

Robert Andrzejczuk
Lublin

Ewolucja treści praw człowieka

Podobnie do wieloetapowego poznania prawa naturalnego przebiega rozwój treści praw człowieka. W różnych epokach pojawiały się różne wątki. Idea praw człowieka narodziła się i rozwinęła w europejskim kręgu cywilizacyjnym wyznaczanym przez etykę judeo-chrześcijańską. 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. W pewnym okresie następuje fascynacja wolnością. Implikuje to konieczność zagwarantowania sfery praw należnych jednostce, gdzie państwo musi powstrzymać się od działania. Dzięki temu powstają konstytucje stojące na straży wolności, własności i bezpieczeństwa. W dalszym etapie spostrzega się nierówności społeczne powodujące ucisk i nadmierny wyzysk ludzi pracy. Skutkuje to między innymi wypracowaniem całego pakietu praw socjalnych i pracowniczych. W toku rozwoju dostrzega się takie prawa, których ochrona przekracza możliwości poszczególnych państw. Wówczas występuje konieczność podejmowania działań na płaszczyźnie międzynarodowej.

Celem tego artykułu jest ukazanie zmian w ujmowaniu treści praw człowieka. U podstaw tych zmian leżały zasady funkcjonujące w życiu społecznym takie jak: wolność, równość, solidarność a nawet pomocniczość.

I

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.

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 społecznej¹. Jednocześnie pozbawiając naturę ludzką funkcji kreacyjnej życia społecznego, proponowano atomistyczny model społeczeństwa². 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 gospodarczym³. Z wolnością ujmowaną w charakterze negatywnym ściśle wiązano pojęcie równości. Równość pojmowana była przede wszystkim jako równość wobec prawa. Pomijano natomiast jej wymiar społeczno-gospodarczy⁴.

Monteskiusz, w dziele *O duchu praw*, ukazał współzależność między wolnością a praworządnością. J.J. Rousseau, w *Umowie*

¹ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 33.

² Tamże, s. 49.

³ Należy zwrócić tu uwagę na rozróżnienie Oświecenia jako ideologii krytycznej wobec feudalizmu oraz konstruktywnej wobec państwa kapitalistycznego, akcentując szczególnie “nurt społeczno-państwowy” (państwo jako organizacja polityczna społeczeństwa, wola powszechna, interes publiczny) czy też państwowotwórczy (praktyczne dokonania społeczeństwa amerykańskiego). Jednak głębsza analiza tego nurtu kulturowego i dostrzeganie w nim różnych pokładów myśli wykraczałyby znacznie poza zakres merytoryczny prezentowanego artykułu.

⁴ Por. F. J. Mazurek, *Wolność i równość społeczna*, “Roczniki Nauk Społecznych” 9(1981), s. 236.

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 wolności⁵.

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”⁶. Uznano wolność sumienia i praktyk religijnych – a obowiązkiem władzy było zabezpieczenie tych praw. Przy naruszaniu 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.

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

⁵ Dla zwolenników naturalnych praw człowieka teoria umowy społecznej była atrakcyjna w tym względzie, że eksponowała jednostkę jako przyczynę sprawczą państwa, w ludzie widziała źródło władzy politycznej, a dobro jednostki, które było celem umowy, czyniła kryterium oceny porządku politycznego. W konsekwencji tego ostatniego, dawała możliwość odstąpienia od umowy przez rządzących, gdy władza sprzeniewierzy się celom umowy. Prawo do oporu *expressis verbis* proklamowała *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku. Ostatecznie w efekcie umowy społecznej jednostka w zamian za prawa naturalne otrzymywała prawa w społeczeństwie obywatelskim, a te były lepiej chronione i bardziej harmonizowały interesy jego członków.

⁶ Deklaracja Niepodległości. Jednogłośnie Deklaracja Trzynastu Zjednoczonych Stanów Ameryki, 4 lipca 1776 roku, w: *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, oprac. K. Motyka, Lublin 1999, s. 66.

