

ROBERT ANDRZEJCZUK  
Lublin

## PRAWA CZŁOWIEKA – ROZWÓJ TREŚCI

### I. RYS PRAWNOHISTORYCZNY

Wraz z rozwojem cywilizacji pojawiały się różne wątki związane z doktryną praw człowieka, ukazujące pełną dynamikę treści tam zawartych. Wpływ na to miał cały szereg czynników takich jak np. rozwój myśli o godności osoby ludzkiej, rozwój społeczeństw, a także wszelkiego rodzaju zagrożenia dotyczące pojedynczych osób oraz całych społeczności. Celem tej pracy jest analiza rozwoju treści praw człowieka.

Idea praw człowieka narodziła się i rozwinęła w europejskim kręgu cywilizacyjnym wyznaczanym przez etykę judeochrześcijańską. Talmud, jak również Pismo Święte Nowego Testamentu, przesiąknięte są zagadnieniami równości, sprawiedliwości, pokoju w stosunkach międzyludzkich oraz godności człowieka. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże partycypuje w Jego osobowej godności.

Średniowiecze przynosi pierwsze dokumenty prawnie obowiązujące, zapoczątkowujące respektowanie praw człowieka. W roku 1215 król Jan bez Ziemi wydał *Wielką Kartę Wolności*. Przywilej ten uważany był za podstawę wolności obywatelskich i konstytucyjnych ograniczeń władzy królewskiej. Król potwierdził w nim prawo do wolności, które zostaje zawieszane dopiero w wyniku legalnego wyroku sądowego. Również Polska należała wówczas do nielicznych krajów w Europie zajmujących się wymienionymi zagadnieniami. Zasada *neminem captivabimus nisi iure victum*, wydana przez króla Władysława Jagiełłę w latach 1425-1433, zapewniała konieczność nakazu sądowego w celu uwięzienia domniemanego sprawcy czynu zabronionego. Również doktryna tolerancji religijnej – sformułowana przez Pawła Włodkowica na Soborze w Konstancji w latach 1414-1415 – była wielkim krokiem naprzód

w dziedzinie prawa do wolności sumienia i wyznania<sup>1</sup>. Wychodząc z prawa boskiego, głosiła między innymi obowiązek tolerancji wobec pogan. W traktacie *O władzy cesarza i papieża nad niewiernymi* Włodkowiec potępił metody nawracania stosowane na terenie Litwy i Żmudzi przez Krzyżaków. Ponadto wyraźnie mówił o prawie pogan do wolności sumienia, posiadania własności i własnego państwa.

W epoce Odrodzenia wyrosła szkoła prawa natury. Zwrot ku człowiekowi, wiara w jego indywidualistyczną naturę prowadziły nieuchronnie do odrodzenia teorii prawa natury. Kanonem tej teorii były cztery prawa: do życia, własności, wolności i równości – z których ludzie korzystali w tzw. stadium przedspołecznym – nie odnosząc się do uzasadnień religijnych. To właśnie w szkole prawa natury i praw przez nią lansowanych powstała teoria umowy społecznej – zaakcentowana w tym rozdziale przy okazji omawiania podstawowych teorii życia społecznego.

Oświecenie, zajmując się teorią prawa natury i umowy społecznej, rozwinęło problematykę praw człowieka w ścisłym znaczeniu. Kierunek ewolucji praw człowieka miał charakter indywidualistyczno-liberalny. Indywidualistyczny, gdyż uważano, że życie człowieka w społeczności – jako jednostki aspołecznej – ma swoje źródło w umowie społecznej<sup>2</sup>. Jednocześnie pozbawiając naturę ludzką funkcji kreacyjnej życia społecznego, proponowano atomistyczny model społeczeństwa<sup>3</sup>. Charakter liberalny przejawiał się w tezie o absolutnej wolności i suwerenności jednostki. Wolność pojmowana była tutaj jako niezależność od państwa oraz jako nieograniczona swoboda wyrażania myśli, działań, szczególnie w zakresie gospodarczym. Z wolnością ujmowaną w charakterze negatywnym ściśle wiązano pojęcie równości. Równość pojmowana była przede wszystkim jako równość wobec prawa. Pomijano natomiast jej wymiar społeczno-gospodarczy<sup>4</sup>.

Monteskiusz w dziele *O duchu praw* ukazał współzależność między wolnością a praworządnością. J. J. Rousseau, w *Umowie społecznej*, stwierdza, iż niezbywalna suwerenność ludu ma zabezpieczać prawa jednostki przed nadużyciami ze strony władzy. Zaś umowa społeczna zabezpiecza tworzenie prawa pozytywnego i gwarantuje inne prawa i wolności.

<sup>1</sup> Por. T. J a s u d o w i c z, *Zasada tolerancji religijnej w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 22-23(1994-1995), s. 47-68.

<sup>2</sup> J. M a j k a, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 33.

<sup>3</sup> Tamże, s. 49.

<sup>4</sup> Por. F. J. M a z u r e k, *Wolność i równość społeczna*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 9(1981), s. 236.

Pod koniec XVIII wieku miały miejsce dwie ważne deklaracje mające poważny wpływ na uniwersalizację praw człowieka. Pierwsza z nich to *Deklaracja Niepodległości* trzynastu Stanów Zjednoczonych Ameryki ogłoszona 4 lipca 1776 roku. Główni jej twórcy T. Jefferson i J. Madison uznali prawa mieszczące się w katalogu praw naturalnych za niezbywalne, wrodzone i uniwersalne. Źródłem tych praw jest sama ludzka natura, a nawet wprost odwołano się do Stwórcy: „Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między którymi są: życie, wolność i dążenie do szczęścia”<sup>5</sup>. Uznano wolność sumienia i praktyk religijnych – a obowiązkiem władzy było zabezpieczenie tych praw. Przy naruszeniu wymienionych norm deklaracja uznawała prawo do oporu, czyli zmiany bądź obalenia rządu nawet na drodze rewolucji. Niestety, wyżej wymienione prawa dotyczyły tylko rasy białej. Mimo stwierdzenia, iż wszyscy ludzie są sobie równi, deklaracja nie znosiła niewolnictwa Murzynów.

W okresie tym (1791-1792) T. Pain, pisząc *Prawa człowieka*, ukazał istnienie nierozzerwalnego związku między pokojem a respektowaniem przez rządy niezbywalnych praw człowieka zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych. Sugerował on prawo narodu do zmiany systemu rządzenia, gdy nie wyrażał on suwerennej woli narodu. Natomiast poszanowanie wolności, równości, godności osoby ludzkiej, jak również prawa narodów do samostanowienia zapewniałyby pokój<sup>6</sup>.

Drugą deklaracją była ogłoszona w roku 1789 francuska *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*. Mówi ona między innymi: o równości wobec prawa; prawie do wolności, zaś wolność pojmowana jest jako możliwość czynienia wszystkiego, co nie szkodzi innym; o wolnym przepływie myśli i poglądów jako najcenniejszym prawie człowieka. Kolejne artykuły przesycone są ideą „naturalnych, niezbywalnych i świętych praw człowieka”. We wstępie do Deklaracji francuskiej czytamy: „Przedstawiciele ludu francuskiego (ukonstytuowani jako) Zgromadzenie Narodowe uznaje i ogłasza, w obecności i pod opieką Istoty Najwyższej, następujące prawa Człowieka i Obywatela”<sup>7</sup>. Podobnie jak deklaracja amerykańska również deklaracja francuska, odwołując

---

<sup>5</sup> *Deklaracja Niepodległości. Jednogłośna Deklaracja Trzynastu Zjednoczonych Stanów Ameryki, 4 lipca 1776 roku*, w: *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, oprac. K. Motyka, Lublin 1999, s. 66.

<sup>6</sup> Za: R. K u ź n i a r. *O prawach człowieka*, Warszawa 1992, s. 17.

<sup>7</sup> *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, 26 sierpnia 1789 roku*, w: *Prawa człowieka*, s. 69.

się do prawa naturalnego i na tej podstawie ogłaszając katalog podstawowych praw i wolności, w bardzo wąskim zakresie formułuje obowiązki obywatela wobec państwa.

Prawa zawarte w wymienionych deklaracjach miały cechy praw negatywnych. Stwierdziły jedynie istnienie, niezbywalność i powszechną ważność praw człowieka. Uznanie w nich, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i niezależni, że posiadają wrodzone prawa, które nie mogą być naruszane przez władzę państwową, było istotne dla dalszego rozwoju praw człowieka. Wprawdzie były to deklaracje wewnętrzpaństwowe, jednak prawom w nich zawartym przypisywano powszechną ważność, przysługują one bowiem wszystkim ludziom wszystkich państw. Zasadniczą różnicą między nimi było odwołanie się do Stwórcy jako ostatecznego źródła proklamowanych praw w deklaracji amerykańskiej. Tak daleko deklaracja francuska nie poszła – proklamowane pod opieką i w obecności „Istoty Najwyższej” prawa uznano za naturalne.

Liberalne ujęcie praw człowieka ukształtowane w końcu XVIII wieku z niewielkimi zmianami jako jedyne panowało do początków XX wieku. Treść ich oczywiście wypływała z założeń liberalnej koncepcji życia społecznego. Każda jednostka swoje podstawowe prawa, takie jak: wolność, równość, własność, wywodzi z prawa naturalnego. Wolność jednostki może być ograniczana tylko przez swobody innych i niezbędne interesy społeczności. Prawa te uznano za wolnościowe, ponieważ były pierwszą generacją praw człowieka. Zakres interwencji władzy państwowej w życie społeczne wyznaczał prawa i wolności jednostki.

W pierwszej połowie XX wieku – przede wszystkim w Europie – ówczesny model gospodarki rynkowej przeżywał trudne chwile. Przede wszystkim poddano negatywnej ocenie uznanie własności prywatnej za dogmat oraz brak uczciwej konkurencji. Krytyka – wymuszona przez wielki kryzys ekonomiczny, związki zawodowe, a także ruchy robotnicze – odbywała się nie tylko i wyłącznie na gruncie doktrynalnym, lecz nierzadko w sposób dość radykalny była wprowadzana w życie. Tymi radykalnymi metodami były fale strajków, demonstracje przeciwko pracodawcom i posiadaczom kapitału.

Wśród ludzi niezadowolonych dość łatwo można znaleźć poparcie dla różnych, nawet karkołomnych opcji społeczno-politycznych. Toteż i w tym przypadku zwolennicy nowego porządku społecznego swoich adwersarzy szukali nie tylko wśród posiadaczy kapitału, lecz generalnie – negując prawo naturalne – wypowiadali się przeciwko własności prywatnej. Ukoronowaniem tych antyludzkich posunięć był wybuch Rewolucji Październikowej.

