

KATARZYNA FILUTOWSKA

## PRAWA CZŁOWIEKA JAKO WIECKA TRANSCENDENCJA

*„Ró nica mi dzy niewolnikiem a obywatelem: niewolnik poddany jest swemu panu, a obywatel - prawu. Pan zreszt mo e by bardzo łagodny, a prawo - surowe, jednak to sprawy nie zmienia. Wszystko polega na wielkiej ró nicy, jaka wyst puje mi dzy kaprysem a zasad ” (Simone Weil).*

Poj cie praw człowieka b dzie traktowane w niniejszym eseju totalnie, cało ciowo, to znaczy przede wszystkim jako poj cie, pewna koncepcja etyczna o charakterze formalnym, uniwersalnym, metafizycznym. W swojej interpretacji tego zagadnienia odwołuj si do etyki Kanta, a konkretnie do rozró nienia na to, co legalne i to, co moralne. Prawa człowieka s dla mnie czym w rodzaju mediatora mi dzy tymi dwiema sferami, mi dzy zewn trzno ci i tym, co wewn trzne albo, u ywaj c kategorii Simone Weil, mi dzy *droit* i *loi*. Je li za rozwa a si ten problem w duchu etyki sokratejskiej, wi si one z poj ciami sumienia, czyli wewn trznego, duchowego obszaru, na którym trzeba szuka rzeczywistego ró dła wszystkich systemów etycznych, kodeksów, zasad czy norm post powania.

Czym wi c s prawa człowieka? Na potrzeby niniejszego tekstu decyduj si u ywa zapo yczonego od Rene Girarda okre lenia „ wiecka transcendencja” (dosłownie: „transcendencja społeczna”<sup>1</sup>). Zajm si

<sup>1</sup> Por.: „(...) Im dokładniej pojmiemy ofiarnicze funkcjonowanie prymitywnych wiatów, tym gł biej wnikiemy w natur stosunków mi dzyludzkich w łonie wiatów totalitarnych. W obydwu przypadkach istota sprawy zale y od jednego i tego samego braku, którego nie dostrzegamy, bo nie jest to wła ciwie brak tylko jednej rzeczy, przy tym brak wiary, której wielu nie widzi. Wielu odkrywa istnienie i znaczenie owej rzeczy, lecz zbyt pó no, dopiero w momencie, kiedy przestała istnie , po skutkach jej braku. Rozumiem przez to **transcendencj społeczn** , wystarczaj co siln i niezmienn , aby mogła obej si bez nieustannego korzystania z kozłów ofiarnych, nale-

najpierw charakterystyk położenia jednostki w systemie totalitarnym. Prawa człowieka, a także etyka jako taka zaczynają działać dopiero tam, gdzie można wyodrębnić i pozytywnie wartościową jednostkę, albo tam, gdzie potrafimy być solidarni z jednostką. W przeciwnym bowiem razie nie wychodzi się poza obszar *Civitas Terrena*, a więc poza całkowicie immanentny porządek spraw ludzkich, określony przez Weil metaforycznie jako „siła ciężnia” (*le pesanteur*). Przeciwnie zaś – pełna realizacja prawa jako duchowej zasady może nastąpić dopiero dzięki zrozumieniu go przez zdolność do autorefleksji wiadomo<sup>2</sup>.

**1. Historia Hioba według Girarda.** System totalitarny jest przykładowym zaprzeczeniem sytuacji etycznej, ponieważ nie wychodzi od pojęcia jednostki, ale czyni swą podstawą coś, co nazywa się społeczeństwem, która stanowi jedyną normę i zarazem egzekutora prawa, jakie w tej sytuacji szybko przekształca się w lincz. W tym właśnie duchu rozumuje René Girard w swojej analizie biblijnej *Księgi Hioba* („Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi”). Sytuacja Hioba jest w niej pokazana nie tylko w kontekście rytualnym, jako modelowa egzemplifikacja dawnego babilońskiego mitu o tym królu. Girard dostrzega w tej historii główne, niejako konstytutywne cechy, jakimi musi odznaczać się każdy proces totalitarny, czy to, uwyświelenie innego określenia, inkwizycyjny, a więc taki, w którym samo postawienie kogoś w stan oskarżenia jest *de facto* od razu wyrokiem skazującym. Girard mówi o *procesie*, mając na myśli instytucję, organizm państwowy, którego ucieleśnieniem i rzeczywistym – nazwijmy to tak – wyrazicielem jego idei będzie sędzia, jaki jednak nie ma nic wspólnego z opartym na cywilizowanych zasadach<sup>3</sup> systemem prawnym. Prawo, które realizuje totalitaryzm, niczym się w istocie nie różni od barbarzyńskich rytuałów i, podobnie jak one, kieruje się wyłącznie własną, immanentną, niepojętą dla racjonalnego umysłu logiką.

cykli do zagrożonej grypy. Wiąkszość ludzi Zachodu jest zbyt mocno chroniona przez ową transcendencję, aby dopuścić do liwo jej braku i pojąć niezasłużony przywilej, z którego jeszcze cigle korzysta. (...)” (R. Girard: *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Warszawa 1992, s. 109-110, podkr. moje-K. F.).

<sup>2</sup> Por.: „(...) Zważywszy, że jednakowe rozumienie tych praw i wolności ma olbrzymie znaczenie dla ich pełnej realizacji (...)”; *Preambuła do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w: *Pierwsze kroki. Jak uczyć o prawach człowieka*, Wydawca polskiej edycji: Stowarzyszenie Amnesty International w Polsce, Gdańsk, s. 165.

<sup>3</sup> Będzie to na przykład tzw. domniemanie niewinności, prawo do obrony, konieczność obecności oskarżonego na rozprawie itd.

Trzeba zatem najpierw ustalić trzy nakładające się na siebie momenty interpretacji przypadku Hioba. Zakładam przy tym, i chodzi o pokazanie bohatera wtedy, kiedy nie działa prawo. Przede wszystkim należy zaznaczyć, iż jednostka staje się wtedy zupełnie nieważna, wręcz przypadkowa, albo - co jest po prostu innym wyrażeniem tej samej myśli - najdoskonalej powtarzalna, a więc różni się od innych jednostek *solo numero*, tylko co do liczby<sup>4</sup>. Już to wystarczy, by dostatecznie klarownie zdefiniować sytuację totalitarną, jaka nieuchronnie musi się pojawić, gdy jednostka traci to samo albo osobowo prawną. Przyjmując taką interpretację, trzeba jednak zarazem założyć absolutnie przypadkowo, a co za tym idzie - bezzasadnie wytoczonego owej arbitralnie wybranej jednostce procesu.