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”⁷. Podobnie jak deklaracja amerykańska również deklaracja francuska, odwołując 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 cechę praw negatywnych. Obydwie 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, to 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.

Na pierwszą generację praw człowieka istotny wpływ wywarła 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 wolnym⁸. Rozróżniał on wolność naturalną i społeczną, gdzie pierwsza istniała w przedspołecznym stadium ludzkiej historii, druga zaś w życiu człowieka w społeczności. Wolność społeczna wymaga od obywatela posłuszeństwa, lecz odnosi się w równej mierze do członków całej określonej

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

⁸ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920, s. 16.

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 ludźmi⁹. W tej koncepcji wolność człowieka wymaga rezygnacji z wszelkich kodeksów: społecznych, religijnych i moralnych. Naczelną zasadą, jaką należało się kierować, było: bądź twardym¹⁰.

Podobnie do powyższej koncepcji wolności, Sartre ujmował wolność jako absolutną autonomię. 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, 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 społecznością¹¹.

Niektórzy ujmują wolność tylko od strony negatywnej, tj. jako brak przymusu. Mówiąc o przymusie mamy na myśli działanie

⁹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa-Kraków 1912, s. 242.

¹⁰ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1905, s. 302.

¹¹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 165.

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 ludziom¹². Wolność nie jest produktem społecznym. Toteż jej istoty nie można dopatrywać się w warunkowaniach politycznych i społeczno-gospodarczych.

Drugi aspekt wolności, aspekt 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 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 sprowadza wolność społeczną do samookreślenia się człowieka – bez przeszkód ze strony innych jednostek i społeczności – poprzez urzeczywistnianie swych celów egzystencjonalnych¹³.

Instytucje mogą warunkować występowanie wolności społecznej, jak również ograniczać ją, utrudniając swobodne działanie jednostek. Instytucją mającą najszersze uprawnienia w tym zakresie jest państwo, bez którego realizacja wymienionej wolności byłaby niemożliwa. Trudno w pełni mówić o wolności 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.

¹² J. Majka, *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*, "Znak" 19(1967) nr 153/3, s.292.

¹³ Por. J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1966, s. 434.

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 powinny 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.

Kontynuacją wolności politycznej jest wolność różnych sektorów życia społecznego i gospodarczego. Wolność sfery ekonomicznej ujawnia się w wolności pracy: zawierania umów i jej wymiaru. Praca jest powołaniem i obowiązkiem człowieka. Jednak nie powinna być to praca naruszająca jego godność, czy też niewolnicza i wyniszczająca. W ustroju indywidualistyczno-liberalnym państwo, zapewniając wolność pracy, uchyla się od prawa do pracy. Każdy człowiek, oprócz wymienionego prawa, ma także m.in. prawo do sprawiedliwej płacy, prawo do wykonywania i wyboru zawodu.

Drugi aspekt wolności sfery ekonomicznej to prawo do swobodnej działalności gospodarczej, lecz regulowanej prawem. Wyraża on się w prawie do własności prywatnej, istniejącej obok własności spółdzielczej i państwowej. Wolność działalności gospodarczej wymaga istnienia własności prywatnej¹⁴.

Wolność myśli i nauki jest integralnym elementem wolności tworzenia wartości. Oznacza ona brak ograniczania ludzi nauki i kultury w ich działalności ze strony państwa, jak również wolności różnorodności ujęć poszczególnych dyscyplin i nurtów. Jednak trzeba mieć na uwadze fakt, iż nauka nie może godzić w normy etyczne. Nieuwzględnianie norm moralnych może prowadzić do biologicznego lub psychicznego niszczenia człowieka.

