

## PRAWA CZŁOWIEKA JAKO PODSTAWA POLITYCZNEJ HUMANITAS

„Polityczna *humanitas*<sup>1</sup> i prawa człowieka jako jej podstawa” nie są przedmiotem jakiegoś wielce wzniosłego rozważania, które jednak od strony praktyczno-politycznej pozbawione jest następstw. Mówienie bowiem o politycznej *humanitas* jest równoznaczne z kierowaniem żądania pod adresem polityki, a mianowicie wymagania, by nie tylko osobiste ale i publiczne życie formowane było według zasad i kryteriów, które wiążą się z ideałem *humanitas*. Ideał ten — na razie jeszcze mglisty — oznacza dla sfery życia politycznego obowiązek kształtowania prawa i państwa według takich kryteriów, jak godność człowieka, pokój, wolność oraz (polityczno-społeczna) sprawiedliwość.

Ogólnie i dosłownie *humanitas* oznacza to, co odróżnia człowieka od wszystkich innych istot żywych — jego naturę lub jego istotę. Człowiek ze swej natury nie jest zdeterminowany do określonych sposobów zachowania się i form życia. W przeciwieństwie do zwierzęcia nie jesteśmy określani ścisłymi prawami przyrody, jak chociażby instynktami. Nie jesteśmy też zdeterminowani mniej lub bardziej zamkniętymi przestrzeniami życia i doświadczenia. Człowiek jest istotą otwartą na świat i posiada nadzwyczaj rozległą przestrzeń działania, wewnątrz której — czy to pojedynczo, czy też w małej lub wielkiej grupie — może się w sposób bardzo różnoraki rozwijać i żyć. Jednak otwartość na świat oznacza również, że człowiek — z punktu widzenia swego własnego długoterminowego szczęścia — może uchybiać udanemu życiu w perspektywie społecznej i politycznej. *Humanitas* — w obliczu zasadniczej alternatywy: powodzenia i niepowodzenia — oznacza ideał szczęśliwego, szczególnie szczęśliwego, a nie zmarnowanego życia.

Uzdolnienie do takiego życia nabywa człowiek nie poprzez procesy biologiczne, lecz przez wychowanie, samowychowanie oraz

przez nadawanie rzeczom sensu, co charakteryzuje się wolnością. *Humanitas* jako ideał udanego, prawdziwego bycia człowiekiem nie oznacza dlatego ani wynikającego z doświadczenia stanu rzeczy, ani jakiegoś zastanego wzorca, lecz zadanie rozwijania ludzkich zdolności. Chodzi o zadanie, które ludzie winni bliżej określić w nigdy nie kończącym się procesie formacji, odnajdywania i projektowania samych siebie, i które winni podejmować z własnej inicjatywy. *Humanitas* jest ciągle ryzykownym decydowaniem się na człowieczeństwo, by w ten sposób osiągnąć siebie samego i prowadzić życie w pełni sensowne i godne, odpowiednie do daru, które człowiek posiada (np. mowy i rozumu). Ma ona na uwadze nie słabość i kruchość, ani też nikczemność i złość człowieka, ale normatywną ideę, by — pomimo tego rodzaju utrudnień — pozwolić się kierować w życiu zasadą samourzeczywistnienia i bycia człowiekiem razem z innymi. Do istoty tej idei przewodniej należy otwieranie się na różne personalne i społeczno-kulturowe uwarunkowania, zainteresowania oraz ludzkie wyobrażenia sensu. *Humanitas* jest dlatego z konieczności pojęciem nieostrym.

Alternatywa powodzenia i niepowodzenia odnosi się nie tylko do personalnej, ale również do politycznej strony ludzkiej egzystencji. Prawo i państwo — jak to wiemy dostatecznie z własnej historii i ze spojrzenia, które przekracza nasze granice — nie służą bynajmniej zawsze i wszędzie pokojowi i dobrobytowi obywateli. Zbyt często mamy do czynienia z miejscami ucisku i wyzysku. Dlatego też przez pojęcie politycznej *humanitas* jesteśmy wezwani do podporządkowania sfery spraw politycznych ideałowi prawdziwego człowieczeństwa, a to w tym celu, by zdrowy świat osobowej *humanitas* nie kontrastował z porządkiem prawnym i państwowym, w którym podstawowe prawa są masowo naruszane, i w których na porządku dziennym zdarzają się tortury oraz samowolne aresztowania.