Cóż bowiem właściwie złego zrobił biblijny Hiob? Oskarżać się go, do nonsensowności zresztą, o zbrodnie i czyny, jakich mógłby dokonać chyba jedynie jakiś dysponujący niezwykłą siłą i potęgą wschodni satrapa. Przede wszystkim więc doznał czegoś, co w oczach tzw. „przyjaciół” uchodziło za wielkie powodzenie. Prolog i epilog tłumaczy je w sensie bardzo dosłownym, to znaczy jako bogactwo o charakterze materialnym. Można jednak przyjąć, podobnie jak czyni to sam Girard, iż

Porównaj także dosyć paradoksalną kwestię tzw. praw II generacji (ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych), które niektórzy badacze problematyki praw człowieka uznają za wynalazek prawodawstwa radzieckiego wczesnego okresu stalinowskiego: „(...) Charakterystyczne, właściwie tylko koncepcji socjalistycznej prawa jednostki sformułowano w drugiej fazie rewolucji, co znalazło swój wyraz zwłaszcza w stalinowskiej konstytucji z 1936 r. Przyjmując zasadniczo zgodnie przesłankę wolności i równości, przyznano pierwsze miejsce aspektom równościowym **przed wolno ciowymi (...)**” (M. Nowak: *Trzy generacje praw człowieka. Ich znaczenie w świetle przesłanek ideowych i historycznych oraz w świetle ich genezy*, w: *Prawa człowieka. Geneza, koncepcje, ochrona*, red. B. Banaszak. Wrocław 1993, s. 114 [podkr. moje - K. F.]). Warto zauważyć, iż jeżeli traktuje się prawa człowieka jako jedną ideę, to prawa II oraz III generacji tak naprawdę są zawarte w prawach podstawowych i stanowią *de facto* tylko ich rozwinięcie i uzupełnienie. Jeżeli za chodzi o przypadek inkryminowanej konstytucji stalinowskiej, to można chyba przyjąć, że wspomniane zapisy (dające prymat przesłankom równościowym przed wolnościowymi, a więc oparte na zdecydowanie za hipotez *solo numero*) są po prostu formalno-praktycznymi, zatem czysto legalnymi rozstrzygnięciami i interpretacjami wyjściowego pomysłu, a co za tym idzie, nie muszą uderzać w samą ideę praw człowieka jako takich, która, rzecz jasna, nie daje się pogodzić z systemem czy ustrojem totalitarnym.

fragmenty te zostały dodane pó niej do wła ciwego tekstu tej ksi gi i przeinaczaj jej prawdziwy sens.

Co zatem jest rzeczywistym przedmiotem sporu? Wró my do kwestii tzw. winy i kary. W oczach oskar ycielskiej wspólnoty ten, komu si „powiodło”, staje si natychmiast tyranem i „wrogiem ludu”. Druga kwestia dotyczy faktycznego „stanu posiadania” Hioba. Co on miał, i co utracił? Girard odrzuca suponowane przez prolog i epilog materialne bogactwa, składaj c je na karb okre lonej konwencji narracyjnej i proponuje, aby zajrze bezpo rednio do tekstu tzw. dialogów, czyli kolejno po sobie nast puj cych mów Hioba i jego „przyjaciół”. Wydaje si , i decyduj c rol odgrywa tu nie jaki rzeczywisty spór o warto ci, ale mimetyzm i mimetyczna po dliwo , a wi c ten rodzaj po dania, którego przedmiotem jest idol i które łatwo przekształca si w kult. Je li bowiem Hiob nie zrobił nic złego, to zło, jakie go spotyka, musi by przypadkowe, podobne do wszystkich wydarze losowych, które w ogóle nie nale do porz dku czynów i nad którymi nikt z nas nie ma władzy. Hiob, traktowany w pewnym momencie przez swych adwersarzy jako obalony tyran, pokonany „wróg ludu” musiał by po prostu czas jaki tego ludu niekwestionowanym przywódc , prawdziwym wi tym królem. Oczywi cie w oczach rozmaitych najzupełniej bezstronnych i obiektywnych obserwatorów ju wtedy musiał uchodzi za sprytnego i podst pnego oszusta, któremu niepoj tym cudem udało si zwie opini publiczn oraz samego Boga. W tej sytuacji jednak e spektakularny upadek uwielbianego idola, jaki pr dzej czy pó niej musi nieuchronnie nast pi , wydaje im si po prostu sprawiedliw i zasłu on kar .

Odnosi si wra enie, i wykraczamy tu poza obszar prawa. Sytuacja Hioba mogłaby wi c posłu y za paradygmat stanu, w którym nie działa adne prawo, zatem casus ten nale ałoby rozpatrywa w kategoriach zbiorowego mimetyzmu. Istnieje pewna zbie no mi dzy tym, co Girard nazywa procesem totalitarnym a fenomenem „psychologii tłumu”, to znaczy wszystkich tych zjawisk, w których mamy do czynienia z tzw. dusz zbiorow . Posiada ona wprawdzie moc konsolidowania grupy, lecz to, co w wyniku jej działania powstaje, nie ma nic wspólnego z jakim porz dkiem czy racjonalno ci . Jest to po prostu plato skie „wielkie zwierz ”, kolektywny twór, jaki pozostaje całkowicie dla siebie nieprzejrzysty.

Dusza tłumu zatrzymuje si na etapie sygnalizowanym w jej greckim okre leniu. Pozostaje wi c na zawsze psyche-dusz , co oznacza, i daje si j zrozumie i opisa w kategoriach samej tylko w sko poj tej psychologii. „(...) Rozumowanie tłumów z pewno ci opiera si na kojarzeniu poj , podobnie jak si ma rzecz z prawdziwym rozumowaniem. Ale

idee, które kojarzy wyobrażenia tłumowi, i czy si tylko pozornie, na podstawie analogii lub nastęstwa. (...) Kojarzenie rzeczy zupełnie niepodobnych, połączonych tylko pozornymi wzorami, i natychmiastowe uogólnianie poszczególnych wypadków - oto co charakteryzuje rozumowanie tłumów. (...)”<sup>5</sup>. Mamy zatem pewne idee czy wyobrażenia, ale te fakty pozostają niejako czysto psychiczne, empiryczne, konkretne, obrazowe, i tym samym nie podpadają pod żadne racjonalne uogólnienia. Stąd te właściwym podmiotem albo bohaterem opowieści o Hiobie pozostaje sam ruch obrazów, przepływ nietrwałych, krótszych niż mgnienie oka zjawisk. „(...) Koszmar jest ruchem, który stara się obdarzyć wiadomością z jej podmiotowością (...)”<sup>6</sup>, a podmiotowość oznaczałaby w tym wypadku dwie rzeczy: racjonalność oraz jednostkowość (indywidualność), a w efekcie zdolność do posiadania sumienia, moralnej autonomii.