Również wśród wolności życia społecznego należy wymienić wolność społecznych środków przekazu informacji. Państwa o ustroju indywidualistyczno-liberalnym stoją na stanowisku całkowitej wolności środków masowego przekazu, jak również wypowiadają się za całkowitym zniesieniem cenzury. Jest to słuszny postulat

¹⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek...*, s. 174.

pod warunkiem, iż wolność informacji będzie szła w parze z umiejętnością samokontroli ludzi pracujących w mass mediach. Nade wszystko należy mieć na uwadze dobro osoby ludzkiej, jej godność oraz fundamentalne prawa i wartości. *De facto* prawo człowieka do prywatności i intymności przegrywa z prawami do wolności informacji w środkach masowego przekazu.

Liberalne ujęcie praw człowieka ukształtowane w końcu XVIII wieku, z niewielkimi zmianami, jako jedyne panowało do początków XX wieku. Treść ich oczywiście wpływała 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. Stąd nazwa tych praw jako wolnościowe, będące pierwszą generacją praw człowieka. Zakres interwencji władzy państwowej w życie społeczne wyznaczał prawa i wolności jednostki.

Pomimo jednostronnego wymiaru praw człowieka pierwszej generacji 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.

Pod wpływem krytyki poprzedniego ładu społecznego, szczególnie przez ruchy rewolucyjne, 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 brak 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.

W podsumowaniu praw wolnościowych możemy stwierdzić, że wolność jednostki w zakresie społecznym jest ograniczona dobrem wspólnym i prawami innych osób. Zakres wolności społecznej zależy od dojrzałości społeczeństwa, a w tym sprawujących władzę państwa, od ustroju politycznego i społeczno-gospodarczego oraz od rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturalnego. Interwencja państwa jest konieczna do zagwarantowania wolności społecznej, ale nie może ona wykroczać poza ramy zasady dobra wspólnego i zasady pomocniczości.

Określając prawa wolnościowe używa się różnych terminów, takich jak: “prawa wolnościowe”, “wolności publiczne”, “podstawowe wolności człowieka”, “prawa klasyczne”, “prawa człowieka pierwszej generacji”. Organizacja Narodów Zjednoczonych ogłaszając *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* w roku 1966 omawiając wymienione prawa użyła terminu: “prawa obywatelskie i polityczne”.

II

Podstawą drugiej generacji praw człowieka jest również godność osoby ludzkiej, jak głosi *Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*. Natomiast prawa tu akcentowane wyeksponowują zasadę równości. Hasła równości bliższe były kolektywizmowi marksistowskiemu 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.

F. Engels rozpoznawał kilka koncepcji równości, mianowicie: antyczną, chrześcijańską, burżuazyjną i marksistowską. Jej początki trafnie wywodził z faktu istnienia wspólnoty ludzkiej. Wraz z Mark-

sem 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”¹⁵. 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 w jej ramach. Dla Marksa “społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka”, toteż poza nim jest on tylko fizycznym osobnikiem¹⁶. 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”¹⁷. Natomiast rację bytu mają tylko prawa obywatela. Ponieważ prawo do wolności uznane było za 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-

¹⁵ K. Marks, F. Engels, *Św. Rodzina*, w: K. Marks, E. Engels, *Dziela*, t. 2, Warszawa 1961, s. 46.

¹⁶ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 579.

¹⁷ Tenże, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1961, s. 71.

liberalnej, marksizm preferuje równość ekonomiczną przed równością jurydyczną¹⁸. S. 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. (...) Marksistowski egalitaryzm nie dostrzega, że istnieje wiele różnorodnych trwałych przyczyn nierówności społecznej. Likwidacja własności prywatnej, zresztą sama w sobie kontrowersyjna, nie anuluje pozostałych powodów teźże nierówności”¹⁹.

Przy określaniu praw społecznych bierze się pod uwagę podmioty uprawnione, przedmiot oraz rolę państwa przy ich funkcjonowaniu w życiu. Podmiotem tych praw jest – zdaniem niektórych – pewna grupa składająca się 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 kulturalny²⁰. 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 polega na przeniesieniu radykalno-egalitarnych

¹⁸ Por. W. Osiatyński, *Egalitaryzm a praktyka społeczna*, “Współczesność” 1967 nr 23, s. 1.

