

ROBERT ANDRZEJCZUK

## PRAWA CZŁOWIEKA JAKO ZWYCIĘSTWO KULTURY NAD NATURĄ

### I

Postawiona teza w tytule artykułu wymaga poczynienia kilku uwag natury ogólnej. Mianowicie, mówiąc o prawach człowieka nie sposób nie odnieść się do ich istoty, która jest zdeterminowana przez źródło – g o d n o ś ć o s o - b y l u d z k i e j<sup>1</sup>. Elementami określającymi godność osoby ludzkiej są: rozum<sup>2</sup>, sumienie<sup>3</sup> oraz wolność<sup>4</sup>, rozwijane poprzez kształcenie i wychowa-

---

Dr ROBERT ANDRZEJCZUK – adiunkt Katedry Stosunków Międzynarodowych WPPKiA KUL; adres do korespondencji: ul. Organowa 1/21, 20-882 Lublin; e-mail: roberta@poczta.fm

<sup>1</sup> Wielu autorów uważa, że idea godności jest pochodzenia chrześcijańskiego (Do autorów chrześcijańskich należą m.in.: św. Bernard, Ryszard od św. Wiktora, św. Tomasz z Akwinu, Jan z Trzciany, Johannes Messner). W Konstytucji II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes* w pierwszym rozdziale, poświęconym godności osoby ludzkiej, określono dwa jej wymiary. W pierwszym – przyrodzonym – jej podstawę stanowi rozum, sumienie i wolność (*Gaudium et spes* nr 15, 16, 17; por., art. 1 Powszechnej Deklaracji: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni [...] są oni obdarzeni rozumem i sumieniem”); w drugim – nadprzyrodzonym – wskazano na stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz odkupienie przez Chrystusa. W tym miejscu należy wskazać na różnice między godnością osobowościową a osobową. Pierwszą rozumie się jako doskonałość osiąganą w działaniu moralnie wartościowym i utrwalonym w czymś charakterze (por. F. J. M a z u r e k, *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 8(1980), s. 29; t e n ż e, *Pojęcie godności człowieka. Historia i miejsce w projektach konstytucji III Rzeczypospolitej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 6(1996), s. 6-21; J. K r u k o w s k i, *Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności jednostki*, w: L. W i ś n i e w s k i, *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, Warszawa 1997, s. 38-42). Natomiast druga rozumiana jest jako wartość wrodzona, przysługująca człowiekowi z tej racji, iż człowiek z natury swej jest istotą rozumną, wolną i wyposażoną w sumienie, dlatego też zajmuje szczególne miejsce w świecie.

<sup>2</sup> Człowiek jest istotą rozumną i dzięki tej właściwości wyróżnia się z otaczającego go

nie. Przymiotami godności człowieka są: wrodzoność, niezbywalność, trwałość oraz powszechność. Człowiek, rodząc się, wyposażony jest w rozum, sumienie i wolność, których to elementów nie może się wyzbyć ani zostać pozbawiony przez inny podmiot. W związku z tym, iż wymienione przymioty są wrodzone, mówi się o godności człowieka jako wartości wrodzonej, natomiast niezbywalność i trwałość przejawia się w niemożności wyzbycia się jej. Wymienione przymioty właściwe są wszystkim ludziom – czyli całemu rodzajowi ludzkiemu – stąd też mówimy, iż godność osoby ludzkiej jest wartością powszechną. Rozwój świadomości członków wspólnoty ludzkiej – dotyczący przysługiwania im tej godności – jest wyrazem jej dynamicznego charakteru<sup>5</sup>. Na to uzasadnienie wpływają czynniki pozytywne i negatywne.

Wyrażone powyżej przymioty godności osoby ludzkiej muszą być tożsame z przymiotami praw człowieka, gdyż one z niej wypływają. Toteż w tym wypadku możemy stwierdzić, iż wrodzoność, niezbywalność, trwałość, dynamiczność i powszechność są cechami praw człowieka. Skoro prawa człowieka, będące prawami podmiotowymi<sup>6</sup>, są odczytywane z godności osoby ludz-

---

świata, może tworzyć i podporządkowywać sobie różne dziedziny życia. Tylko dzięki racjonalnemu poznaniu jest w stanie urzeczywistniać swoje idee w dziedzinie nauki, techniki, kultury itp.