Jest rzeczą pewną, iż nie możemy mierzyć polityki miarą osobowej *humanitas*. Tego rodzaju personalizacja i moralizacja polityki byłaby jedynie pobożnym życzeniem, które świadczyłoby tylko o nieznajomości sprawy i o nieobecności w świecie. Pogląd, że prawo i państwo powinny zabezpieczyć samorealizację swych

obywateli, jest również tendencyjnie totalitarny. Otwiera on bowiem dla państwa możliwości ingerencji sięgających aż do najbardziej intymnej sfery osobistego życia. Na pewno tak wewnątrz jednego państwa, jak i relacjach między państwami, wchodzi w rachubę walki o władzę. Z reguły jednak nie rozgrywają się one w sposób nieuporządkowany — czysto samorodny, lecz w ramach i w zależności od pewnych wewnątrz- i zewnątrzpolitycznych struktur. Idea politycznej *humanitas* wymaga takiego urządzenia owych struktur, by — wyrażając to w kategoriach wewnątrzpaństwowych — poszczególne wspólnoty nie były jedynie i głównie miejscem walki ludzkiej samoobrony i ekspansji. Powinny one przede wszystkim odznaczać się wzajemnym uznaniem i zrozumieniem. Uznanie to i zrozumienie nie wykluczają jednak rywalizacji i konfliktów. Polityczna *humanitas* wcale nie wymaga, by wszędzie panowała czcza miłość i przyjaźń. Jednakże spory i walki o władzę powinny mieć miejsce tylko na gruncie i w ramach wzajemnego uznawania się.

Tego rodzaju domaganie się politycznej *humanitas* nie jest wcale nierealne. Nie tylko bowiem pod adresem tego, co osobiste, ale pod adresem życia publicznego, rozporządzeń rządowych, orzeczeń sądowych i praw, a nawet pod adresem ustroju i podstawowego porządku naszego systemu politycznego kierujemy pytanie: „Czy to, co jest, jest dobre i słuszne?” Tak samo jak w osobistej praktyce życiowej nie można odczytywać tego pytania jedynie w oparciu o kryteria zgrabności i mądrości. Również pytanie o to, co dobre i słuszne w odniesieniu do prawa i państwa, znajduje pełną odpowiedź dopiero w wymiarze wolności, sprawiedliwości i solidarności. Porządek prawny i państwowy spotyka się wtedy z naszą wewnętrzną aprobatą, gdy zapewnia najpierw nasze przetrwanie, a poza tym, gdy ludzki rozwój oraz szczęście jednostek i grup nie są wprowadzicie przez niego samego realizowane, ale w sposób pryncypialny umożliwione. W ten sposób uznajemy uzależnienie polityki od jej *humanitas*, od tego, co powoduje, że nie jesteśmy ciemiężeni strukturami prawnymi i państwowymi i idziemy przez życie w bardziej wyprostowanej postawie — wolni

od elementarnej biedy i strachu przed bliźnimi, a szczególnie przed władzami państwowymi.

Również zrozumienie tego, że osobiste życie nie rozgrywa się w przestrzeni wolnej od polityki, przemawia za domaganiem się, by polityczne stosunki kształtować w aspekcie *humanitas*; to polityka współdecyduje o stopniu powodzenia naszej egzystencji. My wszyscy żyjemy w politycznych układach i to nie tylko przypadkowo oraz przejściowo, lecz na sposób pewnej konieczności. Dlatego nie na tym polega rzecz, by te polityczne stosunki całościowo znosić, lecz chodzi bardziej o takie ich ukształtowanie, żeby można żyć po ludzku. Każdy musi zrozumieć i sam spełnić to, co uważa za słuszne, i co — po dojrzałym zastanowieniu się oraz na bazie doświadczenia życiowego — może uznawać za usprawiedliwione. Jest to związane niewątpliwie z procesem samo-realizacji. Polityka nie może nas pozbawiać ludzkiego życia. Stosunki polityczne winny być jednak tak ukształtowane, żeby one dawały nam swobodę działania po ludzku. Poza tym chodzi o to, by one pomagały usuwać na bok niepotrzebne przeszkody i bariery. Polityczna *humanitas* staje się w ten sposób przynajmniej negatywną i krytyczną kategorią. Dotyczy ona cierpienia, nędzy, a przede wszystkim znajduje zastosowanie przy zniewoleniu i niesprawiedliwości, które są jej negacją i destrukcją.