Pod wpływem tak ostrej formy krytyki poprzedniego ładu społecznego w teorii i praktyce nastąpiło przejście od koncepcji państwa jako „stróża nocnego” do koncepcji „państwa dobrobytu” lub społecznego państwa prawa. Własność prywatna była wciąż uznawana za nienaruszalne prawo. Wolność na początku XX wieku przestała być pojmowana w sensie negatywnym. Pojawiła się również w kategoriach pozytywnych jako wolność do partycypacji. Nie ujmowano jej już tylko jako braku przymusu ze strony państwa, lecz także jako wolność od nędzy i strachu. Akcentowanie pozytywnego charakteru praw człowieka przejawiało się w coraz bardziej rozbudowanych prawach społecznych, co powodowało konieczność działania państwa. Państwo, materialnie zabezpieczając przez swoją politykę realizację celów ekonomiczno-społecznych, czynnie włączało się w realne urzeczywistnianie równości.

Gwałtowny rozwój praw człowieka po totalitaryzmach II wojny światowej, szczególnie ich umiędzynarodowienie i ochrona, będzie odzwierciedlać zarówno klasyczną, przeobrażoną doktrynę praw człowieka, jak i prawa człowieka drugiej generacji – prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne. Jednak należy pamiętać, iż podział praw na polityczne i obywatelskie oraz na gospodarcze, społeczne i kulturalne jest sztuczny. W *The Economic Bill of Rights* (Karta praw gospodarczych ogłoszona w 1944 roku przez prezydenta Stanów Zjednoczonych F. D. Roosevelta) czytamy, że „indywidualne wolności nie mogą istnieć bez ekonomicznego zabezpieczenia i bez ekonomicznej niezależności. Ludzie będący w biedzie nie są wolni. Ludzie, którzy są głodni i bez pracy są surowcem, z którego budowane są dyktatury. W naszych dniach ta ekonomiczna prawda została uznana za oczywistą. Przyjeliśmy – powiedzmy – drugą Kartę Praw, na której może być ustalona nowa podstawa bezpieczeństwa i dobrobytu dla wszystkich – bez względu na stanowisko, rasę i religię”<sup>8</sup>. W roku 1961 Rada Europy na posiedzeniu Komitetu Ministrów w Turynie przyjęła *Europejską Kartę Socjalną*<sup>9</sup>. Jest ona traktatem międzynarodowym o charakterze regionalnym. W 1988 roku przyjęto *Protokół Dodatkowy do Europejskiej Karty Socjalnej* – mający charakter materialny i dodający nowe prawa do *Karty*<sup>10</sup>. Natomiast proceduralny charakter ma *Protokół Zmieniający Europejską Kartę Socjalną* przyjęty w 1991 roku<sup>11</sup>. Kontynuacja

---

<sup>8</sup> Za: F. J. M a z u r e k, *Mity o prawach społecznych człowieka*, „Klub Inteligencji Katolickiej. Zeszyty Społeczne”, 1998, nr 6, s. 12.

<sup>9</sup> Za: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. i przekład B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1993, s. 164-180.

<sup>10</sup> Tamże, s. 180-187.

<sup>11</sup> Tamże, s. 187-190.

prac nad prawami socjalnymi było przyjęcie w 1996 roku *Zrewidowanej Europejskiej Karty Społecznej*, gdzie wskazano na niepodzielny charakter wszystkich praw człowieka<sup>12</sup>.

Rozwój praw człowieka uświadomił, iż w świecie obecnym wewnątrzpaństwowa ich ochrona jest niewystarczająca. Stąd też pojawiła się konieczność umiędzynarodowienia ochrony praw człowieka, dla realizacji której musi istnieć ogólnoświatowe działanie. Należy zwrócić uwagę, że proces internacjonalizacji ochrony nie był jednomyślny. Po przejściu okresu „zimnej wojny” i związanej z tym konfrontacji ideologiczno-politycznej między Wschodem a Zachodem, nastąpił sztuczny podział jednolitości praw człowieka. „Podział ten – stwierdza Mazurek – był odpowiednio uzasadniony założeniami filozofii liberalnej i marksistowskiej, miał też odpowiadać dwu przeciwstawnym ustrojom gospodarczym – kapitalizmowi i socjalizmowi kolektywnemu”<sup>13</sup>. W konkluzji autor wykazuje zarówno bezpodstawność tego podziału, jak również obala mit, jakoby „monopol na realizację praw społecznych posiadały wyłącznie państwa bloku wschodniego”<sup>14</sup>.

Na tle problemów całej ludzkości sformułowano m.in. prawo do pokoju, do środowiska naturalnego, do komunikowania się, do wspólnego dziedzictwa ludzkości, pomocy humanitarnej oraz prawa do rozwoju będące syntezą wszystkich praw.

Prawo do pokoju po raz pierwszy zapisano w dokumencie międzynarodowym po dyskusji w Komisji Praw Człowieka ONZ, która w 1976 roku przyjęła rezolucję 5/XXXII stwierdzającą, iż „każdy posiada prawo do życia w warunkach międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa”. Dalej w tej materii poszła *Deklaracja o wychowaniu w pokoju* uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w 1978 roku. W art. 1 czytamy: „każdy naród i każda istota ludzka, niezależnie od rasy, przekonań, języka i płci, ma niezbywalne prawo do życia w pokoju. Poszanowanie tego prawa, jak również innych praw człowieka, leży we wspólnym interesie całej ludzkości”.

Prawo do rozwoju pojawiło się na początku lat siedemdziesiątych, jako postulat krajów rozwijających się. Domagały się one takiej konstrukcji prawnomiędzynarodowej, która sprzyjałaby najszerzej pojętemu rozwojowi cywilizacyjnemu, szczególnie państw Trzeciego Świata. W jednej z rezolucji z 1979

---

<sup>12</sup> Por. *Zrewidowana Europejska Karta Społeczna*, w: R. A. H e n c z e l, J. M a c i e j e w s k a, *Podstawowe dokumenty Rady Europy*, „Scholar”, 1997, s. 54-82.

<sup>13</sup> F. J. M a z u r e k, *Mity o prawach społecznych człowieka*, „Klub Inteligencji Katolickiej. Zeszyty Społeczne”, 1998, nr 6, s. 11.

<sup>14</sup> Tamże, s. 13.

roku Komisja Praw Człowieka uznała, iż „prawo do rozwoju jest prawem człowieka”. Zatem jasno zostało stwierdzone, że podmiotem prawa do rozwoju jest człowiek. Mimo to niektórzy prawnicy mieli kłopoty z definicją aspektów podmiotowych i przedmiotowych wymienionego prawa. Również powołana na początku lat osiemdziesiątych przez Komisję Praw Człowieka Grupa Ekspertów dla sprecyzowania prawa do rozwoju nie zdołała powyższych problemów rozwiązać. Nieprzewyciężalną barierą okazał się pojęciowy zakres prawa do rozwoju i środki jego urzeczywistniania.

## II. ZASADA WOLNOŚCI I PRAWA WOLNOŚCIOWE JAKO PIERWSZA GENERACJA PRAW CZŁOWIEKA

Wolność należy do istoty bytu ludzkiego. Sprawia, że człowiek jest osobą i podmiotem życia indywidualnego i społecznego. Aby ją w pełni zrozumieć, należy przedstawić samą koncepcję wolności. Koncepcja wolności rzutuje na sposób rozwiązywania podstawowych problemów między innymi polityczno-społecznych i gospodarczych. Istnieje wiele koncepcji człowieka i wolności, zaś najważniejszymi z nich są: kolektywistyczna, liberalna i personalistyczna.

W przypadku systemu kolektywistyczno-totalitarnego chodzi o takie koncepcje wolności, które aprobują znaczne ograniczenia wolności. Należą tutaj między innymi: determinizm, kolektywizm i totalitaryzm. Ograniczymy się tu do ukazania rozumienia wolności w koncepcji marksistowskiej, ale tylko w aspekcie społeczno-politycznym.

Jak już zostało wcześniej powiedziane, do zrewidowania osiemnastowiecznych koncepcji praw człowieka i w konsekwencji do rozwoju wymienionych praw w niemałym stopniu przyczyniła się ich krytyka. Z różnych wymienionych form krytyki ówczesnego ujmowania praw człowieka na uwagę zasługuje krytyka G. Hegla, F. Engelsa i K. Marksa.

Pierwszy z nich uważał, iż absolutna wolność jednostki prowadzi do terroru, destrukcji porządku państwowego i w konsekwencji do negacji konkretnej wolności<sup>15</sup>. Człowiek jest wolny wtedy, gdy przez innych jest uznawany za wolnego i zakłada wolność innych. Wolność prasy – głoszona przez liberalizm – nie polega na możliwości głoszenia tego, co się chce, lecz na głoszeniu prawdy.

---

<sup>15</sup> G. W. F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, Warszawa 1958, s. 349.

Wolność – według Engelsa – to umysłowe rozpoznanie determinant materialnych i społecznych<sup>16</sup>. Przedmiotem szczególnej krytyki dokonywanej przez Marksa było nienaruszalne prawo własności oraz wolności. Temat wolnego handlu skomentował on następująco: „Panowie, nie dajcie się mamić abstrakcyjnym słowem wolności! Wolność dla kogo? Tu nie chodzi o wolność jednostki w stosunku do drugiej jednostki. Tu chodzi o wolność kapitału - wolność niszczenia robotnika”<sup>17</sup>. Indywidualistyczną koncepcję prawa do wolności widział on jako prawo właścicieli i pracodawców do wyzyskiwania proletariatu. Uważał, iż liberalna koncepcja wolności jest niepełna, gdyż dotyczyła tylko sfery politycznej. Natomiast jej pełny wymiar jest niemożliwy w stosunkach opartych na własności prywatnej, gdzie „każdy usiłuje stworzyć jakąś siłę panującą nad drugim, obcą jej istocie, aby znaleźć w tym zaspokojenie swej własnej egoistycznej potrzeby”<sup>18</sup>. Marks uważał, iż wolność polityczna nie jest możliwa bez wolności gospodarczej - zaś ta pierwsza jest wyznaczana przez tę drugą. Prawo własności jest prawem do zarządzania i eksploatacji człowieka, przez co godzi ono w jego wolność. Krytykując liberalny model państwa uważał, że prawa człowieka mogą być zagwarantowane przez państwo i system społeczno-gospodarczy oparty na własności wspólnej, nie zaś przez bierne zachowanie się państwa i wolną grę sił rynkowych.