<sup>3</sup> Drugim elementem określającym godność człowieka jest sumienie rozumiane jako wrodzona i nieutralna zdolność praktycznego rozumu do poznania pierwszych zasad moralnych (J. K e l l e r, *Etyka katolicka*, cz. 1. Warszawa 1957, s. 183). T. Ślipko (*Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 307) pojmuje sumienie jako „wartościująco-imperatywny sąd człowieka o konkretnym akcie spełnianym przez niego samego”. Cytowana już konstytucja *Gaudium et spes* (nr 16) stwierdza: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny [...] rozbrzmiewa w sercu nakazem czynić to, tamtego unikaj”. Sumienie, będąc rzeczywistością normatywną, wpływa na normatywny charakter godności człowieka, której jednym z elementów konstytuujących jest to pierwsze.

<sup>4</sup> Trzecim elementem określającym godność człowieka jest wolność pojmowana w sensie wewnętrznym i zewnętrznym. Wolność wewnętrzna stanowi o godności i dlatego wolność zewnętrzna jest jej wymogiem. Wolność zewnętrzna urzeczywistnia się w społeczeństwie i nie ma charakteru absolutnego. Jest ona ograniczana nie tylko uprawnieniami innych jednostek, lecz także dobrem wspólnym realizowanym przez te jednostki. Owo „ograniczenie” uzasadniane jest zapewnieniem wolności dla wszystkich. W zasadzie nie chodzi tu o ograniczanie wolności jednostek, lecz o ograniczenia jej nadużywania.

<sup>5</sup> M a z u r e k, *Godność człowieka a prawa człowieka*, s. 39.

<sup>6</sup> Por. M. S a f j a n, *Refleksje wokół konstytucyjnych uwarunkowań rozwoju ochrony dóbr osobistych*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 2001, z. 1, s. 227; J. B u c i Ń s k a, *Godność człowieka jako podstawowa wartość porządku prawnego*, „Prawo, Administracja, Kościół” 2001, z. 2/3, s. 31n.

kiej, to ona jest ich podstawą, nie zaś prawo pozytywne przedmiotowe. Natomiast prawo pozytywne staje się prawem przedmiotowym dla praw człowieka w zakresie ich ochrony.

Ta konstrukcja, tj. uznanie wymienionej podstawy, a co za tym idzie i charakteru prawnonaturalnego tych praw, ma swoje odzwierciedlenie również w porządkach normatywnych zarówno krajowych, jak i międzynarodowych. Jako przykład można podać treść art. 30 Konstytucji RP: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”<sup>7</sup>. Również wstęp do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1948 r. wskazuje na „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej” jako podstawy wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie. We wstępie do *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* z 1966 r. stwierdza się, „że zgodnie z zasadami ogłoszonymi w Karcie Narodów Zjednoczonych uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”. W dalszej części wstępu czytamy, „że prawa te wynikają z przyrodzonej godności człowieka”<sup>8</sup>. Akt Końcowy z Helsinek z 1975 r. zawiera zapis, że państwa uczestniczące będą „popierać i zachęcać do efektywnego korzystania z obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, społecznych, kulturalnych oraz innych praw i wolności, które wynikają wszystkie z przyrodzonej godności osoby ludzkiej i są istotne dla jej swobodnego i pełnego rozwoju”<sup>9</sup>.

Zatem sytuując godność jako źródło, przyjmujemy, że prawa te należą się każdej jednostce, bo każda ma godność; są niezbywalne i nieutralne, bo nie można nikogo pozbawić godności; istnieją niezależnie od woli państwa czy też – ogólnie – od woli suwerena, bo ich natura to wyklucza<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Rozdział II. *Wolności, Prawa i Obowiązki Człowieka i Obywatela*.

<sup>8</sup> Por. *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*, w: *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, Lublin 1996, s. 160, 184.

<sup>9</sup> Por. *Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie*, w: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. i przekład B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1993, s. 201.

<sup>10</sup> Szerzej: M. P i e c h o w i a k, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 110-124; dodatkowo autor wskazuje tu na cechę praw człowieka, jaką jest integralność ochrony. Jednak w tym wypadku nie powinna być ona postrzegana jako konsekwencja godności, lecz jako re-

## II

W takim razie można zadać pytanie, jaką rolę w tym porządku ma spełniać państwo, skoro nie nadaje tych praw? Otóż, państwo samodzielnie bądź wspólnie z innymi z punktu widzenia porządku normatywnego jedynie „dekretuje” prawa człowieka. Treściowo obejmują one dość szeroki zakres, dlatego można wymienić ich trzy generacje, zawierające: prawa wolnościowe jako pierwsza generacja; prawa społeczne jako druga generacja; prawa solidarności jako trzecia generacja.