Jednak polityczna *humanitas* posiada również pozytywny wymiar. Są nim prawa człowieka, w których odzwierciedliła się praktycznie moralno-polityczna świadomość czasów nowożytnych i teraźniejszości. Są to prawa człowieka, w których zbiegają się na sposób koncentryczny fundamentalne roszczenia i wymagania politycznej *humanitas*. W sposób słuszny dochodzi się ich ciągle na nowo wobec wszystkich politycznych społeczności. Słusznie ich gwałcenie jest wspólnym mianownikiem, który łączy ludzi najróżnorodniejszych politycznych i religijnych przekonań. Łączą się oni w proteście przeciw prześladowaniu, bezprawiu oraz zwalczaniu mniejszości rasowych i religijnych, językowych i kulturalnych; w proteście przeciw określaniu niewygodnych obywateli i grup jako wrogich państwu; w proteście przeciw temu, że krytycy polityki są dręczeni, więzieni i skazywani na śmierć.

Można jednak w tym miejscu zapytać: czy przyjmowanie praw człowieka za stopniomierz politycznej *humanitas* nie jest w jakiejś części przejawem zachodniej kultury imperialistycznej? Jest rzeczą pewną, że kwestię praw człowieka w ich obecnej postaci — jako subiektywnie publicznych praw zawdzięcza się przede wszystkim zachodniej teorii prawa naturalnego czasów nowożytnych, europejskiemu oświeceniu i rozwiniętej na Zachodzie politycznej teorii liberalizmu. Również głębsze źródła idei praw człowieka znajdują się na Zachodzie — chodzi o chrześcijaństwo i myśl grecko-rzymską. Pierwsze deklaracje praw człowieka mają — ostatecznie rzecz biorąc — miejsce na Zachodzie: w 1776 roku w Stanach Zjednoczonych, w 1789 roku w rewolucyjnej Francji. Również partykularne pochodzenie praw człowieka nie przekreśla ich powszechnej ważności. Sprawa wygląda raczej tak, że to po raz pierwszy w zachodniej myśli prawo i państwo zostały podporządkowane uniwersalnemu wymaganiu *humanitas*. Rozwój praw człowieka skorygował ponadto początkowe jednostronności ich konkretnego formułowania. Z tej racji, że prawa człowieka jako zasady politycznej *humanitas* są powszechnie prawomocne, mogły Narody Zjednoczone krótko po zakończeniu II Wojny Światowej, a mianowicie w 1948 roku ogłosić powszechną Deklarację Praw Człowieka jako „ideał, który jest osiągalny wspólnie przez wszystkie ludy i narody”. Dalszymi etapami — wykraczającymi już poza Zachód — w rozwoju tych praw są obie konwencje Narodów Zjednoczonych o prawach człowieka: z 1966 roku oraz końcowe akta Konferencji Helsińskiej o bezpieczeństwie i współpracy w Europie.

Pojęcie praw człowieka oznacza jedynie, iż chodzi o powszechne ważne zasady *humanitas*. Tylko bowiem te prawa zasługują na nazwę praw człowieka, które są ważne dla każdego człowieka, niezależnie od płci i koloru skóry, pochodzenia, rasy, języka, religijnego lub politycznego przekonania, czy też stanowiska ekonomicznego i społecznego. W samej rzeczy chodzi więc w tym wypadku o prawa, które — czasowo i przestrzennie — zawsze i wszędzie są ważne, niezależnie od stosunków personalnych, konstelacji politycznych i historycznych uwarunkowań. Oczywiście, może

być tak, że pozorne prawa człowieka wcale nie sprostają temu wymaganiu. Odpowiedni jednak sprawdzian odnosiłby się nie do praw człowieka rozumianych w sensie powszechnie ważnych zasad politycznej *humanitas*, lecz do stwierdzenia, że przy tym czy owych prawie chodzi rzeczywiście o prawo człowieka.