Taka perspektywa pozwala lepiej zrozumieć istotę sytuacji totalitarnej. Tym, co przede wszystkim cechuje ów szczególny typ - nazwijmy to tak - wspólnotowością jest brak rzeczywistych, jasno określonych reguł i przesunięcie punktu ciężkości działania z obdarzonej osobowością jednostki na nie posiadającą czytelnej struktury całość. Inaczej mówiąc, członkowie takiej grupy niczym się nie różnią od tego, co nazywamy tłumem, gdy nie są oni określani jako jednostki. Funkcjonują de facto tylko na zasadzie czystej, może nawet w jakimś sensie *disiecti membra* „wielkiego zwierzęcia”, kolektywu, grupy, a wszelkie ich „przekonania” dają się w pełni wyjaśnić przez odniesienie do wyobrażeń psychiki tłumy. Przyjacieli nie widzą w Hiobie ofiary, gdy postrzegają go jedynie przez pryzmat odgrywanej w tym dziwnym, barbarzyńskim rytuale roli - a jest to rola właśnie tego króla, kozła ofiarnego, fetyszu albo idola. Jest to więc sytuacja niejako z założenia nieetyczna, gdzie może wprowadzić miejsce kultu, ale nie ma mowy o jakiejś prawdziwej wartości ludzkiej.

Jako paralelę wobec historii Hioba Girard analizuje mit o Edypie. Zauważa, że tam, gdzie Grecy dokonali pełnego ucieleśnienia człowieka z literackim wzorcem, gdzie, inaczej mówiąc, poszli tropem domknięcia i jednoznaczności narracji, a więc tropem literatury, czyli fikcji, Biblia pozostawia swemu bohaterowi wolność i w tym sensie może być traktowana jako tekst objawicielski. Edyp naprawdę stał się ojcem i kazirodcą, bo w ten sposób jego historia, aczkolwiek bezsensowna i tragiczna

<sup>5</sup> G. Le Bon: *Psychologia tłumy*. Warszawa 1994, s. 44.

<sup>6</sup> E. Levinas: *De l'existence a l'existant*, cyt. za: A. Renault: *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*. Wrocław 2001, s. 282.

na, jest klarowna i zrozumiała. Hiob za nigdy nie przyznaje się do bezmyślnie i bezsensownie imputowanych mu czynów, i choć w ten sposób pozostaje wiemy prawdzie, psuje jednak i ci głosu tak ładnej i przejrzystej opowieści moralizatorskiej, jak, by może, wołałby tu widzieć jakiś gorliwy egzegeta. Wszak dopiero taka postawa stanowi wyłom w murze oczywistości, pierwszy krok w kierunku autentycznych pytań o wartość ci, o naturę dobra i zła, o istotną sprawiedliwość ci *etc.*

**2. Solidarność z grupami a solidarność z jednostkami.** Próbnymi znaleźć podstawy dla prawa moralnego, należy przemieścić się na obszar tego, co uniwersalne, powszechne, a w tym sensie także niezmiennie, niezależne od zdarzeń o czysto przypadkowym, losowym charakterze. Takim miejscem jest na przykład bezpodstępnie wiadomo sobie, umiejętność rozróżniania dobra i zła, sokratejski daimonion. Jego mocniejszy i bardziej - jeżeli wolno tak powiedzieć - filozoficzny wersję jest podmiotowo albo rozum, który jest zdolny transcendentnie i uwzględnić wszystkie poszczególne przypadki i nie jest w żadnym sposób zależny od dowolnych, nieprzewidywalnych okoliczności, w tym od tego szczególnego rodzaju kaprysu, jakim jest *vox populi*, a więc upodobanie czy niechęć grupy. Taki właśnie system nazywam wiekiem transcendentnym.

Teraz należy się czytelnikowi kilka słów wyjaśnienia odnośnie do wyżej terminu, a więc, z jednej strony, tego, co można rozumieć przez pojęcie transcendentności, z drugiej zaś tego, co ma w tej mierze do zaproponowania niniejszy tekst, oraz dlaczego i czy on ową kategorię idei praw człowieka. Przedstawione powyżej analizy tekstów dotyczących społecznie zorganizowanych zgodnie z modelem totalitarnym opierały się na założeniu, i ten typ powiadałoby się najtrafniej scharakteryzować przez odniesienie go do tzw. psychologii tłumu albo tego, co Le Bon nazwał duszą tłumu. Zasadniczy problem polega bowiem na całkowitym unicestwieniu pojęcia osoby z jej prywatnymi, osobistymi wyborami czy wartościami, w tym także, rzecz jasna, rozumnej, obdarzonej zdolności do autorefleksji, autonomicznej jednostki, która stanowiła główny punkt odniesienia etyki Kanta. W miejscu takiego autonomicznego, rozumnego podmiotu totalitaryzm umieszcza wólcę ludu albo głos ludu, to samo dla niego z głosem Boga, a więc z samymi objawionymi prawdami. Trzeba pamiętać, i woła kolektywu nie jest wcale tym samym, co tzw. „woła powszechne” Hobbesa albo Rousseau, czyli wyłoniony na drodze wolnego wyboru poszczególnych jednostek suweren, który w ich imieniu ma zaprowadzić ład i sprawować władzę. Z drugiej strony, skojarzenie to nie jest tak do końca pozbawione sensu. W każdym razie tłum we właściwym tego słowa znaczeniu nie posiada władzy wyszej niż dusza, która ma wprawdzie związek z umysłem, nie traci

jednak nigdy swoich zmysłowych, empirycznych, wyobraźniowych korzeni. Istotą mentalności wspólnotowej, a zwłaszcza tej szczególnej jej wersji, jak stanowi mentalność totalitarna, będzie więc absolutny kolektywizm, a co za tym idzie - przyznawanie bezwzględnego prymatu grupie i racji społecznej przeciw, traktowanej zawsze jako przejaw buntu i nieuprawnione uroszczenie, partykularnej woli poszczególnych jednostek.

Ucieleśnienie i spełnienie tej formy społeczności stanowi tzw. religia statyczna, której najdoskonalszy przykład odnajdujemy w systemie *tabu*: „(...) Irracjonalne z punktu widzenia jednostki, gdy po prostu powstrzymywało działania rozumne, nie kierując się ku inteligencji, było jednak racjonalne, jako co, co przynosiło korzyść społeczeństwu i gatunkowi (...)”<sup>7</sup>. W tym rozumieniu reguły rzędzące wspólnot pierwotną, podobnie zresztą jak prawo, a raczej ideologia totalitarna, jeżeli wolno tak powiedzieć, całkowicie immanentne, albowiem jedyną ich funkcją pozostaje właśnie tworzenie wspólnoty, na przykład poprzez wskazanie jednostkom jakiego wspólnego celu, do którego mogłyby albo poprzez wykreowanie idola, jakiego mogłyby czcić i kolektywnie się z nim utożsamiać. Reguły te nie mają oczywiście nic wspólnego z prawami logiki, z myśleniem czy zdrowym rozsądkiem, dlatego te zarzuty stawianych w inkwizycyjnych procesach nie da się za pomocą logicznych argumentów obalić. Nie jest bowiem jeszcze myśleniem lub niekojarzeniem oderwanym, a czysto wręcz sprzecznym względem, obrazów czy symboli, a na tym przecież w końcu polega proces mentalny, jaki odbywa się w duszy tłumy.