Dla Marksa wolnym był tylko ten człowiek, który posiadał własność. Robotnicy są niewolnikami, gdyż pracując dla kapitalistów sprzedają siebie i swoją pracę<sup>19</sup>. Wolność to efekt wyzwolenia społecznego, ekonomicznego, ideologicznego i politycznego – i tylko takie, realnie posiadane tworzy prawo. Zdaniem Marksa, wolność może być pełna jedynie w ustroju komunistycznym. Aby ją zapewnić konieczna jest walka klas, następnie zaś dyktatura proletariatu – czyli czasowe zniewolenie. Koncepcja wolności jest w pewnym sensie czynnikiem zbliżającym marksizm do liberalizmu. „Marksizm spotyka się z doktryną liberalną w najważniejszym punkcie: wartości wolności. To właśnie w imię wolności marksizm krytykuje koncepcję tradycyjną [J. Rive-ro]. Głosząc pochwałę demokracji Marks uważał, że w demokracji człowiek istnieje nie dla prawa, lecz prawo istnieje dla człowieka; prawem jest tu byt ludzki”<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> F. E n g e l s, *Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 112.

<sup>17</sup> K. M a r k s, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, w: K. Marks, E. Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, s. 507.

<sup>18</sup> Tamże, s. 590.

<sup>19</sup> Tamże, s. 548.

<sup>20</sup> K u ź n i a r, dz. cyt., s. 23.



Hegel i Marks głoszą, że społeczność przetwarza egzemplarze gatunku *homo sapiens* w osobniki ludzkie. Ta kreacyjna funkcja życia społecznego decyduje o prawach człowieka i zakresie jego wolności<sup>21</sup>. Ponieważ człowiek staje się człowiekiem dzięki społeczeństwu, to ono może decydować o jego losie i zakresie jego wolności. Prowadzi to do uprzedmiotowienia pojedynczego człowieka, od którego wymaga się bezgranicznego podporządkowania interesom społeczności<sup>22</sup>. Teoria dyktatury proletariatu, pozwalając na ograniczanie i zawieszanie podstawowych praw człowieka, bezpośrednio uderza w godność osoby ludzkiej.

Konsekwencją każdego kolektywizmu jest totalitaryzm, oparty na przemocy. Elita władzy w systemie totalitarnym, stosując przymus fizyczny i psychiczny, wymaga bezwzględnego posłuszeństwa. Dyktatura oparta jest na afirmacji terroryzmu tak państwowego jak i indywidualnego. Wspólnym elementem teorii determinizmu, kolektywizmu i totalitaryzmu jest negacja wolności osoby ludzkiej.

Przeciwną do wyżej wyrażonej koncepcji jest liberalno-indywidualistyczna koncepcja wolności. Główni przedstawiciele tej teorii to: J. J. Rousseau, F. Nietzsche i J. P. Sartre.

Dla Rousseau wolność jest niezbywalnym prawem człowieka zgodnym z jego naturą. Jeśli nawet człowiek funkcjonuje w życiu społecznym, to jedynie po to, by być dalej wolnym<sup>23</sup>. Rozróżniał on wolność naturalną i społeczną, gdzie pierwsza istniała w przedspołecznym stadium ludzkiej historii, druga zaś w życiu człowieka w społeczności. Wolność społeczna wymaga posłuszeństwa od obywatela, lecz odnosi się w równej mierze do członków całej określonej grupy społecznej. Toteż równość wobec prawa nie neguje prawa do wolności.

Nietzsche był zwolennikiem skrajnego indywidualizmu, jak również materializmu i determinizmu. Dlatego kwestionował istnienie wolnej woli w naturze ludzkiej, wysuwając postulat woli mocy. Wola mocy to bezwzględna wola życia, interpretowanego w jego wymiarach biologiczno-sensytywnych, walki z samym sobą i z innymi ludźmi<sup>24</sup>. W tej koncepcji wolność człowieka wy-

---

<sup>21</sup> S. K o w a ł c z y k, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji marksistowskiej*, „Studia Płockie”, 1982, s. 159-168.

<sup>22</sup> J. M a r i t a i n, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 64.

<sup>23</sup> J. J. R o u s s e a u, *Umowa społeczna*, Poznań 1920, s. 16.

<sup>24</sup> F. N i e t z s c h e, *Poza dobrem i złem*, Warszawa-Kraków 1912, s. 242.

maga rezygnacji z wszelkich kodeksów: społecznych, religijnych i moralnych. Naczelna zasada, jaką należało się kierować, brzmiała: bądź twardym<sup>25</sup>.

Podobnie do powyższej koncepcji wolności, Sartre ujmował wolność jako absolutną autonomię. Człowiek, będąc świadomością wolności, jest ze swej natury wolny, toteż nigdy nie może przestać być wolnym, ani też scedować swej wolności na rzecz nikogo innego: Boga, czy społeczeństwa. Ponieważ wolność jest niepodzielna, toteż człowiek jest wolny całkowicie i na zawsze lub nie jest wolny wcale. Wolność będąca wewnętrzną istotą człowieka powoduje niemożność dzielenia się z kimkolwiek odpowiedzialnością za jego życie i działanie. Autonomia człowieka nie może mieć żadnych ograniczeń.

Indywidualistyczno-liberalna koncepcja wolności ukazuje potrzebę wolności w życiu społecznym jako niezbywalnego prawa każdego człowieka. Jednak dostrzega jedynie negatywne skutki ograniczeń wolności, pomniejszając efekty nieograniczonej wolności. Ponieważ człowiek jest istotą ograniczoną, nie zaś absolutną, to wszelka absolutyzacja człowieka, w tym jego wolności, prowadzi do jego zniewolenia. Ponadto następuje dezintegracja życia społecznego, gdyż realizacja dobra wspólnego jest niemożliwa. Nieskrępowana wolność ekonomiczna prowadzi do drastycznej nierówności społecznej. Wolność to służba dla wartości realizowanych jedynie w życiu społecznym, a więc wolność nie istnieje bez integracji ze społecznością<sup>26</sup>.

Powyższych wad pozbawiona jest wolność w ujęciu koncepcji personalistycznej. Pełne zrozumienie wolności wymaga ujęcia jej w dwóch aspektach: wewnętrznym i zewnętrznym. W ujęciu pierwszym – wolność to władza osoby ludzkiej nad podejmowaniem wyborów i decyzji. Jest to również sposób istnienia i działania powodujący możliwość uzgadniania swego postępowania z poznanymi wartościami.

Niektórzy ujmują wolność tylko od strony negatywnej tj. jako brak przymusu. Mówiąc o przymusie mamy na myśli działanie z zewnątrz, niezgodne z wolą działającego. Jednak wewnętrzne decyzje woli nie mogą być zniesione przez nacisk zewnętrzny. Człowiek jest wolny wewnętrznie również wtedy, gdy poddany jest przymusowi zewnętrznemu. Wolność ujmowana tylko w aspekcie negatywnym jest niepełna. Osoba ludzka jest z natury swej wolna, gdyż swoje cele może osiągnąć tylko poprzez poznanie, uznanie i wybór wartości. Określanie się na mocy własnych decyzji pociąga za sobą ponoszenie odpowiedzialności za ich wybór. Ostatecznie wolność wewnętrzna sprowa-

---

<sup>25</sup> T e n ̄ e, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1905, s. 302.

<sup>26</sup> S. K o w a l c z y k, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 165.

dza się do autonomii człowieka będącej wartością wspólną wszystkim ludziom<sup>27</sup>. Wolność nie jest produktem społecznym. Toteż jej istoty nie można dopatrywać się w uwarunkowaniach politycznych i społeczno-gospodarczych.

Drugi aspekt wolności, zewnętrzny, może posiadać liczne stopnie. Zależne one będą między innymi od rozwoju społeczno-gospodarczego i naukowo-technicznego, ustroju społeczno-gospodarczego i politycznego, kultury społecznej, a także od rozwoju moralnego członków społeczeństwa. Wolność w aspekcie zewnętrznym, zwana też społeczną, warunkuje samourzeczywistnienie się człowieka. Dla wyrażenia wolności wewnętrznej na zewnątrz musi istnieć możliwość swobodnego działania, poszanowanie woli i godności osoby ludzkiej ze strony innych jednostek i społeczności. J. Messner sprowadza wolność społeczną do samookreślenia się człowieka – bez przeszkód ze strony innych jednostek i społeczności – poprzez urzeczywistnianie swych celów egzystencjonalnych<sup>28</sup>.

Instytucje mogą warunkować występowanie wolności społecznej, jak również ograniczać ją, utrudniając swobodne działanie jednostek. Instytucją mającą najszerze uprawnienia w tym zakresie jest państwo, bez którego realizacja wymienionej wolności byłaby niemożliwa. Trudno mówić o wolności w pełni tam, gdzie występuje zniewolenie w postaci bezrobocia, nędzy, głodu, czy też braku bezpieczeństwa. Jednak ograniczanie wolności ze strony państwa powinno odbywać się w poszanowaniu praw człowieka i dobra wspólnego.

Państwo wolnościowe, ograniczając swobodę jednostek, czyni to, by odpowiedni jej zakres zapewnić wszystkim. W skład tego zakresu powinny wchodzić podstawowe prawa człowieka uwzględniające w swej treści wolność. Również życie społeczne, gospodarcze i kulturalne nie powinno pozostawać bez ochrony państwa. Szczególnie w dziedzinach podziału dochodu narodowego, szkolnictwa, pracy i sprawiedliwej płacy aktywna działalność jest konieczna. Nie należy jednak zapominać, iż interwencyjna działalność państwa nie może przekraczać granic dobra wspólnego.

Chrześcijańska koncepcja wolności społecznej, w odróżnieniu od indywidualistyczno-liberalnej, nie ujmuje jej tylko od strony negatywnej, tj. wolności od państwa, ale również od strony pozytywnej. Wskazuje na granice wolności społecznej wyznaczone dobrem wspólnym. Interwencjonizm państwa

---

<sup>27</sup> J. M a j k a, *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*, „Znak”, 19(1967), nr 153/3, s. 292.

<sup>28</sup> Por. J. M e s s n e r, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1966, s. 434.

### III. ZASADA RÓWNOŚCI I PRAWA SPOŁECZNE JAKO DRUGA GENERACJA PRAW CZŁOWIEKA

Podstawą życia społecznego jest także równość społeczna. Różność koncepcji człowieka i społeczeństwa znajduje swoje odbicie w pojęciu równości społecznej. Istnieje wiele modeli równości społecznej, a najważniejsze z nich to: indywidualistyczny liberalizm, kolektywizm marksistowski i personalizm.