Przy pomocy praw człowieka podejmuje się próbę humanizacji odhumanizowanego w sferze politycznej świata. Oba wyrażenia: „odhumanizowany” i „humanizować” należy przy tym rozumieć zarówno w sensie specyficznie historycznym, jak również o wiele bardziej dogłębnie, a mianowicie w sensie fundamentalno-antropologicznym. Prawa człowieka usiłują bowiem z jednej strony przewyciężyć współczesne doświadczenie kryzysu. Zbyt często w XVIII i XIX stuleciu, ale również jeszcze dziś kierują się prawa człowieka — rozumiane jako osobowe prawa wolnościowe — przeciwko masowym wykroczeniom absolutystycznej władzy państwowej. Prawa człowieka są dlatego historycznie i rzeczowo najpierw prawami ochrony i obrony obywateli względem państwa. Jako społeczne prawa człowieka próbują one — początkowo z wahaniem, od kilku jednak dziesięcioleci ze wzmożoną siłą — rozwiązać wielkie społeczne problemy naszych czasów. W tym celu, aby ochronić słabszych i mniej licznych przed uciskiem, usiłują one jako polityczne prawa współdziałania przewyciężyć stare i nowe formy kolonializmu, państw satelitów oraz centralistycznych władz państwowych.

Obok tego specyficznie historycznego znaczenia posiadają prawa człowieka sens fundamentalno-antropologiczny. Uwzględniają one przecież dwa istotne aspekty *conditio humana*, a mianowicie podstawowy fakt, że człowiek jest zdany na innych ludzi, a także podstawowe zagrożenie człowieka ze strony równego mu sobie. Tam, gdzie Robinson żyje jedynie dla siebie samego, jak również tam, gdzie on żyje ze swoim bliźnim tylko w przyjaźni, nie zachodzi potrzeba praw człowieka. Jednak ani pierwszy, ani drugi przypadek nie jest regułą. Zarówno płciowość jak potrzeba pomocy dla nowo narodzonych, obowiązki pracy jak i jej ułatwienie przez podział, a także zdolności językowe dowodzą, że ludzie są zdani na siebie w różnoraki sposób. Pryncypialne samozagrożenie

nie dla ludzi powstaje znowu na skutek współdziałania dwóch momentów. Jawi się ono po pierwsze dlatego, że ludzie dzielą wzajemnie ze sobą tę samą przestrzeń życiową i nie mogą przeszkodzić temu, iż przynajmniej okazyjnie oddziałują na siebie. Po drugie wynika ono stąd, że ludzie jako tak zwane doczesne istoty rozumne nie są ani zdeterminowane w sposób zupełny przez instynkty naturalne (mogą oni stawiać sobie cele i zdążać do nich na wybranych przez siebie drogach), ani też nie znajdują się z konieczności w stanie harmonii z innymi bliźnimi. Dlatego też ludzie nie żyją koniecznie ze sobą w pokojowej czy też w daleko zdeterminowanej przez prawa naturalne koegzystencji. Wzajemne wpływy mogą o wiele bardziej prowadzić do wzajemnych zagrożeń, gdy chodzi o ludzką wolność działania.

Z pewnością — da się usłyszeć zarzut — człowiek nie jest jedynie istotą konfliktową, ale istotą społeczną i współdziałającą. Nie można jednak na naturze społecznej i współdziałającej polegać. Istnieją wystarczające podstawy i motywy, które przemawiają za tym, że ludzie zwracają się przeciw równym sobie: czy to przez zawiść, zazdrość, chęć zemsty lub czystą złośliwość; przez dążenie do władzy, znaczenia i posiadania, czy też przez zaiterowanie tym, by przeforsować własne przekonania polityczne albo religijne. Z tej zaś racji, że człowiek nie posiada żadnego wrodzonego zahamowania do zabijania, istnieje ewentualność, iż spory i konflikty zaostrzą się aż do wzajemnej zagłady. Zaostrzenie takie nie jest wprawdzie w żaden sposób konieczne ale możliwe. Jest ono często zbyt rzeczywiste, jak dowodzi tego w przerażający sposób właśnie w naszym stuleciu niezliczona ilość wojen, wojen domowych i ludobójstw.

Potrzebne są układy prawne i państwowe, ponieważ życie ludzkie zagrożone jest poprzez konflikty, które nie zważają na ciało i życie konkurentów. Zadaniem politycznej *humanitas* jest właśnie takie ukształtowanie tych układów, żeby rozwiązanie konfliktów nie zależało ostatecznie od każdorazowego potencjału siły i zagrożenia ze strony partnera konfliktu. Owe potencjały siły nie są przy tym jedynie natury gospodarczej i militarnej, ale również emocjonalnej, intelektualnej i innej natury. Wymaganiu

politycznej *humanitas* zadośćczyni takie rozwiązanie konfliktu, w którym — rezygnując z potencjałów siły — zobowiązuje się polityczne układy i struktury do poszanowania nienaruszalnej godności człowieka i równego prawa do wolności. Godność człowieka i równa wolność są równocześnie podstawowymi zasadami praw człowieka.