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 m.in. polityczno-społecznych i gospodarczych. Istnieje wiele koncepcji człowieka i wolności; najważniejszymi z nich są: kolektywistyczna<sup>11</sup>, liberalna<sup>12</sup> i personalistyczna<sup>13</sup>.

---

zultat integralnego rozwoju osoby ludzkiej. Autor trafnie przytacza przykład, iż niemożliwe jest korzystanie z praw obywatelskich i politycznych bez minimum praw gospodarczych czy społecznych, i odwrotnie.

<sup>11</sup> W przypadku systemu kolektywistyczno-totalitarnego chodzi o takie koncepcje wolności, które aprobują znaczne ograniczenia wolności. Należą tutaj m.in.: determinizm, kolektywizm i totalitaryzm. Ograniczymy się tu do ukazania rozumienia wolności w koncepcji marksistowskiej, ale tylko w aspekcie społeczno-politycznym. G. W. F. Hegel (*Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, Warszawa 1958, s. 349) uważał, iż absolutna wolność jednostki prowadzi do terroru, destrukcji porządku państwowego i w konsekwencji do negacji konkretnej wolności. Człowiek jest wolny wtedy, gdy przez innych jest uznawany za wolnego i zakłada wolność innym. Wolność prasy – głoszona przez liberalizm – nie polega na możliwości głoszenia tego, co się chce, lecz na głoszeniu prawdy. Wolność – według F. Engelsa (*Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 112) – to umysłowe rozpoznanie determinant materialnych i społecznych. Przedmiotem szczególnej krytyki poddanej przez K. Marksa (*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, w: K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, s. 507) było nienaruszalne prawo własności oraz wolności. Temat wolnego handlu skomentował następująco: „Panowie, nie dajcie się mamieć 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”. Indywidualistyczną koncepcję prawa do wolności widział on jako prawo właścicieli i pracodawców do wyzyskiwania proletariatu. Uważał, iż liberalna koncepcja wolności jest niepełna, gdyż dotyczy 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” (tamże, s. 590). 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 czło-

wiek, który posiadał własność. Robotnicy są niewolnikami, gdyż pracując dla kapitalistów, sprzedają siebie i swoją pracę (tamże, s. 548). 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, zaś następnie 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. Rivero). Głosząc pochwałę demokracji, Marks uważał, że w demokracji człowiek istnieje nie dla prawa, lecz prawo istnieje dla człowieka; prawem jest tu byt ludzki” (R. K u ż n i a r, *O prawach człowieka*, Warszawa 1992, 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 (S. K o w a l c z y k, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji marksistowskiej*, „Studia Płockie” 1982, s. 159-168). Ponieważ człowiek staje się człowiekiem dzięki społeczeństwu, toteż może ono decydować o jego losie i zakresie jego wolności. Prowadzi to do uprzedmiotowienia pojedynczego człowieka, od którego wymaga się bezgranicznego podporządkowania interesom społeczności (J. M a r i t a n, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 64). Teoria dyktatury proletariatu, pozwalając na ograniczanie i zawieszanie podstawowych praw człowieka, bezpośrednio godzi 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 zarówno państwowego, jak i indywidualnego. Wspólnym elementem teorii determinizmu, kolektywizmu i totalitaryzmu jest negacja wolności osoby ludzkiej.

<sup>12</sup> Dla J. J. Rousseau (*Umowa społeczna*, Poznań 1920, s. 16) wolność jest niezbywalnym prawem człowieka zgodnym z jego naturą. Jeśli nawet człowiek funkcjonuje w życiu społecznym, to jedynie po to, by być dalej wolnym. 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. F. Nietzsche (*Poza dobrem i złem*, Warszawa–Kraków 1912, s. 242) 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. W tej koncepcji wolność człowieka wymaga rezygnacji z wszelkich kodeksów: społecznych, religijnych i moralnych. Naczelną zasadą, jaką należało się kierować, była: bądź twardym! (t e n ż e, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1905, s. 302). Podobnie wolność jako absolutną autonomię ujmował Sartre. Człowiek, będąc świadomością wolności, jest wolny ze swej natury, toteż nigdy nie może przestać być wolnym ani też scedować swej wolności na rzecz nikogo innego: Boga, czy społeczeństwa. Ponieważ wolność jest niepodzielna, 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

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. Prawo do wolności jednego człowieka łączy się organicznie z nakazem respektowania wolności innych ludzi. Granicą prawa do wolności jest drugi człowiek, jego godność i niezbywalne prawa. Osoba ludzka ma prawo do wolności. Zawiera się ono w bogatej treści<sup>14</sup>. Zakres wolności społecznej zależy także od dojrzałości społeczeństwa, a w tym sprawujących władzę

---

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 (por. K o w a l c z y k, *Człowiek a społeczność*, s. 165).