Idee egalitaryzmu, upowszechniane w wiekach XVIII i XIX, lansowane były przez liberałów walczących z absolutyzmem władzy królewskiej. Ich podstawowe założenia ujęte były w dwóch deklaracjach z końca XVIII wieku. *Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych* z 1776 roku oraz francuska *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku – bo o nich tutaj mowa – zostały już wcześniej omówione w tej pracy. Należy tu jednak dodać, iż francuska deklaracja, oprócz eksponowania równości wobec prawa, ukazuje jej konsekwencje, tj. równość szans dostępu do wszystkich stanowisk życia publicznego, odpowiednich do własnych uzdolnień.

J. J. Rousseau w *Umowie społecznej* dopatrywał się podstaw idei równości w fakcie wspólnoty ludzkiej natury. Według niego w stanie przedspołecznym istota ludzka była wolna, zaś nierówność, która istniała, wynikała z różnic psychofizycznych. Natomiast życie społeczne doprowadziło do niewoli i usankcjonowało wymienione różnice na drodze prawnej. Prawo własności podzieliło społeczność na bogatych i biednych, w konsekwencji tworząc niewolnictwo<sup>32</sup>. Francuski myśliciel zwracał uwagę na ścisłą więź między wolnością a równością. Przystąpienie i funkcjonowanie człowieka w życiu społecznym powinno być całkowicie dobrowolne, gdyż „każdy człowiek rodzi się wolnym i własnym panem, nikt pod żadnym pozorem nie może zrobić go poddanym bez jego zezwolenia. Postanović, że syn niewolnika rodzi się niewolnikiem, znaczy tyle, co postanović, że nie rodzi się człowiekiem”<sup>33</sup>. Z powyższego widać, iż według Rousseau podstawą równości jest wolność, która równocześnie warunkuje tę pierwszą.

Równość wobec prawa nie jest wyrażeniem semantycznie całkowicie jednoznacznym<sup>34</sup>. Jurydyczna równość to podporządkowanie wszystkich ludzi normom prawnym. W wypadku naruszenia normy prawnej nikt nie powinien być bezkarny. Tak rozumiana równość zabezpiecza człowiekowi

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 181-182.

<sup>33</sup> R o u s s e a u, *Umowa społeczna*, s. 94.

<sup>34</sup> W. S a d u r s k i, *Równość wobec prawa*, „Państwo i prawo”, 1978, nr 8-9, s. 51-64.

minimum poczucia bezpieczeństwa. Jednak równość jurydyczna nie może przysłaniać drastycznych nierówności ekonomicznych i społecznych. Liberalowie żądają równości, nie realizując jej we wszystkich dziedzinach życia. Według nich równość rozumiana jest przede wszystkim jako równość możliwości. Niestety jest to często równość iluzoryczna, na którą w głównej mierze ma wpływ drastyczna nierówność ekonomiczna. S. Kowalczyk zauważa: „Indywidualistyczny liberalizm, szukając podstaw równości, słusznie odwołuje się do powszechności i trwałości ludzkiej natury. Trafnie także łączy idee równości i wolności, lecz zbyt jednostronnie rozumie ostatnią z nich. Wolność człowieka nie może zawęzać się do wolności społecznego – w tym także ekonomicznego – działania. [...] Postulat wolności liberalizmu jest oderwany od całości zadań ludzkiej osoby, równocześnie zaś traktowany jest jako element apologii kapitalistycznego modelu ekonomicznego. [...] Tak rozumiana wolność prowadzi niejednokrotnie do rażącej nierówności ekonomicznej, powodując zniewolenie ludzi gorzej sytuowanych ekonomicznie i społecznie”<sup>35</sup>.

Inaczej przedstawiano równość w systemie kolektywistyczno-marksistowskim. Hasła równości bliższe były kolektywizmowi marksistowskiemu niż ideologii indywidualistyczno-liberalnej, która akcentowała przede wszystkim wolność. Engels rozpoznawał kilka koncepcji równości, mianowicie: antyczną, chrześcijańską, burżuazyjną i marksistowską. Jej początki trafnie wywodził z faktu istnienia wspólnoty ludzkiej. Wraz z Marksem stwierdził: „Równość to uświadomienie sobie przez człowieka samego siebie w praktyce, czyli uświadomienie sobie przez człowieka innego człowieka jako równego mu i ustosunkowanie się do jednego człowieka względem drugiego jako równego sobie. Równość jest francuskim wyrazem na oznaczenie jedności istoty człowieczej, na oznaczenie świadomości swego odrębnego gatunku, na oznaczenie praktycznej tożsamości człowieka z człowiekiem – tzn. na oznaczenie społecznego, czyli ludzkiego ustosunkowania się człowieka do człowieka”<sup>36</sup>. Autorzy nawiązując do klasycznej koncepcji równości – powiązanie idei równości z „jednością istoty człowieczej” – ujmują równość autentyczną jako równość w życiu społecznym.

Materializm dialektyczny, posługując się „kreacyjną funkcją społeczności”, wyjaśnia, iż *homo sapiens* staje się ludzką istotą dzięki społeczności i jedynie

---

<sup>35</sup> K o w a l c z y k, *Człowiek a społeczność*, s. 184.

<sup>36</sup> K. M a r k s, F. E n g e l s, *Św. Rodzina*, w: *ciż, Dzieła*, t. II, Warszawa 1961, s. 46.

w jej ramach. Dla Marksa „społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka”, toteż poza nim jest on tylko fizycznym osobnikiem<sup>37</sup>. W tej koncepcji równości jej zakres i sposób realizacji określane są przez kolektyw, a nie wynikają z natury ludzkiej. Toteż wolność nie jest atrybutem jednostki, lecz skutkiem społecznej aktywności, co sprowadza równość do „mieć”, a nie „być”. Z tego wynika relatywność wolności i praw człowieka, co znalazło odzwierciedlenie w *W kwestii żydowskiej*, gdzie Marks przeciwstawia prawa człowieka prawom obywatela. Według niego prawa człowieka to prawa „człowieka egoistycznego, człowieka oderwanego od siebie i wspólnoty”<sup>38</sup>. Natomiast rację bytu mają tylko prawa obywatela. Ponieważ prawo do wolności uznane było jako egoistyczne prawo człowieka umożliwiające odgradzanie od drugiego człowieka, tak więc jedyną autentyczną formą równości została równość ekonomiczno-społeczna. Warunkiem jej realizacji było zniesienie własności prywatnej – przyczyny wszelkich form nierówności. W przeciwieństwie do koncepcji indywidualistyczno-liberalnej, marksizm preferuje równość ekonomiczną przed równością jurydyczną<sup>39</sup>. Kowalczyk stwierdza: „Postulat ekonomicznej równości jest niewątpliwie słuszny i głęboko humanitarny. [...] Kontrowersyjna jest natomiast diagnoza przyczyn tej nierówności, sprowadzająca źródła każdego zła społecznego do faktu własności prywatnej. [...] Marksowski egalitaryzm nie dostrzega, że istnieje wiele różnorodnych trwałych przyczyn nierówności społecznej. Likwidacja własności prywatnej, zresztą sama w sobie kontrowersyjna, nie anuluje pozostałych powodów tejże nierówności”<sup>40</sup>.

Personalistyczna wizja równości silnie akcentowana jest w myśli chrześcijańskiej. Papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* stwierdza: „Wszyscy ludzie są sobie równi co do natury i godności”<sup>41</sup>, gdyż „są posiadaczami i uczestnikami wolności i rozumu”. Godność osoby ludzkiej wypływa z „ich natury”<sup>42</sup>. Jest ona podstawą „równości zasadniczej” wszystkich ludzi.

Personalno-integralna koncepcja równości obejmuje trzy wymiary: ontologiczny, jurydyczny i ekonomiczny. Podstawą równości społecznej jest god-

<sup>37</sup> *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, w: K. M a r k s, E. E n g e l s, *Dzieła*, t. I, s. 579.

<sup>38</sup> T e n Ź e, *W kwestii żydowskiej*, w: tamże, t. III, Warszawa 1961, s. 71.

<sup>39</sup> W. O s i a t y Ń s k i, *Egalitaryzm a praktyka społeczna*, „Współczesność”, 1967, nr 23, s. 1.

<sup>40</sup> *Człowiek a społeczność*, s. 188.

<sup>41</sup> *Pacem in terris*, n. 44.

<sup>42</sup> Tamże, n. 48.

ność osoby ludzkiej, dlatego rozum i wolna wola są domeną wszystkich ludzi. Toteż nie istnieją rasy wyższe czy niższe, nadludzkie jak i podludzie, również klasy szczególnie uprzywilejowane przez historię.

Równość wobec prawa znalazła swoje odbicie w społecznej nauce Kościoła, a także w dokumentach Vaticanum II. Ukazano w nich różne formy zniewolenia jednostek i ludów przeciwstawiając im idee równości, a szczególnie równość społeczną<sup>43</sup>.

Równość ekonomiczno-społeczna, w łączności z równością personalną, uwypukla konstytucja *Gaudium et spes*: „Choć zachodzą pomiędzy ludźmi uzasadnione różnice, równa godność ich osób wymaga, aby były zaprowadzane bardziej ludzkie i sprawiedliwe warunki życia. Albowiem zbyt nierówności gospodarcze i społeczne wśród członków czy ludów jednej ludzkiej rodziny wywołują zgorzienie i sprzeciwiają się sprawiedliwości społecznej, równości, godności osoby ludzkiej oraz pokojowi społecznemu i międzynarodowemu”<sup>44</sup>.

Przy określaniu praw społecznych bierze się pod uwagę podmioty uprawnione, przedmiot oraz rolę państwa przy ich funkcjonowaniu w życiu. Podmiotem tych praw jest pewna grupa składająca się – zdaniem niektórych – z pracowników najemnych, ludzi starych, chorych, inwalidów. Inni uważają, że uprawnionymi podmiotami powyższych praw mogą być tylko jednostki, a nie grupa społeczna, gdyż nie ma ona osobowości prawnej.

Określenie społecznych praw człowieka na podstawie kryterium pewnej kategorii jednostek lub grup społecznych jest niepełne. Prowadzi ono w ostateczności do uznania powyższych praw za partykularne, a nie uniwersalne, obejmujące wszystkich ludzi i wszystkie prawa tego zakresu. Treść społecznych praw człowieka nie może sprowadzać się tylko do nakazu socjalnej pomocy państwa udzielonej pewnej kategorii osób.

E. Grisel określenie powyższych praw sprowadza do wskazania na przedmiot posiadający trzy wymiary: gospodarczy, społeczny i kulturalny<sup>45</sup>. Słuszność wymienionego stanowiska przejawia się tym, że przedmiot pozwala rozróżnić prawa wolnościowe i społeczne, jak również same prawa tzw. drugiej generacji: prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne.