Wraz z waloryzacją idei jednostki wkracza na scenę zupełnie nowa forma konsolidacji grupy. Nie chodzi już wyłącznie o zwykłą wspólnotę, kolektyw czy zbiorowość, to znaczy o masę ludzi. Społeczeństwo posiada swój aspekt etyczny albo polityczny, zostało ono utworzone poprzez „umowę społeczną”. Jednak etyka we właściwym sensie tego słowa zostaje wyróżniona dopiero w refleksji Kanta. Etyka i polityka działają tu - przeciwnie niż w przypadku Rousseau - na dwóch niezwiązanych ze sobą planach, tak jak symboliczne Papieństwo i Cesarstwo. Dystynkcja wprowadzona przez Kanta wydaje się być zatem jak najbardziej na miejscu, bo właściwy obszar realizacji prawa moralnego odnajduje on nie w ustawodawstwie karnym czy politycznym, ale w ludzkim sumieniu, w autonomii ludzkiej (wolnej) woli. To dlatego najstarsze teksty poświęcone temu problemowi wyrażają transcendencję z wymiarem religijnym, któremu „(...) obce są konflikty ziemskiego państwa

<sup>7</sup>H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii*. Kraków 1993, s. 130.

(,..)"<sup>8</sup>. Co więcej, niemal równie wyrażone nie jest w nich zarysowane rozróżnienie, a wręcz tragiczna niezgoda porządku ziemskiego, czy tego państwa (tego, co legalne, *droit*) oraz sprawiedliwości, którą Simone Weil określiła mianem „towarzyski bóstw z tamtego świata” (porządek moralny, *loi*). Klasyczny przykład stanowi tu *Antygona*. W bardzo w gruncie rzeczy radykalnej interpretacji Weil jest to de facto spór między prawem pojętym jako swego rodzaju odpowiednik siły ciążącej, a więc fizycznych praw przyrody (*physis*), oraz sprawiedliwością, która w rzeczywistości nie ma na ziemi adnego odpowiednika - nawet w sferze *thesis* i która może się uaktualnić i zrealizować dopiero na czysto duchowym i *par excellence* wewnętrznym obszarze sumienia (*daimonion*). Jest to jednak - podkreślam - interpretacja radykalna, jako taka dyktująca projekt prawny albo ustawodawczy, tak etycznie, zawiera element ogólności, powszechności, a tym samym odwołanie do (transcendentnej) sprawiedliwości, i to także na gruncie gloryfikowanego przez Weil platonizmu.

O ile jednak w przypadku praw pozytywnych celem nadrzędnym pozostaje porządek ustanowiony za ich sprawą w ziemskim społeczeństwie, o tyle tam, gdzie wchodzi kwestia praw człowieka, sprawa przybiera nieco inny kształt. Praw tych nie da się bowiem nigdy dokładnie i precyzyjnie skodyfikować. Trzeba je raczej rozumieć w świetle ducha, nie za litery, w świetle formy, a nie treści. Taka jest zasadnicza i najważniejsza różnica między tym, co legalne i tym, co moralne, między królestwem ziemskim i prawdziwym, to znaczy niebiańskim - sprawiedliwość albo głos sumienia pozostaje na zawsze do pewnego stopnia intuicyjny i niewytłumaczalny, i, co więcej, zupełnie niezależny od jakichkolwiek, czy to najzupełniej dowolnych ustaw, które wprowadzają ziemscy władcy i urzędnicy. O ile zatem nawet w krajach o ustroju totalitarnym istnieje, czy to nawet silnie rozbudowana, sfera tego, co legalne, tyle tylko, że podmiotem prawa nie są jednostki, a państwo, całość, o tyle to, co moralne odnosi się zawsze do jednostki. Ten, kto chce podjąć rzeczywiste refleksje dotyczące praw człowieka, powinien zatem najpierw dokonać zawieszenia wszystkich poszczególnych systemów prawnych czy etycznych i abstrahować od ich konkretnej, literalnej treści. Inaczej mówiąc, trzeba wyjść poza całkowicie zrozumiałą pozornie oczywistą porządek rzeczy tego świata, a więc poza zbiorowo rozumianą jako społeczeństwo.



„(...) Osobowe przeciwstawia si bezosobowemu, istnieje jednak mi dzy nimi przez cie. Mi dzy bezosobowym a zbiorowo ci przez cia nie ma. Trzeba, aby najpierw zbiorowo rozproszyła si w oddzielne osoby, aby wej cie w to, co bezosobowe, stało si mo liwe (...)”<sup>9</sup>. Stykamy si zatem z rzeczywist transcendencj , która nie jest niczym innym jak wyj ciem poza to, co dane, ustanowieniem wymiaru sakralnego, obszaru, na jakim nie istnieje ju aden przymus fizyczny czy zewn trzny, a wobec tego mo e by realizowana albo aktualizowana prawda i sprawiedliwo , a wi c prawa, które działaj wył cznie na terytorium czysto duchowym. Taki neutralny, wył czony spod jurysdykcji ka dego ziemskiego pa stwa teren znajdujemy w naszym własnym wn trzu, w obr bie tego, co nazywamy sumieniem (*daimonion*). To, co niesko czenie małe i bezsilne okazuje si zatem by w istocie prawdziwym władc całej obiektywnej rzeczywisto ci, której pozornie tylko podlega. Podobnie wypowiada si na ten temat Weil: „(...) Opis społecze stw ludzkich, dokonany wył cznie z punktu widzenia stosunków sił, mówi prawie wszystko. Zostawia na boku tylko sfer tego, co nadprzyrodzone. W naszym wiecie cz stka tego, co nadprzyrodzone, jest ukryta, cicha, prawie niewidoczna, niesko czenie mała. Ale to ona odgrywa decyduj c rol . (...)”<sup>10</sup>. W innym miejscu sprawa ta przedstawiona jest jeszcze bardziej przejrzycie i wyra nie - to, co niesko czenie małe, duchowe i nadprzyrodzone jest w stanie zrównowa y , a nawet przewa y cał zewn trzno , poj t nie tylko jako zespół obiektywnych faktów i fenomenów, ale tak e jako układ immanentnych i w pewnym stopniu konstytutywnych dla rzeczywisto ci sił (odpowiednik *droit*), podporz dkowany zdecydowanie dominuj cej na tym polu sile ci ko ci (*la pesanteur*). W ten sposób cały - by tak to uj - ci ar gatunkowy wiata przenosi si do wn trza, na obszar umysłu i sumienia (*daimonion*). To, co niesko czenie małe i nadprzyrodzone mo e zrównowa y pozornie niewzruszalny i pozornie tylko absolutny byt zewn trzny i obiektywny, gdy jest on tworem inteligencji, cho w wi kszo ci przypadków sama inteligencja jest ju nieobecna, niewidoczna, co sprawia wra enie, jakby si wycofała, a zarazem uruchamia bezwzgl dn machin siły ci ko ci (*la pesanteur*), pozostawiaj c stworzony byt czysto mechanicznym albo matematycznym proporcjom konstytutywnym dla jego własnej natury. Chodzi wi c o odzyskanie utraconej transcendencji, o przeniesienie ró dła prawa w to miejsce, z którego naprawd ono pochodzi, a wi c na