¹⁹ S. Kowalczyk, *Człowiek...*, s. 188.

²⁰ Por. E. Grisel, *Les droits sociaux*, “Zeitschrift für schweizerisches Recht” 92(1973) nr 1, s. 96.

zadań w sferę życia praktycznego²¹. Stanowisko T. Tomandla jest dość powszechnie uznane²². 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”²³.

Istnieje pogląd w doktrynie praw człowieka, iż wolnościowe prawa człowieka mają charakter absolutny, zaś społeczne – relatywny²⁴. O relatywności ma świadczyć nie umieszczenie praw społecznych w konstytucji. Toteż z powodu ogólnego ich sformułowania, nie mogą być bezpośrednio stosowane. Realizacja ich wymaga bliższego uszczegółowienia w aktach prawnych pozakonstytucyjnych. Ponadto funkcjonowanie społecznych praw człowieka zależne jest od warunków gospodarczych kraju. Stan gospodarczy kraju warunkuje ich stosowanie²⁵.

W nawiązaniu do wyrażonego stanowiska F.J. Mazurek pisze, że wszystkie prawa człowieka, w tym także społeczne, wynikają z godności osoby ludzkiej²⁶. Autor nie ma wątpliwości co do tego, że realizacja praw społecznych zależy od rozwoju społeczno-gospodarczego kraju i wszystkich narodów. Jednak wskazuje zjawisko, w którym rozwój gospodarczy kraju i suma posiadanych dóbr czy zasobów nie gwarantuje automatycznie korzystania z praw społecznych przez wszystkich obywateli. Powszechna realizacja tych praw nie zależy tylko od rozwoju gospodarczego, ale przede wszystkim od sprawiedliwego podziału dóbr materialnych i dostępu do dóbr kulturowych²⁷.

²¹ Por. T. Tomandl, *Der Einbau sozialer Grundrechte in das positive Recht*, “Recht und Staat” 1967 nr 337/338, s. 6.

²² 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.

²³ F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 121.

²⁴ E. Grisel, *dz. cyt.*, s. 139.

²⁵ Por. G. Brunner, *Die Problematik der sozialen Grundrechte*, Tübingen 1971, s. 16.

²⁶ F.J. Mazurek, *dz. cyt.*, s. 122.

²⁷ Tamże.

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 państwa²⁸. W tym miejscu należy wyjaśnić, iż prawa podmiotowe to uprawnienia przysługujące człowiekowi²⁹. Jest on nie tylko podmiotem uprawnionym z mocy praw 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, to 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 osobowego³⁰. 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 człowiekiem³¹.

²⁸ Por. A. Vonlanthen, *Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit*, Freiburg 1973, s. 103; Ch. Beitz, *Economic Rights and Distributive Justice in Developing Societies*, "World Politics. A Quarterly Journal of International Relations" 33(1981) nr 3, s.322.

²⁹ 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 możliwość domagania się w związku z tym odpowiednich świadczeń ze strony innych podmiotów prawa, w: H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, "Chrześcijanin w Świecie" 1978 z. 63-64, s. 14.

³⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* o pracy ludzkiej, Warszawa 1982, n. 28; por. F.J. Mazurek, *Prawo do pracy w encyklice Laborem exercens*, w: *Powołany do pracy. Komentarz do Laborem exercens*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 208.

³¹ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, n. 13.

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 prywatnej³².

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 korzyści zgodnie z dobrem wspólnym³³. 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.