Prawa człowieka są wymaganiami, które posiada każdy poszczególne człowiek w stosunku do swego bliźniego, a przede wszystkim pod adresem władzy państwowej. Stanowią one — z tej racji, że chodzi o *wymagania* właściwe każdemu człowiekowi — to, co winna jest polityka ludziom. Prawa człowieka opierają się w pierwszej kolejności nie na działaniach (polityczno-społecznej) miłości, które są dobrowolne i wychodzą poza to, co jest zawinione. O wiele bardziej są one istotnym elementem (polityczno-społecznej) sprawiedliwości. Stanowią one dlatego może nie wystarczające, ale konieczne zasady politycznej *humanitas*. Żadna wspólnota, która tylko w podstawowym sensie chce być ludzka, nie może się zrzec uznania praw człowieka. Jeśli prawa i instytucje jakiejś politycznej społeczności możliwie jak najlepiej gwarantują wewnętrzne i zewnętrzne bezpieczeństwo, współdziałanie, sprawność i stabilność a ponadto ekonomiczny dobrobyt, a jednak stoją w sprzeczności z prawami człowieka, to należy je zmienić, żeby mogły one mieć w ogóle ludzkie uzasadnienie istnienia.

Prawa człowieka stanowią przede wszystkim wał obronny przeciw nadużyciu panowania ze strony każdego politycznego autorytetu. Pełnią one funkcję ochronną dla mniejszości i pokrzywdzonych; zapewniają one równouprawnienie tym, którzy nie podzielają ekonomicznych, politycznych, religijnych i językowo-kulturowych przekonań potentatów czy większości. Z tego powodu prawa człowieka pełnią rolę zadatku w sensie fundamentalnych kryteriów i normatywnych zasad przewodnich każdej polityki. Stanowią one krytyczną korekturę wobec suwerennych roszczeń każdej publicznej władzy, tak wobec władzy państwowej ludowo-demokratycznej, jak tylko demokratycznej.

W tym celu, żeby owa miara nie miała jedynie statusu idei,



nadziei, apelów i postulatów, proklamacji i deklamacji, które pozostają bezsilne wobec obowiązującej rzeczywistości prawa i państwa, zachodzi potrzeba, by prawa człowieka uczynić integralną częścią składową porządku prawnego i państwowego. Ma to miejsce wtedy, gdy gwarantuje się je w sposób instytucjonalny i daje się im pozytywno-prawny status praw podstawowych (osobowych praw wolności, politycznych praw współdziałania, jak również praw społecznych i kulturowych) lub fundamentalnych i prawnie obowiązujących zasad organizacji względnie postanowień określających cele państwa (jak wolność, demokracja, państwo praworządne, państwo socjalne). Ważny krok na drodze ku rzeczywistemu uznaniu praw człowieka stanowią również międzynarodowe umowy bądź to na płaszczyźnie regionalnej, bądź światowej, a następnie międzynarodowe zrzeszenia, jak np. Amnestia Międzynarodowa, Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża lub Międzynarodowe Zrzeszenie Prawników.

Do tej pory, jak wiadomo, wyszczególniłem trzy grupy praw człowieka: osobowe prawa wolności, polityczne prawa współdziałania oraz prawa społeczne i kulturowe. Ten podział trzyczęściowy skierowany jest przeciwko różnorodnym próbom zawężania praw człowieka jako podstaw politycznej *humanitas* tylko do jednej z wyodrębnionych grup. Tego rodzaju zawężenie byłoby od strony politycznej w najwyższym stopniu niebezpieczne, jak wskazuje na to następująca refleksja: kto kwestionuje osobowe prawa wolności, ten odbiera ludziom prawo do ściśle osobistej sfery życia i działania. Bez osobowych praw wolności nie ma pewności ani przetrwania, ani też przyjemnego czy w ogóle ludzkiego życia. W sposób najbardziej wyrazisty dowodzi tego, być może, pierwsze prawo wolnościowe, a mianowicie prawo do nietykalności ciała i życia. Jest rzeczą pewną, iż prawo i państwo nie mogą się troszczyć o to, by ludzie pozostawali przy życiu i by oni — z powodu choroby, wypadku czy starości — nie umierali, czy też nie stawali się ułomnymi. Jednak mogą i powinny troszczyć się o to, żeby ciało i życie było chronione przed atakiem ze strony bliźniego lub państwa. (Do osobowych praw wolności — oprócz prawa do ciała i życia — należą także wolność religii, wiary i sumienia, prawo

do własności osobistej, wolność opinii i prasy, wolność sztuki i nauki, wolność gromadzenia się i jednoczenia itd.).