<sup>9</sup> S. Weil: *My li*, wybór A. Ol dzka-Frybesowa. Warszawa 1985, s. 33.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 15.

obszar ducha i tym samym o uczynienie go rzeczywiście autonomicznym. Oznacza to jednak także, iż w poszukiwanej w niniejszym tekście idei praw człowieka zawiera się bez wątpienia coś sakralnego, nadprzyrodzonego i nie-z-tego-wiata, nawet jeżeli odbierze się temu czemuś jakkolwiek pozytywną treść i uczyni je regulatywnym horyzontem owej idei.

„(...) Człowiek jest dzisiaj. Nie można uciec od tej odpowiedzialności. (...)”<sup>11</sup>. Władza sądzona i całkowicie w gestii autonomicznej jednostki, po stronie „uważanej i sprawiedliwej myśli”, na obszarze sumienia (*daimonion*). Jest to zresztą władza w dużej mierze intuicyjna – taka właśnie jak sokratejski *daimonion*, a więc nie posiadająca w obrębie samego rozumu racji wystarczających albo dostatecznej, *ergo*: nie daj całości w pełni uzasadnić i w tym sensie pozostawiać w gestii ludzkiej wolności, co stanowi zresztą jeden z jej nieodzownych atrybutów. Nie znaczy to jednak bynajmniej, iż decyzje, jakie jednostka podejmuje w wyniku takiej wewnętrznej refleksji są całkowicie dowolne. Chodzi bowiem o przesłanki natury etycznej, co więcej – są one prawie zawsze takie same, w każdym czasie i pod każdym szerokości geograficznej, oczywiście przy założeniu, iż mamy do czynienia z rzeczywistymi przesłankami etycznymi i nie został rozpoznany i ukonstytuowany obszar wolnej refleksji, horyzont transcendencji. Nie jest tu zatem interesujący przypadek społeczeństw, które poprzestają wyłącznie na kulcie i które poprzez to nie wychodzą poza wartości natury wspólnej albo ogólnej, innymi słowy: poza dyrektywy religii statycznej. Myślenie ma być „uważane i sprawiedliwe”, co już samo w sobie implikuje wewnętrzną kulturę, a nie jedynie nieprzejrzyste i niezrozumiałe ceremonie. Jeżeli idea posiada wymiar religijny, nie będzie on miał zatem nic wspólnego z obrzędem czy idoliatrią. Religijny albo sakralny, nawet w sensie horyzontu albo idei regulatywnej jest tu po prostu tylko innym określeniem transcendencji, tego, co niewiekie, nie-z-tego-wiata, a co musi się objawić czy ujawnić, aby w ogóle można było mówić o przejściu „od kultu do kultury”, o poddaniu rzeczywistości jakiejś krytycznej refleksji i tym samym zrozumieniu jej istoty, rzeczą cywilnych praw. Skoro jednak sprawiedliwość daje się pomyśleć jedynie poprzez odniesienie do Boga,

<sup>11</sup> Por.: „(...) Pieniądz jako miernik nie ma prestiżu. To władza karania i nagradzania niesie ze sobą prestiż. Jest to władza boska; lecz na ziemi może być jedynie sprawowana uważane i sprawiedliwe myślenie człowieka. Człowiek jest dzisiaj. Nie można uciec od tej odpowiedzialności (...)” (S. Weil: *Pisma londyńskie i ostatni list*, Poznań 1994, s. 144).

na czym w takim razie polegałaby wzmiankowana w tytule wiecka transcendencja?

**3. Sokrates i Antygona.** Próbując scharakteryzować genezę prawa moralnego, przywołałam, podobnie jak czyni to Weil, *Antygonę* Sofoklesa, gdzie problem ten został ukazany poprzez opozycję *loi* i *droit*, prawa cywilnego i sprawiedliwości - „towarzyszek bóstw z tamtego świata”, a więc duchowego prawa, jakie może się ujawnić i zaktualizować wyłącznie na obszarze sumienia. Sytuacja tragiczna przedstawiona w tym dramacie, to znaczy konflikt między Kreonem i Antygoną ma wszak swój odpowiednik w opisanym w dialogach Platona na poły legendarnej, a na poły historycznej (a więc prawdziwej) opowieści o Sokratesie. Ten grecki mdrzec zostaje oskarżony przez kilku dbałych o porządek publiczny obywateli ateńskich o to, że gorszy młodzież, niszczy wiarę w bogów, a jednocześnie nie ustanawia własny kult, wprowadzając na miejsce dawnych bóstw „nowe *daimonia*” (*scilicet* nowe „bóstwa”), po czym, po niezupełnie sprawiedliwym procesie, w którym ze wzgardą odrzuca wszystkie oskarżenia, zostaje skazany na śmierć i po trzydziestu dniach stracony, odmówiwszy uprzednio skorzystania z możliwości ucieczki.

Post powanie Sokratesa jest traktowane jako wzorzec post powania prawdziwego mdrca, a więc kogoś, kto jest gotowy raczej zginąć niż wyrzec się swoich przekonań. W tym sensie przypomina ono post powanie Antygony, tyle że Antygona obdarzona jest wiadomością o sobie - a mówi tak, mam na myśli to, co sam Sokrates określał mianem *daimonion*, a przez co rozumiał boski głos albo boskie objawienie, które w sytuacjach trudnych i skomplikowanych podpowiada mu, co należy czynić albo co wybrać. Etyka normatywna, dokonując swego rodzaju redukcji racjonalistycznej, przekształciła pierwotne, powstałe zapewne pod wpływem terminologii misteryjnej pojęcie głosu boskiego w pojęcie sumienia. Wszak jeśli chce się zrozumieć genezę tej kluczowej dla etyki kategorii, inaczej mówiąc, jeśli poprzez swoistą redukcję transcendentálną chce się dotrzeć do samych początków dyskursu dotyczącego praw człowieka trzeba pamiętać, iż u korzeni tkwi właśnie ów enigmatyczny *daimonion*, a więc boskie objawienie, głos ducha, „(...) jednym słowem (...) do wiadczenia które w jakiś sposób wykraczało poza granice tego co ludzkie. (...)”<sup>12</sup>. Staje się to szczególnie dobrze zrozumiałe, o ile przypomnimy sobie, iż Sokrates jest znany przede wszystkim z relacji Platona, który pozostawał pod silnym wpływem pi-