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 wolno-

³² Prawa do posiadania własności nie należy mylić z prawem własności, wchodzącym w skład praw człowieka I generacji. Katolicka nauka społeczna rozgranicza prawo do posiadania i prawo do używania. Od strony przedmiotowej jest powszechne przeznaczenie dóbr. Od strony podmiotowej – uprawnienie osób posiadających do używania. Naturalne prawo człowieka do posiadania wiąże się z prawem używania. Prawo do używania ma pierwszeństwo przed prawem do posiadania.

³³ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 88.

ści 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 religię³⁴. W roku 1961 Rada Europy, na posiedzeniu Komitetu Ministrów w Turynie, przyjęła *Europejską Kartę Socjalną*³⁵. 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 Karty³⁶. Natomiast proceduralny charakter ma *Protokół Zmieniający Europejską Kartę Socjalną* przyjęty w 1991 roku³⁷. Kontynuacją prac nad prawami socjalnymi było przyjęcie w 1996 roku *Zrewidowanej Europejskiej Karty Społecznej*, gdzie wskazano na niepodzielny charakter wszystkich praw człowieka³⁸.

Przedstawiciele doktryny liberalnej nie uznają pewnych praw społecznych ponieważ przestrzegania ich nie można dochodzić na drodze sądowej, natomiast uznają prawo do własności, do pracy inicjatywnej. Powyższy pogląd podziela wielu autorów, niekoniecznie o powyższej orientacji³⁹.

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.

³⁴ Za: F.J. Mazurek, *Mity o prawach społecznych człowieka*, "Klub Inteligencji Katolickiej. Zeszyty Społeczne" 1998 nr 6, s. 12.

³⁵ Za: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. i przekład B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1993, s. 164-180.

³⁶ Tamże, s. 180-187.

³⁷ Tamże, s. 187-190.

³⁸ Por. *Zrewidowana Europejska Karta Społeczna*, w: R.A. Henczel, J. Maciejewska, *Podstawowe dokumenty Rady Europy*, "Scholar" 1997, s. 54-82.

³⁹ Por. O. von Nell-Breuning, *Prawo do pracy*, "Novum" 1979 nr 6, s.49.

Treść tych praw nie może ograniczać się tylko do pomocy socjalnej państwa, udzielanej pewnej kategorii osób najbardziej potrzebujących⁴⁰. 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”.

III

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. Taką zasadą jest m.in. zasada solidarności, która zdobyła uznanie w nowej generacji praw człowieka. Znalazły się tam prawa nie 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 rozwoju⁴¹, prawo do pokoju, prawo do środowiska, prawo do wspólnego dziedzictwa ludzkości oraz prawo komunikowania⁴².

K. Vasak podjął próbę określenia prawa do rozwoju i umieścił je wśród praw tzw. trzeciej generacji nazywanymi również prawami solidarnościowymi, gdyż urzeczywistnienie ich może być osiągnięte jedynie przez współpracę wszystkich narodów⁴³.

W prawie do rozwoju możemy wyeksponować trzy podstawowe elementy: a) treść będącą syntezą wszystkich praw człowieka;

⁴⁰ Prawo do partycypacji jest podstawowym prawem człowieka.

⁴¹ Ze względu na ograniczenia edytorskie, w dalszej części artykułu rozwinięto jedynie prawo do rozwoju.

⁴² K. Drzewicki, *Trzecia generacja praw człowieka*, “Sprawy Międzynarodowe” 1983 z. 10, s. 83; tenże, *Prawo do rozwoju. Studium z zakresu praw człowieka*, “Zeszyty Naukowe. Rozprawy i monografie” Gdańsk 1988, z. 122, s. 13.

⁴³ K. Vasak, *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.

b) dynamiczny charakter posiadający uniwersalny wymiar oraz c) podmiot uprawniony, którym jest każda osoba ludzka i każdy naród⁴⁴. 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.

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

Dynamiczny charakter prawa do rozwoju przejawia się w urzeczywistnianiu jego coraz to nowej treści w wymiarze ogólnoludzkim, jak również 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 realizowane⁴⁵.

