiędzy tym politycznym zastosowaniem praw człowieka a ich negowaniem na poziomie teoretycznym. Prawa człowieka są teraz tym, czym chcemy, żeby były. Żądania tych grup społecznych, które zajmują wystarczająco silną pozycję, aby narzucić swój program polityczny i uzyskać wystarczającą zgodę są uświęcone jako prawa człowieka.

Chociaż takie stanowisko jest zwykle przedstawiane jako relatywistyczne, w rzeczywistości zakłada ono dobrze określoną metafizykę. Jest to metafizyka, która uznaje zasadniczo, że instynkt jest dobry.

To, z kolei, stoi w sprzeczności z naszym życiowym doświadczeniem. Wiemy przecież, że nasze popędy instynktowe mogą być zarówno dobre, jak i złe. Muszą one być zintegrowane w ramach ujednoczonej struktury człowieka, ponieważ zasadniczo same sobie zaprzeczają. Z tej właśnie przyczyny instynktowe żądania powinny podlegać osądowi rozumu.

Nowa fala w dziedzinie praw człowieka odrzuca jednak ten osąd rozumu. Jednostka jest jedynym sędzią i nie może być wezwana do uzasadnienia swoich żądań w racjonalnej dyskusji.

Dobrym przykładem jest tutaj kwestia aborcji. Wiele osób opowiada się dzisiaj za prawem do aborcji tylko dlatego, że istnieje presja społeczna, by to prawo wprowadzić. Ustawodawstwo większości państw europejskich nie uznaje jednak prawa do aborcji. Aborcja we Włoszech, jak również w Niemczech czy w Polsce jest uznawana za zło tolerowane. Jest uznawana za coś złego, ale w istniejących okolicznościach państwo zrzeka się prawa do nakładania kar za aborcję po to, aby uniknąć lub ograniczyć inne rodzaje społecznego zła, które uznawane są za jeszcze gorsze.

Niektóre międzynarodowe agencje chcą wprowadzić prawo do aborcji, co wywołało uzasadnione reakcje wielu ludzi oraz Kościoła katolickiego.

Nie będę poruszał teraz kontrowersyjnej kwestii uregulowania aborcji w ustawodawstwie poszczególnych państw. Problem dotyczy bowiem tego, czy i na jakiej podstawie można uznać prawo do aborcji za powszechne prawo człowieka. Wydaje się, że powszechne prawo do aborcji opiera się na prawie do bycia chronionym przed niepożądanymi skutkami współżycia seksualnego.

Współzycie seksualne samo w sobie jest pozytywne i nie wymaga brania odpowiedzialności za możliwe niepożądane konsekwencje. A co z prawem do życia nienarodzonego jeszcze dziecka? Prawo to znika, ponieważ jest dużo łatwiej utożsamiać się z kobietą, która nie chce nosić dziecka, aniżeli z dzieckiem, które chce przyjść na świat. Prawo to opiera się z jednej strony na pozytywnym aspekcie popędu seksualnego jako takiego, a z drugiej na zdolności do wywołania emocjonalnego przyzwolenia.

Podobny problem istnieje w odniesieniu do rzekomego prawa do zawierania związków małżeńskich pomiędzy osobami tej samej płci. W tradycyjnym ujęciu praw człowieka, człowiek ma prawo do założenia rodziny, która rozumiana jest jako naturalna wspólnota oparta na małżeństwie. Rodzina jest naturalną wspólnotą, ponieważ należymy do niej nie na podstawie subiektywnej decyzji, ale z tej przyczyny, że urodziliśmy się w niej lub, że urodziło nam się dziecko. Pozostaje to prawdą nawet w przypadku rozwodu. Możemy rozwieść się z naszą żoną, ale nie możemy rozwieść się z naszymi dziećmi czy rodzicami. Dzieci rodzą się i kształcą w rodzinie. Nie istnieje żadna instytucja społeczna, która mogłaby zastąpić rodzinę w tym zadaniu. Poszczególne zadania rodziny wiążą się z odpowiadającymi im obowiązkami, jakie spoczywają na rodzicach i dzieciach. Osoba, która nie chce lub nie może przyjąć na siebie tych obowiązków, nie może domagać się korzystania z praw przysługujących rodzinie. Nie wystarczy chęć stworzenia rodziny, jeżeli nie chcę lub nie potrafię wziąć na siebie obowiązków wynikających z założenia rodziny. Funkcją rodziny jest przyjmowanie na świat dzieci i kształcenie ich. Wszystko to wiąże się z kolei z różnicami płciowymi. Jeśli rodzina nie będzie spełniać tej funkcji, wówczas naród zmniejszy się i w końcu wyginie. Dzieci nie będą się rodziły i kształciły, przez co naród zniknie. Jest to rzecz oczywista, którą ciężko podważyć.