T. Tomandl uważa, iż prawa społeczne są immanentnie związane z zasadą równości gwarantowanej przez państwo. Funkcjonalne znaczenie tych praw

<sup>43</sup> Por. *Gaudium et spes*, n. 25, 29, 72.

<sup>44</sup> Tamże, n. 29.

<sup>45</sup> Por. E. G r i s e l, *Les droits sociaux*, „Zeitschrift für schweizerisches Recht”, 92(1973), nr 1, s. 96.

polega na przeniesieniu radykalno-egalitarnych żądań w sferę życia praktycznego<sup>46</sup>. Stanowisko Tomandla jest dość powszechnie uznane. Polemizując z nim F. J. Mazurek uważa, iż: „[...] państwo nie jest jedynym podmiotem zobowiązanym do realizacji praw społecznych, [...] nie wszystkie przecież prawa społeczne wymagają aktywnego udziału państwa, jak choćby prawo do zrzeszania się czy prawo do strajku”<sup>47</sup>.

Istnieje pogląd w doktrynie praw człowieka, iż wolnościowe prawa człowieka mają charakter absolutny, zaś społeczne – relatywny<sup>48</sup>. O relatywności ma świadczyć nieumieszczenie praw społecznych w konstytucji. Toteż z powodu ogólnego ich sformułowania nie mogą być bezpośrednio stosowane. Realizacja ich wymaga bliższego uszczegółowienia w aktach prawnych poza-konstytucyjnych. Ponadto funkcjonowanie społecznych praw człowieka zależne jest od warunków gospodarczych kraju. Stan gospodarczy kraju warunkuje ich stosowanie<sup>49</sup>.

W nawiązaniu do wyrażonego stanowiska F. J. Mazurek pisze:

Wszystkie prawa człowieka, w tym także społeczne, wynikają z godności osoby ludzkiej i z tej racji posiadają ten sam charakter. Nie ulega wątpliwości, że realizacja praw społecznych zależy od rozwoju społeczno-gospodarczego kraju i wszystkich narodów [...]. Sam rozwój gospodarczy kraju i suma posiadanych dóbr czy zasobów nie gwarantuje automatycznie korzystania z praw społecznych przez wszystkich obywateli. Ich realizacja nie zależy tylko od rozwoju gospodarczego (aczkolwiek jest on bardzo ważnym czynnikiem), ale przede wszystkim od sprawiedliwego podziału dóbr materialnych i dostępu do dóbr kulturowych<sup>50</sup>.

Niektórzy autorzy stoją na stanowisku, że prawa społeczne, realizowane przez państwo nie są prawami podmiotowymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz bardziej programami społeczno-gospodarczymi państwa<sup>51</sup>. W tym miejscu należy wyjaśnić, iż prawa podmiotowe to uprawnienia przysługujące człowiekowi<sup>52</sup>. Jest on nie tylko podmiotem uprawnionym z mocy praw

<sup>46</sup> *Der Einbau sozialer Grundrechte in das positive Recht*. „Recht und Staat”, 1967, nr 337/338, s. 6.

<sup>47</sup> *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 121.

<sup>48</sup> G r i s e l, dz. cyt., s. 139.

<sup>49</sup> Por. G. B r u n n e r, *Die Problematik der sozialen Grundrechte*, Tübingen 1971, s. 16.

<sup>50</sup> *Prawa człowieka*, s. 122.

<sup>51</sup> Por. A. V o n l a n t h e n, *Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit*, Freiburg 1973, s. 103; Ch. B e i t z, *Economic Rights and Distributive Justice in Developing Societies*. „World Politics. A Quarterly Journal of International Relations”, 33(1981), nr 3, s. 322.

<sup>52</sup> Prawem podmiotowym jest oparta na „prawie-normie” przysługująca podmiotowi możli-



społecznych, lecz także zobowiązany jest do działania w kierunku ich ochrony. Natomiast państwo, oprócz zobowiązania, posiada również uprawnienie do stawiania wymogów jednostkom i grupom społecznym we wnoszeniu wkładu w dobro wspólne.

Jednym z podstawowych praw społecznych, do którego realizowania niezbędna jest pozytywna działalność państwa, jest prawo do pracy. Praca jest potrzebą, nawet elementarną, jest ona wartością wielowymiarową, w tym także wartością gospodarczą. Umożliwia ona zdobywanie dóbr koniecznych do utrzymania i rozwoju osobowego<sup>53</sup>. Biorąc pod uwagę potrzebę pracy i jej wartość formułuje się prawo człowieka do pracy. Jest to prawo naturalne, niezbywalne, trwałe, powszechne, obiektywne i dynamiczne, wpływające na cały system prawny. Realizacja i ochrona jego zależy od rozwoju i struktur społeczno-gospodarczych, a także techniki. Wymienione czynniki mogą wpływać również na zagrożenia wspomnianego prawa, występujące szczególnie w ustroju społeczno-gospodarczym, w którym przyznaje się priorytet kapitałowi przed człowiekiem<sup>54</sup>.

W treści prawa człowieka do pracy można wyróżnić prawo do wolności wyboru pracy zgodnego z uzdolnieniami i umiejętnościami. Ponadto w prawie tym zawarte jest prawo do wykształcenia ogólnego i zawodowego, prawo do odpowiednich warunków pracy oraz prawo do pracy twórczej, do inicjatywy gospodarczej nierozłącznie związanej z zagwarantowaniem prawa do posiadania własności prywatnej.

Prawo do sprawiedliwej płacy jest kolejnym kluczowym prawem społecznym człowieka. Jest jednym z podstawowych warunków sprawiedliwego rozdziału dochodu społecznego i rozwoju społeczeństwa. Sprawiedliwa płaca powinna zaspokoić słuszne potrzeby pracownika i jego rodziny, z uwzględnieniem wzrostu standardu życiowego i zrealizowaniem awansu społecznego.

Następnym, istotnym społecznym prawem człowieka jest prawo do posiadania własności, rozumianego jako uprawnienie jednostki lub zbiorowości do posiadania dóbr gospodarczych, dysponowania nimi oraz czerpania z nich

---

wość swobodnego, w zakresie określonym przez prawo-normę, podejmowania decyzji co do celów i sposobów dokonywania pewnych czynności ze skutkiem prawnym, swobodnego wykonywania decyzji oraz możliwość domagania się w związku z tym odpowiednich świadczeń ze strony innych podmiotów prawa, w: H. W a ś k i e w i c z, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijańskie w świecie”, 1978, z. 63-64, s. 14.

<sup>53</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens* o pracy ludzkiej, Warszawa 1982, n. 28.; por. F. J. M a z u r e k, *Prawo do pracy w encyklice Laborem exercens*, w: *Powołany do pracy. Komentarz do Laborem exercens*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 208.

<sup>54</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens*, n. 13.

korzyści zgodnie z dobrem wspólnym<sup>55</sup>. W tym miejscu należy zaznaczyć odrębność między prawem do posiadania własności a używaniem własności. Prawo do używania dóbr jest naturalnym i powszechnym prawem człowieka związanym z zaspokajaniem niezbędnych potrzeb.

Przedstawiciele doktryny liberalnej nie uznają pewnych praw społecznych, natomiast uznają prawo do własności, do pracy inicjatywnej, ponieważ przestrzegania ich nie można dochodzić na drodze sądowej. Powyższy pogląd podziela wielu autorów, niekoniecznie o powyższej orientacji<sup>56</sup>.

Jednak charakterystykę praw społecznych człowieka należy ująć zupełnie inaczej. Mówiąc o społecznych prawach człowieka, nie należy zapominać, że są to prawa podmiotowe, nierozzerwalnie związane z wolnościowymi. Uprawniają one jednostki ludzkie do aktywnego udziału w tworzeniu dóbr gospodarczych i kulturowych i korzystania z nich oraz do partycypacji w podejmowaniu decyzji dotyczących spraw społecznych, gospodarczych i kulturalnych. Treść tych praw nie może ograniczać się tylko do pomocy socjalnej państwa, udzielanej pewnej kategorii osób najbardziej potrzebujących<sup>57</sup>. Podmiotami zobowiązanymi do realizacji praw społecznych człowieka są zarówno państwa, jak i same jednostki uprawnione, związki zawodowe i inne grupy pośrednie. Jednostka ma nie tylko prawo do pracy, ale także obowiązek jej poszukiwania i wykonania.

Określając prawa społeczne używa się terminów: „społeczne prawa człowieka”, „prawa człowieka drugiej generacji”.

#### IV. ZASADY SOLIDARNOŚCI I POMOCNICZOŚCI ORAZ PRAWA SOLIDARNOŚCIOWE JAKO TRZECIA GENERACJA PRAW CZŁOWIEKA

Społeczna natura człowieka skłania go do uczestnictwa w życiu społecznym, w którym może rozwijać się. Jednakże winno się ono opierać na pewnych zasadach moralnych, których naruszenie niewątpliwie wpływa na deformację tego życia. Powszechnie uznaje się, iż w życiu społecznym naczelnymi zasadami, jakie powinny obowiązywać są: zasada solidarności, pomocniczości, prawdy, wolności i równości.

---

<sup>55</sup> J. M a j k a, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 88.

<sup>56</sup> Por. O. v o n N e l l - B r e u n i n g, *Prawo do pracy*, „Novum”, 1979, nr 6, s. 49.

<sup>57</sup> Prawo do partycypacji jest podstawowym prawem człowieka.

Człowiek nie powinien zamykać się w kręgu własnego „ja”, lecz spełniać swoje powołanie i zarazem obowiązek służby innym ludziom. Uczestnictwo w życiu społecznym z jednej strony związane jest z domeną społecznej sprawiedliwości, z drugiej zaś jest elementem solidarności międzyludzkiej. Moralny wymiar solidarności w zasadzie życia społecznego spełnia się poprzez dobro wspólne, będące moralnym obowiązkiem wszystkich członków danej społeczności.

Na zasadę solidarności można również spojrzeć jako na normę prawną chroniącą dobro wspólne osiąganę przez poszanowanie praw i społeczne obowiązki człowieka<sup>58</sup>. W odwołaniu się do niej *explicite* lub *implicite* następuje synchronizacja życia społecznego, regulowana prawodawstwem państwowym, za pomocą określenia uprawnień i obowiązków poszczególnych podmiotów społeczności. Wszelkie relacje międzyludzkie, jak również między różnymi społecznościami i państwami, powinny opierać się na poszanowaniu praw i obowiązków. Uznawanie praw, przestrzeganie ich oraz spełnianie obowiązków jest prawnym wymiarem zasady solidarności.