<sup>13</sup> Pełne zrozumienie wolności wymaga ujęcia jej w dwóch aspektach: wewnętrznym i zewnętrznym (S. K o w a l c z y k, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977, s. 121). 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 sprowadza się do autonomii człowieka będącej wartością wspólną wszystkim ludziom (J. M a j k a, *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*, „Znak” 19(1967), nr 153/3, s. 292). Wolność nie jest produktem społecznym, toteż jej istoty nie można dopatrywać się w uwarunkowaniach politycznych i społeczno-gospodarczych. Drugi aspekt wolności, tj. zewnętrzny, może mieć liczne stopnie. Zależne one będą m.in. 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 samourzeczywistnianie 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 (*Das Naturrecht*, Innsbruck 1966, s. 434) sprowadza wolność społeczną do samookreślenia się człowieka – bez przeszkód ze strony innych jednostek i społeczności – poprzez urzeczywistnianie swych celów egzystencjalnych.

<sup>14</sup> Przykładowo można tu wymienić prawo do wolności sumienia i wyznania. Wolności polityczne, do których możemy zaliczyć m.in. prawo do wolności słowa i prasy, prawo do stowarzyszania się, immanentnie związane są z rozwojem społeczności, w której funkcjonują. Aby taka społeczność mogła się rozwijać, musi być zagwarantowana jej suwerenność. Gwarrantę taką dają inne prawa wolnościowe, na przykład prawo do wyboru ustroju politycznego, społecznego i gospodarczego.

państwa, od ustroju politycznego i społeczno-gospodarczego oraz od rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturalnego.

### III

Druga generacja praw człowieka to prawa społeczne<sup>15</sup>. Wskazując na ich przedmiot, niektórzy autorzy uwzględniają trzy wymiary: gospodarczy, społeczny i kulturalny<sup>16</sup>. Słuszność wymienionego stanowiska przejawia się w tym, że przedmiot pozwala rozróżnić prawa wolnościowe i społeczne, jak również same prawa tzw. drugiej generacji: prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne.

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>17</sup>. Jednak pogląd ten nie wydaje się przekonujący<sup>18</sup>. Mówiąc o społecznych prawach człowieka, nie należy zapominać, że są to prawa podmiotowe, nierozzerwalnie związane z wolnościowymi<sup>19</sup>. Uprawniają one jednostki ludzkie do aktywnego udziału

---

<sup>15</sup> T. Tomandl (*Der Einbau sozialer Grundrechte in das positive Recht*, „Recht und Staat” 1967, nr 337/338, s. 6) uważa, iż prawa społeczne są immanentnie związane z zasadą równości gwarantowanej przez państwo. Funkcjonalne znaczenie tych praw polega na przeniesieniu radykalno-egalitarnych żądań w sferę życia praktycznego. Stanowisko Tomandla jest dość powszechnie uznane (Where as ESCR [Economic, Social and Cultural Rights] require positive state action for their realisation CPR [Civil and Political Rights] require only abstention by the state. *Report of a Conference held in The Hague on 27 April-1 May 1981 convened by the International Commission of Jurists*, Oxford 1981, s. 50). Polemizując z nim, F. J. Mazurek (*Prawa człowieka w społecznym nauczaniu Kościoła*, Lublin 1991, s. 121) 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>16</sup> Por. E. G r i s e l, *Les droits sociaux*, „Zeitschrift für schweizerisches Recht” 92(1973), nr 1, s. 96.

<sup>17</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 Quaterly Journal of International Relations” 33(1981), nr 3, s. 322.

<sup>18</sup> Prawem podmiotowym jest oparta na „prawie-normie” przysługująca podmiotowi możliwość swobodnego, w zakresie określonym przez prawo-normę, podejmowania decyzji co do celów i sposobów dokonywania pewnych czynności ze skutkiem prawnym, swobodnego wykonywania decyzji oraz możność domagania się w związku z tym odpowiednich świadczeń ze strony innych podmiotów prawa (H. W a ś k i e w i c z, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w świecie” 1978, z. 63-64, s. 14).