<sup>12</sup> G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa*. Lublin 1994, s. 361.

tagorejczyków oraz innych sekt o charakterze kultowo-mistycznym, skąd zaczerpnął swoją koncepcję poety jako człowieka natchnionego przez bogów, działającego pod wpływem boskiej manii, uniesienia, entuzjazmu. Dlatego te twierdzenie, i etyka albo Kantowski rozum praktyczny posiadają swój podstaw w czymś, co wykracza poza czysto racjonalną spójność i zrozumiałość i w ostatecznej instancji musi odwoływać się do intuicji moralnej albo nie dając się nigdy do końca uzasadnić osobistego wyboru znajduje tutaj swoje potwierdzenie i kulturowe albo historyczne wyjaśnienie. Sokrates jednak jako pierwszy daje tej postawie swoiste filozoficzne uzasadnienie. Podobnie jak w przypadku sporu z sofistami, to znaczy w kwestiach teoriopoznawczych i tam, gdzie chodziło o ustalenie, czym jest i czy istnieje jakaś jedna, powszechna, niezmienna prawda, przekracza on bowiem poziom - jeżeli wolno tak powiedzieć - religijno-estetyczny i nadaje swoim rozważaniom dotyczącym dobrego czy tego właściwego (*seit* zgodnego z wolą bogów) postawianemu wymiarowi całkowicie autonomiczny. Nie bez przyczyny uważa się go za twórcę etyki - w tej mierze, w jakiej jego postulaty dają się porównać z pomysłami Kanta, jest on bowiem z całą pewnością pierwszym greckim moralistą. Jest nim na przykład wtedy, kiedy, niejako wbrew nauce mędrców-ezoteryków, a także wbrew pomysłom sofistów-relatywistów postuluje tzw. moralną autarkię, a więc niezależność - *sit venia verbo* - ostatecznego uzasadnienia wyborów i decyzji jednostki od jakichkolwiek zewnętrznych - ludzkich czy też boskich - praw. W ten sposób człowiek staje się naprawdę wolny, a jedynym punktem odniesienia jego czynów będzie zawsze jego charakter intelligibilny. Dzięki temu Sokrates może być nazwany rzecznikiem czysto greckiej w gruncie rzeczy idei zbawienia przez poznanie, zbawienia, które może nastąpić na drodze doskonalenia samego siebie. „(...) Nie przychodzi mu nawet do głowy, aby w religijnym przylgnięciu do bóstwa i w boskiej pomocy szukał mocnego oparcia dla człowieka potrzebującego ocalenia i wyzwolenia. Życie moralne, ono samo jest ocaleniem i wyzwoleniem. Optymizm sokratejski (...) opiera się całkowicie na poczuciu moralnym, a sokratejska wiara jest u swych najgłębszych podstaw wiara moralną. Jednym słowem «filozofia» Sokratesa jest i pozostaje ewangelizacją z tego wiata. (...)»<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cyt. z dzieła Maiera *Socrate*, za: G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa...*, op.cit., s. 368.

Ewangelia z tego wiata bez w tienia mogłaby by synonimem szukanego tu poj cia wieckiej transcendencji, cho wydaje si , i mimo pewnych bardzo istotnych kwestii, jakie słusznie uwypukla powy szy cytat, jego autor zbyt radykalnie zrywa z rzeczywistym ródłem całej sokratejskiej etyki, ródłem, jakie bez w tienia nie bije na agorze greckiego miasta-pa stwa, podobnie zreszt jak za zbyt radykaln nale ałoby chyba uzna zapoznaj c całkowicie ów wiecki wymiar etyki interpretacj Simone Weil. Je li przyjmiemy, i słuszne jest porównywanie Antyfony i Sokratesa (czytaj: legendy Antyfony z legend - -histori Sokratesa), nale ałoby tak e przyj , i podkre lana przez Sofoklesa transcendencja, a wr cz wi to wiedzy (prawdy), w ka dym za razie tego, co nadaje jej sens i co stanowi jej kwintesencj (wła ciw tre ), nie jest dla Sokratesa rzecz a tak bardzo do pogardzenia, jak chciałby tego cytowany wy ej jego biograf. Moralna autarkia stanowi raczej rodzaj agnostycyzmu, swoiste „wiem, e nic nie wiem”, nieobce przecie tak e Kantowi, który bezradnie rozkładał r ce, kiedy po wznie sieniu imponuj cego zaiste gmachu swoich krytyk musiał przyzna , e ostatecznie dociera tam, gdzie niczego ju zrozumie si nie da. Tak samo autorefleksja uprawiana przez Sokratesa miała swoje granice, przynajmniej w takim sensie, e wiadomo jako taka jest dla siebie nieprzejrzysta. *Daimonion* to głos boga, boskie objawienie, ale objawienie stanowi tu tylko znak, a nie, jak w przypadku Antyfony, nakaz o pozytywnej tre ci. Znak domaga si interpretacji, ale ta zale y ju tylko i wył cznie od tego, do kogo skierowany został głos wyroczni. Inaczej mówi c, o ile Antygon jest całkowicie posłuszna bóstwom - swoim towarzyszkom „nie z tego wiata”, o tyle Sokrates znajduje si w nieco mniej pod wzgl dem klarowno ci, jasno ci i oczywisto ci uporz dko wanej sytuacji, musi on bowiem zinterpretowa znak, dokona wyboru, a ten zale y ju tylko od jego wolnej, całkowicie autonomicznej woli. Zyskuje na tym intelekt, traci za lepa wiara; zyskuje nauka, ale traci mit.