Zasada solidarności wiąże się również z ideą sprawiedliwości, która określa relacje między jednostkami oraz relacje między jednostką a społeczeństwem i odwrotnie<sup>59</sup>. Sprawiedliwość można ująć również jako ogólną, mającą wymiar społeczny i szczegółową, odnoszącą się do konkretnych ludzi.

Zasada solidarności występuje w różnych kręgach społecznych, obowiązuje poszczególne jednostki, jak również państwa i narody. Powinna być przestrzegana w różnych dziedzinach życia społecznego: ekonomicznej, naukowo-kulturalnej, politycznej, moralnej, religijnej. Polega ona na przewyżczeniu krzywd i niesprawiedliwości w czynieniu dobra wspólnego na płaszczyźnie wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej<sup>60</sup>. Zasada dobra wspólnego wymaga realizacji społecznej sprawiedliwości. Umożliwi to usunięcie znacznych i niesprawiedliwych dysproporcji społeczno-ekonomicznych.

Jedną z najistotniejszych zasad życia społecznego jest zasada pomocniczości wynikająca z prawa naturalnego<sup>61</sup>. Chroni ona przede wszystkim osobę ludzką i jej wolność. W myśl tej zasady społeczeństwo winno pomagać indywidualnym osobom i mniejszym społecznościom, lecz nie powinno ich wyręczać w realizacji naturalnych zadań.

---

<sup>58</sup> G. W i l d m a n n, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft*, Wien 1961, s. 135.

<sup>59</sup> V o n N e l l - B r e u n i n g, dz. cyt., s. 48-49.

<sup>60</sup> Por. W. P i w o w a r s k i, *Zasady społeczne*, w: *Powołany do pracy. Komentarz do Laborem exercens*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 102.

<sup>61</sup> Por. S t r z e s z e w s k i, *Katolicka Nauka Społeczna*, s. 511-513.

Zasada pomocniczości sprzyja decentralizacji władzy politycznej i gospodarczej, co w konsekwencji prowadzi do ustroju demokratycznego państwa. Stosowana na płaszczyźnie ogólnoświatowej – sprzyja regionalizacji i zmniejszeniu dysproporcji społeczno-ekonomicznej między państwami rozwiniętymi a państwami Trzeciego Świata. Ponadto zasada pomocniczości pozwala na ochronę praw człowieka chroniąc prawa mniejszości.

Zaznaczyć należy, że zasady solidarności i pomocniczości leżą u podstaw kształtowania Unii Europejskiej. Faktycznie ujmują one różne aspekty relacji między jednostką a społecznością oraz społecznościami nadrzędną a podrzędną. Toteż należy je ujmować łącznie, gdyż rozdzielenie grozi naruszeniem równowagi między relacjami społecznymi. W konsekwencji mogą zostać naruszone dobra jednostki, społeczności podrzędnej, jak i społeczności nadrzędnej.

Zasada solidarności zdobyła uznanie w nowej generacji praw człowieka. Znalazły się tam prawa, które nie zostały umieszczone w poprzednich generacjach. Głównym założeniem zawartych tam praw jest niemożność ich ochrony bez solidarnej współpracy wszystkich ludów i narodów. Na treść tych praw – zdaniem K. Drzewickiego – składają się: prawo do rozwoju, do pokoju, do środowiska, do wspólnego dziedzictwa ludzkości oraz prawo do komunikowania<sup>62</sup>.

K. Vasak podjął próbę określenia prawa do rozwoju i umieścił je wśród praw tzw. trzeciej generacji nazywanych również prawami solidarnościowymi, gdyż urzeczywistnienie ich może być osiągnięte jedynie przez współpracę wszystkich narodów<sup>63</sup>.

W prawie do rozwoju możemy wyeksponować trzy podstawowe elementy: a) treść będącą syntezą wszystkich praw człowieka; b) dynamiczny charakter posiadający uniwersalny wymiar oraz c) podmiot uprawniony, którym jest każda osoba ludzka i każdy naród<sup>64</sup>. Tak rozumiana trzecia generacja praw człowieka musi być brana pod uwagę przy uzasadnianiu praw narodów do samostanowienia, aby uniknąć utożsamiania ich z prawami kolektywu. Trzecia generacja wskazuje wyraźnie na sposób ich ochrony. Brak ochrony tych praw prowadzi do naruszania także praw wolnościowych.

---

<sup>62</sup> K. D r z e w i c k i, *Trzecia generacja praw człowieka*, „Sprawy Międzynarodowe”, 1983, z. 10, s. 83; t e n ż e, *Prawo do rozwoju. Studium z zakresu praw człowieka*, „Zeszyty Naukowe. Rozprawy i monografie”, Gdańsk 1988, z. 122, s. 13.

<sup>63</sup> *A 30 Year Struggle. The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*, „The UNESCO Courier”, 1977, November, s. 29.

<sup>64</sup> Por. M a z u r e k, *Prawa człowieka*, s. 161-162.

Integralny rozwój wymaga zaspokajania potrzeb ludzkich poprzez zdobywanie i korzystanie z materialnych dóbr gospodarczych i duchowych. Pomińcie tak ujmowanego rozwoju, czyli fragmentaryczną jego realizację w rzeczy samej godzi w prawa człowieka.

Jest przecież dobrze znany fakt cywilizacji konsumpcyjnej, która ma swoje źródło w jakimś nadmiarze dóbr potrzebnych dla człowieka, dla całych społeczeństw - a chodzi tu właśnie o społeczeństwo bogate i wysoko rozwinięte - podczas gdy z drugiej strony inne społeczeństwo, przynajmniej szerokie ich kręgi głodują, a wiele codziennie umiera z głodu, z niedożywienia. W parze z tym idzie jakieś nadużycie wolności jednych, co łączy się właśnie z niekontrolowaną etycznie postawą konsumpcyjną, przy równoczesnym ograniczeniu wolności drugich, tych, którzy odczuwają dotkliwie braki, którzy zostają zepchnięci w warunki nędzy i upośledzenia<sup>65</sup>.

Jednak papież Jan Paweł II stwierdza, iż wolność korzystania z dóbr ziemskich społeczeństw bogatych dokonuje się kosztem ograniczenia jej w społeczeństwach biednych. Człowiek, będąc obywatelem określonego państwa, jest także członkiem społeczności ogólnoludzkiej. Zatem wielką niesprawiedliwością jest, iż w jednych krajach społeczeństwo otacza się zbędnym luksusem, zaś w drugich, ludność umiera z głodu.

Nauka społeczna Kościoła wyraża pogląd, iż prawo do rozwoju jest syntezą wszystkich praw człowieka. Jego formułowanie opiera się na ujmowaniu integralnego rozwoju człowieka z jednej strony, zaś z drugiej na tle międzynarodowej kwestii społecznej. Integralny rozwój osoby ludzkiej zawiera element pełnego jej rozwoju osoby ludzkiej, a także element rozwoju każdego człowieka – członka *familiae humanae*. Synteza wyraża jedność praw człowieka, z czego wynika, iż tylko takie ich ujęcie jest właściwe. Prawo do rozwoju jest potrzebą i dobrem, czyli również prawem człowieka, nie nadanym przez innych, lecz wypływającym z przyrodzonej godności osoby ludzkiej. Nauka społeczna Kościoła prawo do rozwoju postrzega poprzez pryzmat solidarnej współpracy wszystkich narodów, gdyż człowiek nie jest tylko obywatelem określonego państwa, lecz również członkiem rodziny ludzkiej. Realizacja tego prawa wymaga solidarnego rozwoju wszystkich narodów. Toteż mówiąc o rozwoju jako syntezie wszystkich praw człowieka, podkreśla się zarówno wymiar uniwersalny w sensie przysługiwania każdemu człowiekowi, jak również ogólnoludzki wymiar jego realizacji.

---

<sup>65</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Warszawa 1979, n. 16.

Dynamiczny charakter prawa do rozwoju przejawia się w urzeczywistnieniu jego coraz nowszych treści w wymiarze ogólnoludzkim i w zobowiązaniu jednostek i wszystkich narodów do podejmowania współpracy na rzecz solidarnego rozwoju różnych społeczności. Formułowanie prawa do rozwoju jako syntezy wszystkich praw wymaga ujęcia go jako syntezy praw społecznych, gospodarczych, kulturalnych oraz wolnościowych, bez których te pierwsze nie mogą być realizowane<sup>66</sup>.

Integralny rozwój człowieka dokonuje się między innymi poprzez wychowanie, wykształcenie, ochronę zdrowia, partycypację w życiu naukowo-technicznym i kulturowym. Poprzez partycypację w dobrach gospodarczych i kulturowych, jak również poprzez partycypację w tworzeniu ich i podejmowaniu decyzji, zapewniona jest realizacja pozostałych praw człowieka<sup>67</sup>. Brak tak ujętej partycypacji powoduje hamowanie rozwoju osoby ludzkiej.

G. Abi-Saab uważa, iż podmiotem prawa do rozwoju jest przede wszystkim kolektyw (państwo, naród), zaś podmiotowość jednostki jest wtórna<sup>68</sup>. Stwierdza on, iż kluczowym elementem prawa do rozwoju jest samostanowienie narodów będące uprawnieniem kolektywu, które warunkuje urzeczywistnianie praw jednostki. Umieszczenie prawa narodów do samostanowienia w pierwszych artykułach *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* upoważnia, zdaniem autora, do uznania ich za prawo człowieka do rozwoju. Uprawnienie kolektywu pojmuje on jako syntezę praw wszystkich jednostek, członków społeczności (narodu)<sup>69</sup>. Okazuje się, że takie rozumienie prawa do rozwoju przyjęło później wielu innych autorów. Wydaje się, że zwolennicy praw kolektywnych bardziej nawiązują do interpretacji Abi-Saab niż do wstępu *Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów*. Zresztą w samym tytule na pierwszym miejscu umieszczono prawa człowieka przed prawami ludów.

W powyższej wypowiedzi autor błędnie postrzega państwo, czy naród jako kolektyw. Z punktu widzenia filozofii personalistycznej, naród jest bytem

---

<sup>66</sup> Por. J. J o b l i n, *Role of human, economic and social rights in the advent of a new society*, „Labour and Society”, 2(1977), nr 4, s. 359, gdzie autor uznaje prawo do rozwoju jako kłamrę spinającą historię praw ekonomicznych i społecznych, dodając do wymienionych praw prawa kulturowe, natomiast prawom wolnościowym nie przyznaje racji bytu w prawie do rozwoju.

<sup>67</sup> Por. D. H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, New York 1979, s. 99.