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 człowieka⁴⁶. 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

⁴⁴ Por. F.J. Mazurek, *dz. cyt.*, s. 161-162.

⁴⁵ Por. J. Joblin, *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 kłamerę spinającą historię praw ekonomicznych i społecznych, dodając do wymienionych praw prawa kulturowe, natomiast prawom wolnościowym nie przyznaje racji bytu w prawie do rozwoju.

⁴⁶ Por. D. Hollenbach, *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, New York 1979, s. 99.

jest wtórna⁴⁷. 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)⁴⁸. 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 jednostronnie postrzega państwo, czy naród, jako kolektyw. Z punktu widzenia filozofii personalistycznej, naród jest bytem 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 i też 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 *Deklara-*

⁴⁷ G. Abi-Saab, *The Legal Formulation of a Right to Development*, "Recueil des cours de l'Academie de Droit International" 1980, s. 170; por. również F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 166.

⁴⁸ G. Abi-Saab, *dz. cyt.*, s. 164.

cji 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 (...)”⁴⁹. W Deklaracji Wiedeńskiej znajdujemy podobny zapis: “(...) Zgodnie z Deklaracją o prawie do rozwoju, osoba ludzka jest pierwszorzędnym podmiotem rozwoju”⁵⁰. 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”⁵¹. Kontynuacją cytowanych dokumentów i treści tam zawartej jest przyjęcie w 1993 roku rezolucji 48/130: *Prawo do rozwoju przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych*⁵².

Dokument ten 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 jed-

⁴⁹ *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).

⁵⁰ Deklaracja Wiedeńska i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka. Wiedeń, Czerwiec 1993, Poznań 1998, s. 46.

⁵¹ Tamże.

⁵² *Right to development*, G.A. res. 48/130, 48 U.N. GAOR Supp. (No. 49) at 249, U.N. Doc. A/48/49 (1993).

nostki prawom narodów, gdyż nie są one tożsame, a jedynie współzależne.

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 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. Nieprzezwyciężalną barierą okazał się pojęciowy zakres prawa do rozwoju, jak i środki jego urzeczywistnienia.

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.

W przypadku praw człowieka trzeciej generacji usiłuje się sprowadzić zasadę solidarności do kolektywizmu. Zwolennicy kolektywnych praw człowieka jako praw ludów i praw solidarności usiłują wykazać związek ludu (narodu) z jednostką wykazując jednocześnie brak takowej więzi z państwem⁵³. Jednak inni autorzy uważają, iż istnienie społeczności to sposób spełniania pewnych celów przez jednostkę, które najwłaściwiej można wykonać we wspólnocie⁵⁴. 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 też 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 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 za-

⁵³ Por. J. Crawford, *The Rights of Peoples. Some Conclusions*, w: *The Rights of Peoples*, ed. J. Crawford, Oxford 1988, s. 170.

⁵⁴ Tamże, s. 167.

mierzonych celów. Jednak pierwszorzędnym celem tej aktywności jest osoba ludzka, będąca centrum każdej społeczności. Zatem podstawą solidarności jest uznanie osobowej natury i godności osoby ludzkiej.

IV

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 jednomyślna 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. W marksistowskiej doktrynie prawa człowieka mogły wyrażać tylko wolę klasy panującej. Zatem położono tu nacisk na 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 miałaby 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 one również prawem solidarności. Jednak takie ujęcie jest niekoherentne ponieważ prawa człowieka przysługują jednostce ze względu na jej godność. Natomiast ich treścią są integralnie ujęte prawa w trzech generacjach. Także w wymiarze międzynarodowym podstawa norm tkwi w wartości osoby ludzkiej i jej uprawnieniach. Wiąże się to z faktem, iż wszelkie społeczności pełnią rolę instrumentu zabezpieczającego integralny rozwój człowieka, poprzez wykonywanie funkcji pomocniczych wobec niego, będącego wartością centralną.