<sup>19</sup> Jednym z praw społecznych jest prawo do pracy. Niewątpliwie łączy się ono z wol-

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.

Jak widać, prawa człowieka uwzględniają zasadę solidarności w trzeciej generacji. W konceptualizacji zasady jako takiej dużą rolę odegrał twórca solidaryzmu społecznego Henry Pesch. Uznał on bowiem, że teoria ta oparta jest na społecznej naturze człowieka, dobru wspólnym i wspólnym pochodzeniu od jednego Boga<sup>20</sup>. W związku z tym wszyscy ludzie tworzą *familia humana*.

Jan Paweł II wskazuje na solidarność jako cnotę, postawę moralną i społeczną, a także obowiązek moralny. Jej urzeczywistnianie realizuje się poprzez działanie na rzecz dobra wspólnego. Stąd angażuje wszystkich i każdego dla pełnego rozwoju jednostki.

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>21</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, ich przestrzeganie oraz spełnianie obowiązków jest prawnym wymiarem zasady solidarności.

---

nością zgromadzania się i stowarzyszania się. Jednostka ma nie tylko prawo do pracy, ale także obowiązek jej poszukiwania i wykonania. Kolejnym istotnym prawem jest prawo do posiadania własności. By można z niej w pełni korzystać, nie może być dyskryminacji zarówno co do formy, jak i rodzaju podmiotu własności.

<sup>20</sup> *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Bd. I, Freiburg 1920, s. 33.

<sup>21</sup> G. W i l d m a n n, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft*, Wien 1961, s. 135.



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, prawo do pokoju, prawo do środowiska, prawo do wspólnego dziedzictwa ludzkości oraz prawo komunikowania<sup>22</sup>.

#### IV

Nawiązując do pytania postawionego w głosie J. Pelca: „Czy możliwe jest pełne zwycięstwo kultury nad naturą?<sup>23</sup>”, solidarność zdaje się dawać odpowiedź pozytywną, przynajmniej na gruncie praw człowieka. Trzy generacje odwołują się w kierunku natury, sięgając do godności osoby ludzkiej jako źródła tych praw. Jednak ostatnia bierze pod uwagę coś więcej – konieczność ponadkrajowego, a nawet ponadkulturowego współdziałania w celu ich ochrony. By ono miało miejsce, należy podzielać wspólne wartości. Stąd prawo do pokoju, prawo do rozwoju, ochrona środowiska, ochrona wspólnego dziedzictwa spełniają ten warunek. Stały się one prawami trzeciej generacji, inaczej mówiąc – solidarnościowymi, gdyż treść w nich zawarta jest akceptowana mniej lub bardziej uniwersalnie. Także Sobór Watykański II wskazał na powszechniejsze uznawanie i poszanowanie praw człowieka oraz spełnianie obowiązków w skali globalnej przez jednostki, grupy społeczne, a także państwa z racji na coraz większe zależności międzynarodowe<sup>24</sup>.

Realizacja zasady solidarności występuje w różnych kręgach społecznych, obowiązuje poszczególne jednostki, jak również państwa czy narody<sup>25</sup>. Wy-

---

<sup>22</sup> *Trzecia generacja praw człowieka*, „Sprawy Międzynarodowe” 1983, z. 10, s. 83; t e n Ź e, *Prawo do rozwoju. Studium z zakresu praw człowieka*, „Zeszyty Naukowe. Rozprawy i Monografie” 1988, z. 122, s. 13.

<sup>23</sup> *Kryzys kultury uczuć* [głos w dyskusji na Konwersatorium Akademii Oświęcimskiej *Cywilizacja miłości – cywilizacja solidarności*, Wigry, 24-26 października 2005].

<sup>24</sup> GS n. 26; wskazano tu wręcz na konieczność uwzględniania potrzeb i słuszych dążeń innych zarówno przez państwo, jak i grupy społeczne.

<sup>25</sup> Warto tu wspomnieć o drugiej (występującej obok powyższej) zasadzie życia społecznego, jaką jest zasada pomocniczości. 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 wyřęczać w realizacji naturalnych zadań. Zasada pomocniczości sprzyja decentralizacji władzy politycznej i gospodarczej, co w konsekwencji

maga ona przestrzegania w wielu dziedzinach życia społecznego: ekonomicznej, naukowo-kulturalnej, politycznej, moralnej, religijnej. Polega na przezwyciężaniu krzywd i niesprawiedliwości w realizacji dobra wspólnego na płaszczyźnie wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej<sup>26</sup>. Zasada dobra wspólnego wymaga realizacji społecznej sprawiedliwości. Umożliwi to usunięcie znacznych i niesprawiedliwych dysproporcji społeczno-ekonomicznych<sup>27</sup>.