Jeszcze raz powróćmy do *Kritiona*. Sokrates wie, że żyje we wspólnocie i że wszystko, co robi ma wpływ na innych. Jest członkiem rodziny i obywatelem miasta. Myśl, że mogę robić to, na co mam ochotę pod warunkiem, że nie narusza to praw innych osób jest prawidłowa, ale tylko w pewnych granicach. Swoim zachowaniem przyczyniam się bowiem do stworzenia atmosfery społecznej i środowiska moralnego. Kontrolujemy emisję gazów, które zanieczyszczają środowisko naturalne. Czy należy uznać za dopuszczalne wszelkie formy zachowania, które zanieczyszczają naszą atmosferę moralną? Sokrates nie chce, aby społeczność pochłonęła jednostkę.

Wie, że dobro człowieka jako podmiotu kierującego się wartościami moralnymi wykracza poza granice społeczeństwa. Ale zdaje on sobie również sprawę, że człowiek jest członkiem społeczności i swoim zachowaniem odpowiada za dobro wspólne społeczeństwa, do którego należy.

Może być trudno znaleźć złoty środek pomiędzy tymi dwoma aspektami, które w równym stopniu budują właściwą relację pomiędzy obywatelem a wspólnotą. Niemniej jednak nie ulega kwestii, że taki złoty środek musi zostać wskazany i jest to zadanie polityki, które należy zrealizować poprzez publiczne i odpowiedzialne dyskusje.

Podstawą praw człowieka jest szczególna jakość i drogocенność osoby ludzkiej, której doświadczamy poprzez spotkania z innymi ludźmi, a zwłaszcza z ukochanymi. To doświadczenie ma wymiar emocjonalny, ale również racjonalny. Afirmując ludzką godność jako taką, z reguły przypisujemy ludziom najważniejsze cechy, które zaobserwowaliśmy poprzez nasze doświadczenie w kontaktach z ukochanymi osobami. Emocje bardziej uwidaczniają tutaj to, co nasz rozsądek uznaje za istotne dla wszystkich istot ludzkich z tej prostej przyczyny, że są oni ludźmi.

Bertold Brecht w swojej powieści *Tui* opisuje sytuację człowieka, który może stać się bardzo bogaty, jeśli zabije mandaryna mieszkającego w Chinach, którego wcześniej nie widział i z którym nic go nie łączy. Wystarczy nacisnąć guzik i mandaryn zginie, a nasz bohater zostanie milionerem.

W tym przypadku mamy do czynienia z całkowitym rozdziałem pomiędzy emocjami a rozsądkiem. W żaden sposób nie odczuwam wartości osoby mandaryna, ale jestem świadom jego wartości, ponieważ jestem świadom wartości tych, którzy są przeciwko mnie – moich przeciwników, a nawet osobistych wrogów. Postrzeganie ludzkiej wartości ma podstawę emocjonalną, ale w samej swej naturze nie jest emocjonalne, lecz racjonalne.

Chciałbym zakończyć te rozważania cytatem, którego autorem jest Paweł Włodkowic, wybitny polski teoretyk praw człowieka: „Plus ratio quam vis”. Zdanie to służy jako motto Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Człowiekiem powinien rządzić rozsądek, a nie siła. Zdanie to zostało wypowiedziane, kiedy Krzyżacy chcieli narzucić Litwinom prawdę chrześcijańską za pomocą siły tj. miecza i ognia. Włodkowic absolutnie nie podważał prawdy chrześcijańskiej, ale jednocześnie miał wyraźną wizję relacji pomiędzy prawdą

a wolnością i uważał, że prawda ze względu na samą swoją istotę musi być potwierdzona przez wolność.

Rozsądek jest narzędziem, za pomocą którego wolność należy przekonać o prawdzie. Polska w latach Solidarności dała Europie wspaniałe świadectwo praw człowieka, wolności i prawdy. Dzięki temu świadectwu podział Europy został przewyżniony i upadł komunistyczny totalitaryzm.

Tutaj, w tym Zamku Królewskim, Papież Jan Paweł II zażądał od Polski nowego świadectwa. Prosił, aby Polacy nie zajmowali miejsca w Europie kierowani pokusą czysto instynktowych wolności, ale żeby wnieśli do nowej Europy wartości wyniesione przez nich z walki o prawdę i pochodzące z obszernego dziedzictwa polskiej wolności. Za wolność waszą...i naszą.