Do praw człowieka należą także polityczne prawa współdziałania. O ile bowiem jakaś wspólnota potrzebuje ustroju, praw i rządu, to zasada nienaruszalnej godności każdej ludzkiej osoby domaga się, żeby wszyscy obywatele mieli prawo być nie tylko tymi, których polityka dotyczy, lecz żeby sami jako podmiot uczestniczyli w publicznych procesach podejmowania decyzji. Prawo każdego człowieka do bycia — w emfatycznym sensie słowa — podmiotem polityki zakazuje tak samo, by jakaś wspólnota była kierowana od zewnątrz (czy to jako państwo satelickie, czy jako kolonia), jak również wyklucza istnienie polityczne uprzywilejowanej warstwy wyższej, która jest jedynie upoważniona do stanowienia i wypełniania konstytucji i praw. W podobny sposób sprzeczne z prawem jest istnienie politycznie upośledzonej warstwy niższej, która zostaje zasadniczo wykluczona od wszystkich lub określonych zakresów władzy. Każdemu członkowi właściwej społeczności politycznej — w przeciwieństwie do istniejących podstawowych politycznych przywilejów i dyskryminacji — przysługują te same prawa. Dlatego też do integralnej części składowej praw człowieka (obok osobowych praw wolności) należy — z perspektywy porządku państwowego — prawo do samostanowienia wszystkich ludów i demokracji, jak również — z perspektywy praw podmiotowych — czynne i bierne prawo wyborcze.

Ostatecznie ważne jest to, że jakaś polityczna społeczność, która poważnie liczy się z godnością ludzką oraz z prawami wolności i współdziałania, musi się także troszczyć o stworzenie takich życiowych warunków, które mają powszechnie wartość, a bez których nie można wcale żyć w sposób godny człowieka. Nie można też bez nich w ogóle realizować praw wolności i współdziałania, a jeżeli jest to możliwe, to tylko w znikomym stopniu i w sposób bardzo utrudniony. Pod ideą politycznej *humanitas* rozumie się dlatego podejmowanie odpowiedzialności za te gospodarcze, społeczne, kulturowe i polityczne uwarunkowania, które uniemożliwiają egzystencję godną człowieka oraz realizację praw wolności i współdziałania, i które w tej realizacji przeszkadzają

lub ją niestosownie utrudniają. Polityczna społeczność, w przeciwieństwie do tego, co sądzą krytycy idei społecznych praw człowieka względnie idei społecznej państwowości, podejmuje także odpowiedzialność za ramowe uwarunkowania, którymi określa się stosunki pracy i przez które zyskuje się dochód, wykształcenie, pozycję społeczną itd.

Jednym słowem: do praw człowieka należą zarówno osobowe prawa wolności, jak i polityczne prawa współdziałania oraz prawa społeczne i kulturowe. W przeciwieństwie do zbyt łatwego a równocześnie masowego przeceniania praw wolności i demokracji na Zachodzie, praw społecznych na Wschodzie i prawa samostanowienia w krajach na obszarach starej lub nowej kolonizacji, idea praw człowieka jest realizowana w pełny sposób dopiero wtedy, gdy są uznane równocześnie trzy grupy praw.

Prawa człowieka — biorąc pod uwagę ich odniesienie do specyficznych praw ludzkich oraz fakt, że są one uznane jako prawa podstawowe i fundamentalne cele państwa — w małym tylko stopniu dyktują bezpośrednio sposób postępowania. Nie określając dokładnie, jak tu i teraz winno się publicznie postępować, są one z reguły powszechnymi kryteriami normatywnymi, którymi powinno się kierować prawo i państwo. W ten sposób prawa człowieka są podstawami politycznej *humanitas* i to w sensie norm fundamentalnych. Są one normami drugiego stopnia i zgodnie z ich miarą winny być przede wszystkim ujmowane i oceniane, nakreślane oraz rzeczywiście kształtowane i rozwijane odpowiednie stosunki polityczno-społeczne. Pełne urzeczywistnienie praw człowieka dokonuje się w ten sposób dopiero tam, gdzie odpowiednio są kształtowane rzeczywiście prawno-polityczne struktury, opieka prawna, a następnie charakter oświaty, świat gospodarczy, świat pracy itd.