Uwzględnienie kultury w ochronie praw człowieka ma jeszcze jeden walor. Przyjmując godność osoby ludzkiej za ich źródło, trudno nie opowiedzieć się za powszechnością tych praw. Zatem następuje tu zajęcie konkretnego stanowiska w sporze o uniwersalizm praw człowieka<sup>28</sup>, mającego charakter dyskusji międzycywilizacyjnej. Wydaje się, że nawet dla krajów tak odległych kulturowo, jak islamskie, sytuacja taka może być akceptowalna, ponieważ ochrona prawna jest w jakiejś mierze funkcją uznawanych wartości<sup>29</sup>. Stąd państwa te mają szansę postrzegania praw człowieka nie tylko w kategorii imperializmu zachodniego stylu życia. Od ostatniego półwiecza tendencje światowe są wyraźne. Następuje przesunięcie akcentu z dogmatu nieograniczonej suwerenności państwa w kierunku prawnomiędzynarodowego upodmiotowienia jednostki, implikujące ochronę wewnątrzpaństwową<sup>30</sup>. Naturalne prawa jednostki odczytywane z godności osoby ludzkiej są uniwersalne w swej treści i chronione zarówno na płaszczyźnie krajowej, jak i wewnętrznej. Jednak

---

prowodzi do ustroju demokratycznego państwa. Stosowana na płaszczyźnie ogólnoswiatowej – 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.

<sup>26</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>27</sup> Zaznaczyć należy, że zasada solidarności i pomocniczości leży u podstaw kształtowania Unii Europejskiej. Zasada solidarności i zasada pomocniczości faktycznie ujmują różne aspekty relacji między jednostką a społecznością oraz społecznością nadrzędną a podrzędną. Toteż należy je ujmować łącznie, gdyż traktowanie rozdzielnie grozi naruszeniem równowagi między relacjami społecznymi. W konsekwencji mogą zostać naruszone dobra jednostki, społeczności podrzędnej, jak i społeczności nadrzędnej.

<sup>28</sup> Szerzej o sporze nt. uniwersalności czy relatywności praw człowieka zob.: E. B r e m s, *Human Rights Universality and Diversity*, The Hague–Boston–London 2001.

<sup>29</sup> *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, 5 August 1990, [www1.umn.edu/humanrts/instreet/cairodeclaration.html](http://www1.umn.edu/humanrts/instreet/cairodeclaration.html); *Arab Charter on Human Rights*, Council of the League of Arab States, 15 September 1994, reprinted in 18 Hum. Rts. L.J. 151 (1997), [www1.umn.edu/humanrts/instreet/arabcharter.html](http://www1.umn.edu/humanrts/instreet/arabcharter.html)

<sup>30</sup> Szczególnie poprzez konieczność przyjęcia standardów wypracowanych w umowach wielostronnych.

ochrona to realizacja minimalnego standardu podzielanych wartości. Te ostatnie mogą być mniej lub bardziej uznawane przez określone grupy społeczne czy państwa i w tym wypadku kultura będzie elementem integrującym. Stąd z pewnością większa będzie zgoda na szerszy zakres danych praw (założmy wolnościowych) państw europejskich niż arabskich, i odwrotnie.

Zatem uwzględniając tezę zawartą w tytule, solidarnościowe prawa człowieka to pełne zwycięstwo kultury nad naturą. Skuteczna ich realizacja wymaga wspólnych i solidarnych wysiłków podejmowanych przez wszystkich uczestników życia międzynarodowego.

#### HUMAN RIGHTS AS THE TRIUMPH OF CULTURE OVER NATURE

##### S u m m a r y

From the *Universal Declaration of Human Rights* in 1948, through the adoption of the *International Covenants on Human Rights* in 1966, research and development of the human rights under the auspices of the United Nations has symbolized the common aspirations of mankind for increasing the protection of all basic human values. Regarding those aspirations the human rights of solidarity can be seen as evidence of triumph of culture over nature.

**Słowa kluczowe:** prawa człowieka, prawo międzynarodowe, teoria prawa.

**Key words:** human rights, international law, theory of law.