Sokrates staje si przez t konieczno decydowania jednostk obdarzon charakterem intelligibilnym, wiadom sobie i zdoln do autorefleksji. Mo e on teraz zbudowa prawdziw i zupełnie dobrze uzasadnion etyk celów, by mo e jaki system prawa, wszak e warto chyba zauwa y , i wcale przez to nie przestaje by zale ny od czego , co ka d etyk czy rozum całkowicie przekracza. Sokrates pragn cy zbawi siebie przez poznanie staje si *de facto* buntownikiem, odst pc i heretykiem i w o wiele wi kszym stopniu ni Antygon grzeszy tym, co Grecy okre lali mianem *hybris*, kiedy o miela si twierdzi , i mo e si oprze wył cznie na decyzjach własnego sumienia. Jest to zapewne realizacja

innego słynnego mitu, jaki ukształtował kultur i dobrze oddaje mentalno ludzi Zachodu - chodzi, rzecz jasna, o mit Prometeusza. Sokrates, który próbuje rozumie, na czym naprawd polega dobro i zło, czym jest prawda i sprawiedliwo i zastanawia si nad tym, jakiego dokona w danej sytuacji wyboru, jest w istocie Antygon, tyle e wiadom sobie, zdoln do autorefleksji. Nie jest to wszak e adna odmiana *fides quarens intellectum*. m drzec sam interpretuje znaki objawienia i sam decyduje, a warto, któr w wyniku tej decyzji stwarza nale y wył cznie do niego, jest jego pozytywnym wkładem, jego tworem. M drzec mo e wi c, opieraj c si na swym rozumie, powoła do istnienia jaki zwarty system norm moralnych, który b dzie szukan wieck transcendencj ewangelii z tego wiata. Jednak *primo*, geneza takiego systemu jest zawsze boska albo *daimoniczna*. Wła ciwa tre owego etycznego dyskursu, jak zreszt w ogóle wszelkiego rodzaju sens, posiada bowiem natur duchow (co w teorii praw człowieka znajduje swój odd wi k w stwierdzeniu, i s one naturalne, przyrodzone i niezbywalne). *Secundo*, ze wzgl du na przyrodzon ograniczono rozumu system ten mo e posiada tak e swoje aporie. *Tertio*, próba realizacji i aktualizacji idei wi e si zawsze z konieczno ci zawierzenia, cho by to miało by zwyczajne, egzystencjalne zawierzenie, i idea owa, a tak e maj ce j urzeczywistnienia działanie posiadaj sens. Inaczej mówi c, trzeba stworzy regula-tywny horyzont, transcendentny punkt odniesienia, w wietle którego wszystkie mo liwe i rzeczywiste paralogizmy i aporie koncepcji praw człowieka zostan zniesione i nie b d ju zdolne jej rozbi czy unicestwi. W przeciwnym bowiem razie interpretator zagubi si w szczegółach i drobiazgach i próbuje za wszelk cen ocali cisło co do litery, straci to, co ka dej literze nadaje warto i prawdziwo, a wi c ducha. Nie zmienia to jednak faktu, i tak poj ty system norm czy te praw nie jest ju czym zewn trznym wobec jednostki, ani te na przykład jakim boskim kaprysem, ale staje si podstaw wyborów mojej autonomicznej woli, przez co ja sama zyskuj godno rozumnej jednostki, podmiotu prawa moralnego, tego, kto potrafi wybiera.

ródła poszukiwanej idei, podobnie jak ródła wszelkich istotnych naukowych czy te artystycznych tre ci, le na obszarze ducha. By mo e zreszt niniejszy pogl d wzbudzi niejakie kontrowersje w ród nieco bardziej racjonalistycznie zorientowanych badaczy i teoretyków prawa, by mo e po prostu zbyt mocno zaci yło na nim umieszczenie jej pocz tku w kontek cie dziejów greckiej filozofii i legendarnych dziejów osoby Sokratesa. Wydaje si jednak, e taka hermeneutyczna w gruncie rzeczy metoda lepiej potrafi odda istot poj cia prawa ni jakakolwiek teoria pierwotnego stanu natury, nawet je li cała rekonstrukcja ma pozo-

sta transcendentalna. Prawo bowiem pozostaje zawsze w jakim stopniu uwarunkowane przez kontekst kulturowy i lingwistyczny (na przykład konieczność kodyfikacji, dokonania zapisu), inaczej mówiąc, przez swój wymiar antropologiczny i intersubiektywny, co oznacza, iż nie może na całość pominąć kwestii jego interpretacji.

Prawa cywilne odnoszą się do pewnych społeczno-czyli-strukturalnych, podobnie zresztą określonych normy obyczajowe albo zasady wpajane przez tradycję. Oznacza to, iż wraz z rozwojem albo rozpadem owych społeczno-czyli-strukturalnych jest tak i one. Prawa człowieka natomiast obowiązują zawsze, nawet tam, gdzie nie zostały zaktualizowane, zalegalizowane, rozpoznane albo odkryte, posiadamy je bowiem z tej tylko racji, iż jesteśmy ludźmi, a zatem - przynajmniej w założeniu - rozumnymi jednostkami. Wyznaczają one swego rodzaju idealny zespół norm, które muszą być spełnione w każdym społeczeństwie, jeżeli ma ono być sprawiedliwe.

Próbując powyższe refleksje z tym, co zostało już wcześniej powiedziane na temat wspólnoty o charakterze totalitarnym, można by przyjąć, iż w przeciwieństwie do takiej wspólnoty społeczeństwo, które zostało zbudowane na fundamencie praw człowieka posiada charakter idealnego państwa celów, a więc zbliża się do wzorca prawdziwej, to znaczy niebiańskiej *politei*. Dokonało się tutaj wyjście poza immanencję i poza zjawiska odznaczające się cechami kultu idola. Inaczej mówiąc, prawdziwa solidarność jest zawsze solidarność z jednostką, polega bowiem na tym, iż w drugim człowieku - dowolnym drugim człowieku, dowolnego wyznania, rasy, wieku, płci czy koloru skóry — dostrzegamy niejako drugiego siebie, a jest to operacja, jakiej nie da się przeprowadzić w odniesieniu do grupy. Pewne jej aspekty można zauważyć w tym, co określa się mianem mimetycznego utożsamiania się z idolem, ale jest to rodzaj solidarności *a rebours*, na ładownictwa lepego i pozbawionego zrozumienia. W przypadku praw człowieka natomiast można mieć pewność, iż totalizująca immanencja została zerwana, a członkowie wspólnoty są naprawdę jednostkami, a zatem musiało mieć miejsce wtargnięcie transcendencji, tego, co bezosobowe i duchowe i ukształtowany został obszar sumienia. Tak zatem, o ile warunek *sine qua non* pojawienia się etyki stanowi autonomia woli i moralna autarkia, o tyle cech konstytutywnych idei praw człowieka będzie wiadomo. Także w tym sensie można mówić w tym momencie o prymacie formy nad treścią nakazu. Prawa te mogą zostać zrealizowane i zaktualizowane zawsze i wyłącznie tu i teraz, o ile tylko potrafimy je dostrzec i pojąć. Owo *hic et nunc* może być miało uważane za najgłębszą tajemnicę tej właśnie idei, ale zarazem za najwiskazszą zagadkę wiadomości albo re-

fleksji jako takiej. Jest to po prostu kwestia nastawienia i nie potrzeba tu żadnej precyzyjnej wiedzy pozytywnej, jako że myślenie w swej najgłębszej istocie jest po prostu wewnątrz kultur i nie ma nic wspólnego z żadnym kultem czy ceremoniałem. Trzeba zawiesić na chwilę całą pozytywną wiedzę i dokonać swego rodzaju mentalnej rewolucji. Osiągnięcie poziomu autorefleksji jawi się zatem jako prawdziwa niecierpliwość w obrębie wiadomości i jest to samo z przebiegiem na stronę bycia jednostki, podmiotem praw człowieka.