<sup>68</sup> G. A b i - S a a b, *The Legal Formulation of a Right to Development*, „Recueil des cours de l'Academie de Droit International”, 1980, s. 170; por. również M a z u r e k, *Prawa człowieka*, s. 166.

<sup>69</sup> A b i - S a a b, dz. cyt., s. 164.

realnym, ale akcydentalnym *sui generis*. Prawa jemu przysługujące mają zupełnie inny charakter niż prawa osoby ludzkiej – lecz w żadnym wypadku nie są one prawami kolektywnymi. Prawo do samostanowienia i powiązane z nim prawo do rozwoju są prawami narodów. Ponadto błędne jest twierdzenie, iż podmiotowość jednostki w prawie do rozwoju jest wtórna. Osoba ludzka jest bytem realnym spotencjalizowanym, potrzebującym do swego istnienia społeczności. W związku z tym prawa przysługujące jednostce mają charakter podmiotowy, istnieją niezależnie od państwa czy narodu jak też i od woli prawodawcy. Również taką naturę ma prawo do rozwoju, które jest prawem człowieka. W tym jednak wypadku prawo to przysługuje zarówno jednostce, jak i narodowi, państwu, czy też społeczności ogólnoswiatowej. Są to dwa podmioty prawa do rozwoju.

Na osobę ludzką jako centralny podmiot rozwoju i centralny podmiot prawa do rozwoju wskazano zarówno w *Deklaracji o prawie do rozwoju* przyjętej przez ONZ w 1986 roku, jak i w *Deklaracji Wiedeńskiej* przyjętej na Światowej Konferencji Praw Człowieka w 1993 roku. W preambule *Deklaracji o prawie do rozwoju* czytamy:

[...] Uznając, że ludzka osoba jest centralnym podmiotem procesu rozwoju i, że rozwój polityki powinien zatem czynić ludzką istotę głównym uczestnikiem i beneficjentem rozwoju.[...]” natomiast w dalszej części następuje potwierdzenie, „że prawo do rozwoju jest niezbywalnym prawem człowieka i równość możliwości rozwoju jest przywilejem zarówno narodów jak i jednostek, które tworzą te narody [...]”<sup>70</sup>.

W *Deklaracji Wiedeńskiej* znajdujemy podobny zapis: „[...] Zgodnie z *Deklaracją o prawie do rozwoju*, osoba ludzka jest pierwszorzędnym podmiotem rozwoju”<sup>71</sup>. Ponadto różnice cywilizacyjne, upośledzające niektóre państwa, nie zwalniają z przestrzegania praw należnych osobie ludzkiej: „Podczas gdy rozwój ułatwia korzystanie z wszystkich praw człowieka, nie można powoływać się na brak rozwoju dla usprawiedliwienia ograniczenia praw człowieka uznawanych przez społeczność międzynarodową”<sup>72</sup>. Kontynuacją cytowanych dokumentów i treści tam zawartej jest przyjęcie w 1993 roku

---

<sup>70</sup> *Deklaracja o prawie do rozwoju*, G.A. res. 41/128, annex, 41 U.N. GAOR Supp. (No. 53) at 186, U.N. Doc. A/41/53 (1986).

<sup>71</sup> *Deklaracja Wiedeńska i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka*. Wiedeń, Czerwiec 1993, Poznań 1998, s. 46.

<sup>72</sup> Tamże.

rezolucji 48/130: *Prawo do rozwoju* przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych. Treść tam zawarta godna jest dłuższego przytoczenia:

Zgromadzenie Ogólne [...] Zauważając, że Światowa Konferencja Praw Człowieka odbyta w Wiedniu od 14 do 25 czerwca 1993, rozpatrzyła związek między rozwojem a posiadaniem przez każdego zarówno praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych jak i praw obywatelskich i politycznych, uznając wagę tworzenia warunków, za pomocą których każdy może cieszyć się tymi prawami jakie są wyeksponowane w Międzynarodowych Paktach Praw Człowieka.

[...]

Witając z zadowoleniem Wiedeńską Deklarację i Program Działania przyjęty przez Światową Konferencję Praw Człowieka, które potwierdzają prawo do rozwoju jako powszechne i niezbywalne prawo i integralną część podstawowego prawa człowieka i potwierdzają, że osoba ludzka jest centralnym podmiotem rozwoju,

[...]

10. Z satysfakcją bierze pod uwagę wyniki Światowej Konferencji Praw Człowieka, w tym potwierdzenie, że wszystkie prawa człowieka są powszechne, niepodzielne, współzależne i powiązane i, że demokracja, rozwój i poszanowanie wszystkich praw człowieka i podstawowych wolności są współzależne i wzajemnie wzmacniające [...] <sup>73</sup>.

Cytowany fragment potwierdził powszechność, niepodzielność i współzależność praw człowieka oraz wskazał na osobę ludzką jako centralny podmiot prawa do rozwoju. Podmiotami uprawnionymi prawa do rozwoju są jednostki, rodzina, naród, państwo oraz społeczność ogólnoludzka (*familia humana*). Jednak charakter uprawnień i obowiązków jednostki i wymienionych społeczności jest zgoła inny, między innymi z tego powodu, że są to różne z punktu widzenia filozoficznego rodzaje rzeczywistości. Prawo człowieka do rozwoju jest pierwotne, zaś prawo poszczególnych społeczności jest wtórne, instrumentalne wobec prawa człowieka i wynika z tego pierwszego. Toteż błędem jest przeciwstawianie sobie prawa jednostki prawom narodów, gdyż nie są one tożsame, a jedynie współzależne.

W tym miejscu należy zastanowić się, czy powiązanie prawa narodów do samostanowienia z ich rozwojem gospodarczym, społecznym i kulturalnym poprzez treść art. 1 *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* upoważnia do uznania „zasady samostanowienia narodów jako prawa człowieka w ści-

---

<sup>73</sup> *Right to development*, G.A. res. 48/130, 48 U.N. GAOR Supp. (No. 49) at 249, U.N. Doc. A/48/49 (1993).



słym powiązaniu z rozwojem”<sup>74</sup>. „Nie ulega wątpliwości – stwierdza K. Drzewicki – iż samostanowienie jest fundamentalnym warunkiem wszelkiego rozwoju, a prawo narodów do samostanowienia stanowi integralną część prawa do rozwoju”<sup>75</sup>. Idąc dalej autor dostrzega w *Deklaracji o postępie społecznym i rozwoju* z 1969 roku niebagatelny wpływ ideologii socjalistycznej poprzez powiązanie postępu społecznego, rozwoju i praw człowieka, co „kreuje podstawy dla nowych praw człowieka w sferze rozwoju, pokoju, środowiska, informacji i wspólnego dziedzictwa ludzkości”<sup>76</sup>.

Również krajom rozwijającym się, będącym pod znacznym wpływem socjalizmu afrykańskiego, nie przeszkadzało połączenie koncepcji praw ludów (narodów) i praw solidarności. Przykładem takiego podejścia może być *Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów* z 1981 roku<sup>77</sup>. W preambule sygnatariusze tego dokumentu uznają „z jednej strony, że fundamentalne prawa człowieka wywodzą się z właściwości istot ludzkich, które uzasadniają ich międzynarodową ochronę, a z drugiej strony, iż rzeczywistość i poszanowanie praw ludów powinny koniecznie gwarantować prawa człowieka”<sup>78</sup>.

Zapis ten wyraźnie wskazuje, że poszanowanie praw ludów ma służyć gwarancji praw człowieka. Innymi słowy, prawom człowieka przyznaje się priorytet przed prawami ludów. Takie podejście, gdzie poszanowanie praw ludów (narodów) implikuje poszanowanie praw człowieka, jest właściwe dla krajów afrykańskich. T. Iwiński interpretując to zjawisko uważa, że sprzeciw tych krajów wobec kolonializmu, chociażby poprzez realizację zasady samostanowienia, krótką tradycję dziejów pojmowanych jako własne, wielość religii oraz próbę odrzucenia indywidualizmu, dał podstawę do podporządkowania jednostek zbiorowości<sup>79</sup>. Jednak ten pogląd nie wydaje się być właściwym. „Nie może więc dziwić – stwierdza C. Mik – że myśl afrykańska uczyniła solidarność społeczną najwyższą wartością. Ona nakazuje stawianie interesu narodowego przed interesem plemiennym, a interesu rodu przed interesem prywatnym jednostki”<sup>80</sup>. W dalszej części *Karty* potwierdzono m.in. prawo do istnienia, samostanowienia, swobodnego dysponowania bogactwami

---

<sup>74</sup> K. D r z e w i c k i, *Powszechna deklaracja praw człowieka jako inspiracja współczesnego rozwoju praw człowieka*, „Chrześcijanin w świecie”, 1983, z. 123, s. 45.

<sup>75</sup> T e n ż e, *Trzecia generacja*, „Sprawy Międzynarodowe”, 1983, z. 10, s. 86.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, s. 323-338.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> *Ruch rewolucyjny w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1982, s. 274.

<sup>80</sup> *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992, s. 59.

i zasobami naturalnymi oraz rozwoju. Aby ludzkość mogła korzystać z tych praw, Państwa-Strony swoje stosunki będą opierały na zasadach solidarności i przyjaznych stosunków<sup>81</sup>. Zamieszczenie w tym dokumencie praw odnoszących się do jednostek oraz prawa ludów i prawa solidarności może sugerować, iż te dwa ostatnie to zbiorowe prawa człowieka. Mamy tu więc do czynienia z próbą wykazania, że prawa ludów (narodów) to zbiorowe prawa człowieka. Jednak interpretacja ta nie jest przekonująca.

Zasadność utożsamiania praw zbiorowych człowieka z prawami ludów – zdaniem C. Mika – próbuje się dowieść tłumacząc, że w społeczeństwach afrykańskich przyjęta jest odmienna niż w społeczeństwach indoeuropejskich wizja człowieka i jego miejsca we wspólnocie. W szczególności uznaje się, że prawa człowieka są zakorzenione w zbiorowości, nie istnieją poza nią czy wbrew niej<sup>82</sup>.

Uwaga ta na temat relacji jednostki do społeczeństwa nie musi wiązać się z socjalizmem afrykańskim, lecz także z innymi kolektywistycznymi wizjami człowieka, w tym także z marksistowsko-heglowską. Ponadto inklinacja do życia w społeczeństwie, a co za tym idzie konieczność istnienia prawa jako zjawiska społecznego, nie jest żadnym argumentem przemawiającym za prymatem grupy nad jednostką.