Rzeczywiste kształtowanie politycznych stosunków według miary praw człowieka jest jednak możliwe tylko przy założeniu, że istnieje znajomość dużego — po części — zróżnicowania układów życia w różnych krajach i kulturach oraz przy uwzględnianiu ich właściwej prawomocności. Jawi się w ten sposób zadanie zastosowania praw człowieka względnie — mających w nich pod-

stawę — zasadniczych praw i celów państwa do urzędowych wymagań polityki, społeczeństwa i gospodarki, jak również do każdorazowej ich sytuacji. Chodzi szczególnie przy tym o to, by być otwartym na różnice. Prawa człowieka jako uniwersalnie ważne zasady politycznej *humanitas* wcale nie wymagają takiego samego — bez różnicy — kształtowania prawno-państwowych stosunków w całym świecie. Realizacja praw człowieka dokonuje się dopiero w historycznie konkretnym i dlatego też w historycznie różnorodnym ich zastosowaniu i uznaniu.

Jest rzeczą oczywistą, że także i tam, gdzie one w sposób pryncypialny mogą mieć rzeczywiście wartość, nie możemy wyolbrzymiać znaczenia ich *humanitas*. Prawa człowieka są bowiem podstawami *politycznej*, a nie *personalnej humanitas*. W żaden sposób nie gwarantują one ludzkiej formacji i ludzkiego charakteru u poszczególnych obywateli. Prawa człowieka są bowiem elementami polityki. Przez politykę, również przez ludzką politykę, przygotowuje się tylko *możliwości* dla zaistnienia ludzkiej — humanitarnej egzystencji. Egzystencja ta nie spełnia się sama przez się. Uchwycenie owych możliwości musi być pozostawione o wiele bardziej jednostce i jej osobowym relacjom. Samorealizacja i osobowa *humanitas* wyrastają dopiero z aktywnego, często również twórczego zderzenia się z uwarunkowaniami, na które się napotyka. Jak każda polityka, tak i prawa człowieka odnoszą się tylko do potencjałów osobowej *humanitas*, a nie do ich aktualizacji.

Okoliczność ta ma metodycznie ważną doniosłość, gdyż doskonałe — godne człowieka — spełnienie życia ludzkiego nie może być dokonane nawet przez tak ludzką politykę. Nie oznacza to wcale, że polityka jest bez znaczenia w stosunku do osobowej *humanitas*. Całkiem przeciwnie — ona współdecyduje o uwarunkowaniach w pełni sensownego życia. Współdecyduje ona przynajmniej w wypadku zaistnienia możliwych przeszkód i barier. Jest ona może także współodpowiedzialna za obszary swobody, w których staje się możliwe kształtowanie tożsamości, kształtowanie uczuć i osobowe współdziałanie oraz wydoskonalenie ludzkiego wykształcenia i charakteru. W ten sposób — być może —

polityka godna człowieka przygotowuje nawet przestrzenie działania dla samourzeczywistnienia się i współżycia z ludźmi. Ale i w tym wypadku nie bez znaczenia pozostaje fakt, że polityka, która jest godna człowieka, nie odnosi się jedynie do osobistego życia, lecz do jego — wyznaczających granice — zasadniczych uwarunkowań. Krótko rzecz ujmując: w prawach człowieka, które są podstawami politycznej *humanitas*, jest zamierzone coś, do czego polityka jako taka może jedynie odsyłać. Osobowa *humanitas* — w przeciwieństwie do utopijnego optymizmu — jest kryterium w sensie pewnego punktu zbieżnego. Jest ona pośrednią, a nie bezpośrednią intencją polityki, która jest godna człowieka.

tłum. ks. Kazimierz Czulak SAC

<sup>1</sup> Niemieckie słowo *Humanität* oddane jest w niniejszym tłumaczeniu przez łacińskie *humanitas*. Zakres terminu łacińskiego jest szerszy i treściowo bogatszy niż jego polskie odpowiedniki, takie jak np. ludzkość, człowieczeństwo (uwaga tłumacza).