**4. Prawa człowieka jako wiekowa transcendencja.** Należy jeszcze powiedzieć kilka słów na temat samej idei praw człowieka. Pierwsza i najważniejsza sprawa związana z nią - jest to wolność tak powiedzcie - pozytywnymi aspektami rozwiązywania tego problemu wiążąc się z postulatem umieszczenia jego genezy w ludzkim wnętrzu, na obszarze sumienia. Prawa człowieka są normami idealnymi i choć jako takie są, podobnie jak idee Platona, wieczne i niezmiennie - to znaczą ich wartość i konieczność ich przestrzegania nie zależy od czasu historycznego, jakiej ideologii, ustroju politycznego czy przekonań religijnych, to jednak to, czy Ty, drogi Czytelniku, czy ja i w ogóle my wszyscy je przyjmujemy jako autonomiczną maksymę postępowania, jest już tylko kwestią osobistego, wolnego wyboru, a więc spraw sumienia - co zresztą pozostaje zgodne z prawami człowieka właściwie. Tutaj rodzi się drugi problem, a mianowicie możliwość urzeczywistnienia idei, a więc wcielania jej w życie albo na przykład zorganizowania świata w myśl jej postanowień. Tradycyjnie uważa się, iż istnieją trzy etapy realizacji, czyli: 1. Koncepcjonalizacja, idealizacja (na przykład uświadomienie sobie słuszności postulatów praw człowieka, uczynienie ich podstawą własnego systemu norm etc.). 2. Legislacja, kodyfikacja, pozytywizacja (stworzenie odpowiednich zapisów prawnych). 3. Realizacja, to jest realizacja właściwa (egzekwowanie obowiązujących norm, przypominanie o nich, obrona praw konkretnych jednostek w konkretnych przypadkach itd.). W zasadzie jednak, może zwłaszcza w perspektywie zarysowanej w niniejszym tekście, może na by przyjęcia, istotny jest de facto jedynie etap pierwszy, tak jak wspomniane wyżej prawa II i III generacji (prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne oraz prawa „rozwojowe”, odnoszące się do całej wspólnoty międzynarodowej, np. projekt „wiecznego pokoju”), zawierają się *implicit* w prawach różdrowych, czyli wolnościowych. O tyle, o ile może na by uzasadnić ustanowienie praw człowieka z tym, co Kant określał mianem prawa moralnego, a więc o ile w procesie ich aktualizacji niezbędna jest moralna autarkia, autonomia oraz zdolność do autorefleksji, może na by tak powiedzieć, iż w tym szczególnym przypadku aktualizacja, a więc wiadomo problemu oznacza po prostu realizację.



To, co jest słuszne w teorii, musi być także słuszne w praktyce - prawa człowieka nie zobowiązują wprawdzie żadnego państwa do dokonywania konkretnych aktów legislacyjnych, ale stanowi swego rodzaju horyzont, właściwy punkt odniesienia ich wszystkich, idea regulatywna albo postulowane dopełnienie każdego systemu prawnego.

Prawa człowieka, poprzez swój związek z tym, co Kant określił jako prawo moralne, muszą czerpać swe uzasadnienie z obszaru ludzkiego wnętrza, ze swobodnych decyzji sumienia, jakie są możliwe tylko w wyniku wiadomej refleksji. Tak więc urzeczywistnienie idei zaczyna się już tam, gdzie pojawia się wiedza o niej i jej zrozumienie, i w tym sensie jest ona prawdziwym Królestwem, które musi najpierw „w nas narodzić się niewidzialnie”, i które tym samym, podobnie jak każda rzeczywista idea i w ogóle myślenie (scilicet inteligencja) - dysponuje siłą sprawczą, mocą oddziaływania na to, co zewnętrzne i moc przekształcania świata. Jeszcze raz powraca więc temat *daimoniczny* albo problematyka sumienia, wydaje się jednak, że w tym przypadku jest to sprawa kluczowa. Jest to bowiem jedyny sposób, w jaki na teren empirycznej rzeczywistości może transcendentja, która pozwala ustanowić sprawiedliwe prawo. Jest to także jedyny sposób wyjścia poza pierwotne społecznościami zbudowane na fundamencie kultu, w których normy postępowania pozostają zupełnie nieprzejryste dla rozumu czy myślenia, przez co nigdy nie stanowią podstaw takiego prawa, które może być nazwane sprawiedliwym.

### Streszczenie

W powyższym artykule omawiam problem praw człowieka w kontekście formalizmu etycznego Kanta oraz intelektualizmu etycznego Sokratesa. Nawiązuję do interpretacji postaci Hioba dokonanej przez R. Girarda, zgodnie z którą ten biblijny bohater jest ofiarą tzw. kolektywnego mimetyzmu kojarzonego z sytuacją totalitarną albo społeczeństwem utworzonym poprzez tzw. dusz tłum. W opozycji do takiej formy kształtowania wspólnoty, prawa człowieka mają swoje źródła w jednostkowym sumieniu, w rozumie albo w podmiocie. Zgodnie z moją interpretacją stanowi one zapowiedź tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne, tego, co legalne i tego, co moralne (Kant), albo *loi* i *droit* (S. Weil). W ten sposób dają one możliwość ustanowienia rzeczywistego sprawiedliwego prawa, które - dzięki mediacji dokonanej w sumieniu jednostki - dopuszcza element transcendencji i racjonalności, a tym samym przestaje być lepo działającą siłą, która w dalszej perspektywie prowadzi do unicestwienia jednostki. Rzecznikiem takiej refleksyjnej

postawy jest dla mnie Sokrates, który - dzi ki swojej moralnej autonomii - pozostaje tak e patronem dyskursu dotycz cego praw człowieka.

### Summary

In the paper *Human rights as a secular transcendence* I discuss a problem of human rights in the context of Kantian's ethical formalism and Socrate's ethical intellectualism. I refer to Girard's interpretation of Hiob's story, accordind to which this biblical hero is a victim of so called collective mimetism, connected with a totalitarian situation or a society created by a soul of crowd. On the contrary to this totalitarian type of community human rights have their origins in the conscience of individual, in a reason or a subject. According to my interpretation they mediate between external and internal sphere, between legal and moral sphere (Kant) and also between *loi* and *droit* (S. Weil). In this way they give a possibility to establish a really just law which - thanks to the mediation done in a conscience of individual - includes an element of a transcendence and rationality, so it isn't a blind force which could destroy an individual. For me Socrate is an adherent of such kind of a reflexive attitude and - thanks to his moral autonomy - is also a patron of human rights discourse at all.