Jak już zostało wcześniej wykazane, najwłaściwsza relacja między jednostką a społecznością winna być oparta na osobie ludzkiej jako podstawie życia społecznego. Jednak jednostka ta, niewątpliwie indywidualna, nie może funkcjonować jako egoistyczny i samotny „atom społeczny”. Z punktu widzenia stosunków społecznych można wyróżnić: zbiorowości społeczne, grupy społeczne, oraz społeczności<sup>83</sup>.

Mówiąc o z b i o r o w o ś c i, P. Rybicki ma na myśli pewną liczbę ludzi, wyodrębnioną statystycznie pod względem jakościowym<sup>84</sup>. Można tu przykładowo wymienić mężczyzn, kobiety, dzieci, ludzi starszych. Jeśli w obrębie własnego zbioru pozostają oni w stosunkach społecznych uzależniających ich od siebie to – zdaniem J. Turowskiego – mamy z b i o r o w o ś ć s p o ł e c z n ą<sup>85</sup>. R. Merton wyraża pogląd, iż g r u p a s p o ł e c z n a to wewnątrznie zorganizowani członkowie zbiorowości społecznej będący

<sup>81</sup> *Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów*, art. 23.

<sup>82</sup> Dz. cyt., s. 101.

<sup>83</sup> Por. J. T u r o w s k i, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994, s. 45.

<sup>84</sup> *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*, Warszawa 1979, s. 88.

<sup>85</sup> Dz. cyt., s. 46.

w interakcji społecznej<sup>86</sup>. Zbiorowości społeczne o bardzo złożonej organizacji to – według J. Turowskiego – s p o ł e c z n o ś c i. Do tych ostatnich autor zalicza: „społeczności lokalne, regionalne, stanowiące układy grup działających na określonym obszarze, jak wieś, miasto, region, oraz społeczności tzw. ustrojowe, jak społeczność polityczna (państwo), naród”<sup>87</sup>.

Mówiąc o grupie musimy pamiętać o elementach konstytuujących ją, takich jak: zbiór osób, wartości wspólnogrupowe, więź społeczna, a także organizacja wewnętrzna. Zatem błędem jest, szczególnie często popełnianym przez prawników, mówienie o narodzie jako o zbiorowości. W ten sposób dokonujemy uproszczenia sprowadzając ten byt do jednego elementu, a mianowicie, zbioru osób.

W wypadku trzeciej generacji praw człowieka zasadę solidarności usiłuje się sprowadzić do kolektywizmu. Toteż zwolennicy kolektywnych praw człowieka jako praw ludów i praw solidarności usiłują wykazać związek ludu (narodu) z jednostką wykazując jednocześnie brak takowej więzi z państwem<sup>88</sup>. Jednak inni autorzy uważają, iż istnienie społeczności to sposób spełniania pewnych celów przez jednostkę, które najwłaściwiej można wykonać we wspólnocie<sup>89</sup>. Realizacja tych celów wymaga rozszerzenia katalogu podmiotów. Toteż w charakterze podmiotu praw solidarności, obok jednostki sytuuje się między innymi społeczności regionalne, ludy (narody), a także międzynarodową społeczność wszystkich ludzi. Zatem już tylko poprzez pryzmat podmiotów należałoby uznać fuzję prawa ludów (narodów) i prawa solidarności za niewłaściwą. Ponadto art. 1 *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* zapewnia narodom, z mocy prawa do samostanowienia, swobodny rozwój gospodarczy, społeczny i kulturalny. Jest tu jedynie mowa o przysługującym narodom, i tylko narodom, prawie do samostanowienia, które implikuje rozwój na płaszczyźnie gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Natomiast prawo do rozwoju, które jest jednym z praw solidarności, dotyczy zarówno jednostek, jak i narodów. Jednak nawet w konstrukcji prawa przysługującego grupie, nie oznacza to jeszcze kolektywizmu, czyli dyktatu zbiorowości. Także tu trzeba widzieć jednostki jako członków grupy, którą tworzą. Zatem prawa jednostki, jako podmiotowe, nie mogą być nabywane od zbiorowości.

Mając powyższe na uwadze należy stwierdzić, iż głównym założeniem

---

<sup>86</sup> *Teoria społeczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 351-352.

<sup>87</sup> Dz. cyt., s. 46.

<sup>88</sup> Por. J. C r a w f o r d, *The Rights of Peoples. Some Conclusions*, w: *The Rights of Peoples*, ed. t e n Ń e. Oxford 1988, s. 170.

<sup>89</sup> Tamże, s. 167.

praw solidarności jest niemożność samodzielnego korzystania z niektórych praw przez różne społeczności. Toteż skuteczna ich realizacja wymaga wspólnych i solidarnych wysiłków podejmowanych przez wszystkich uczestników życia międzynarodowego. To wspólne działanie spowodowane jest implikacją do życia społecznego z jednej strony, z drugiej zaś skuteczniejszą formą realizacji zamierzonych celów. Jednak pierwszorzędnym celem tej aktywności jest osoba ludzka, będąca centrum każdej społeczności. Zatem podstawą solidarności jest uznanie osobowej natury i godności osoby ludzkiej.

## V. WNIOSKI

Pomimo jednostronnego ujęcia praw w pierwszej generacji praw człowieka należy stwierdzić, że proklamowanie zasady wolności i równości w deklaracjach XVIII wieku było ze wszech miar słuszne. Dzięki nim rozpoczął się nowy okres w rozwoju społeczności, której podstawą stała się osoba ludzka. Otrzymywała ona jednakowe prawa w zakresie podstawowym – przynajmniej formalnie – ze względu na swą godność, niezależnie od woli pozostałych jednostek. Podsumowując rozwój historyczny tej filozofii prawa, widzimy na pierwszym planie prawa obywatelskie i wolności polityczne. Przez proklamowanie powszechnej wolności i równości obywateli wobec prawa zniesiono przywilej, nie rozwiązując w całości problemu nierówności społecznej i gospodarczej. Te dwie wymienione zasady pojmowano czysto formalnie. W związku z tym jednowymiarowa koncepcja liberalna wolności i równości była krytykowana zarówno ze strony marksistowskiej, jak i katolicyzmu społecznego.

Podstawą drugiej generacji praw człowieka jest również godność osoby ludzkiej, jak głosi *Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*. Natomiast prawa tu akcentowane wyeksponują zasadę równości. Hasła równości bliższe były kolektywizmowi marksistowskiemu (lecz tylko hasła a nie ich realizacja), niż ideologii indywidualistyczno-liberalnej, akcentującej przede wszystkim wolność. W marksistowskiej doktrynie prawa człowieka mogły wyrażać tylko wolę klasy panującej. Zatem wyeksponowano prawa społeczne, ekonomiczne i kulturalne. Natomiast prawa wolnościowe umieszczono na dalszym miejscu. Taka konstrukcja rozumiana jest jako materialna gwarancja dla praw politycznych. Przyczyną ukształtowania się drugiej generacji praw człowieka był m.in. brak zabezpieczeń socjalnych oraz niemożność powszechnego udziału w tworzeniu dóbr gospodarczych i korzystaniu z nich.

Naczelne prawa społeczne człowieka, jakimi są na przykład prawo do pracy i sprawiedliwej płacy, były masowo naruszane.

Pojawienie się trzeciej generacji praw człowieka miało być odpowiedzią na istnienie problemów globalnych poprzez realizowanie solidarności międzynarodowej. Jednak połączenie w treści art.1 *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* prawa narodów (ludów) z prawami solidarności poprzez rozwój wprowadziło pewien zamęt w doktrynie. Skutkiem tego pojawili się autorzy próbujący wykazać istnienie prawa narodów do samostanowienia jako prawa solidarności. W tym wypadku generacyjność praw człowieka miałyby być argumentem za poszerzeniem podmiotu uprawnionego. Natomiast solidarność dawałaby możliwość wprowadzenia kolektywu w miejsce tego ostatniego. W konsekwencji prawo do samostanowienia byłoby kolektywnym prawem człowieka przysługującym narodowi. Ponadto byłoby ono również prawem solidarności.

Nie ulega wątpliwości, że osobie ludzkiej przysługuje prawo do rozwoju, którego podstaw należy dopatrywać się w godności osoby ludzkiej. Na tle głodu, śmierci głodowej milionów ludzi i analfabetyzmu pojawił się jeszcze wyraźniej problem ochrony tego prawa. Prawa solidarnościowe są tak nazywane, ponieważ uznano, iż mają być chronione nie tylko przez instrumenty prawne, lecz przede wszystkim przez solidarną współpracę wszystkich narodów i państw, bez względu na ideologie i ustroje polityczno-gospodarcze na rzecz rozwoju.

Zatem ujawnia się tu konsekwencja pomieszczenia podstawy praw człowieka z ich ochroną, występuje też konflikt nie tylko różnych ich koncepcji, ale brak konsekwentnego ujmowania tych dwu elementów w nich samych. Przy tym zagadnieniu jeszcze bardziej pojawia się konieczność odróżniania podstawy praw człowieka – wrodzonej godności osoby ludzkiej – od sposobu ochrony. W wypadku prawa człowieka do rozwoju okazuje się, że najlepszym sposobem jego ochrony jest solidarna współpraca wszystkich narodów na rzecz rozwoju społeczno-gospodarczego.

Reasumując należy stwierdzić, iż podstawą praw człowieka jest godność osoby ludzkiej. Ich treścią są integralnie ujęte prawa eksponowane w trzech generacjach praw człowieka. Natomiast podstawa norm w wymiarze międzynarodowym tkwi w wartości osoby ludzkiej i w jej uprawnieniach. Wiąże się to z faktem, iż wszelkie społeczności pełnią rolę instrumentu zabezpieczającego integralny rozwój człowieka, poprzez wykonywanie funkcji pomocniczych wobec osoby ludzkiej będącej wartością centralną.

## HUMAN RIGHTS – DEVELOPMENT OF CONTENTS

## S u m m a r y

The article provides a brief summary of the genesis and contents of the human rights. There is much theory, both in law and philosophy, about the meanings of these concepts, and about the relationships between them. Different proponents have at different times put forward a number of such theories, and different legal systems have at different times founded themselves on one or more of them. Throughout the centuries over which the concepts of human rights and fundamental freedoms have developed and been refined, it has been an axiom of all the underlying theory that the beneficiaries of those rights, and freedoms are individual human beings, in whom they inhere, inalienably, by virtue of their humanity, and the dignity and integrity to which that characteristic entitles them. These problems have been discussed from the viewpoint of rules of international law of human rights and the philosophy of law. From this point of view substance of the human rights includes three generations of the human rights and the individual human being is major subject of groups of people and societies. Therefore human rights are background peoples' rights of self-determination and development.