

Jerzy Koperek

Prawa człowieka w polityce międzynarodowej

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 8/1, 219-233

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JERZY KOPEREK

PRAWA CZŁOWIEKA W POLITYCE MIĘDZYNARODOWEJ

Wstęp

Człowiek jest podmiotem stosunków międzynarodowych. Rozważając zagadnienie praw człowieka w polityce zagranicznej możemy tę problematykę analizować zarówno w ramach międzynarodowych stosunków politycznych, jak i międzynarodowych stosunków gospodarczych, a także kulturalnych. Siła polskiej dyplomacji w stosunkach międzynarodowych wynika z poszanowania praw człowieka w społeczeństwie polskim, a więc z wewnętrzpaństwowej ochrony praw człowieka. Wewnętrzpaństwowa, podobnie jak i międzynarodowa ochrona praw człowieka, może być rozważana w sferze prawnej i pozaprawnej. W ramach wewnętrzpaństwowej prawnej ochrony praw człowieka powołujemy się na ustawy państwowe (prawo pozytywne), natomiast gdy analizujemy pozaprawną ochronę praw człowieka wiążemy ją z całym układem demokratycznych struktur społecznych, gospodarczych i politycznych funkcjonujących w danym kraju. Polska dyplomacja szanując wartość praw człowieka na arenie międzynarodowej winna więc korzystać z doświadczeń wewnętrzpaństwowej ochrony praw ludzkich¹.

Oprócz jednak wewnętrzpaństwowego wymiaru ochrony praw ludzkich należy postrzegać konieczność poszanowania tych praw w ramach międzynarodowej ich ochrony. Prawa człowieka są bowiem fundamentem porządku prawnego zarówno w polityce wewnętrzpaństwowej, jak międzynarodowej. Poszanowanie praw człowieka w stosunkach międzynarodowych ma również charakter prawny i pozaprawny. Do prawnej ochrony praw człowieka należą deklaracje międzynarodowe, konwencje, rezolucje, np.: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (Paryż, 10.XII.1948), *Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* (Rzym, 4.XI.1950), itd. Pozaprawna międzynarodowa ochrona praw człowieka obejmuje cały układ demokratycznych stosunków międzynarodowych w sferze politycznej, gospodarczej, społecznej i kulturalnej².

Zwrot antropologiczny w polityce zagranicznej współczesnych państw demokratycznych jest wyrazem oczekiwań całej społeczności międzynarodowej.

¹ H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*. Warszawa 1996, s. 162–170.

² Por. tamże, s. 170–177

Jeszcze 100 lat temu uznawano, iż jedynym aktywnym uczestnikiem w stosunkach międzynarodowych jest tylko i wyłącznie państwo, bowiem tylko ono i tylko w jego imieniu można było podpisywać międzynarodowe deklaracje, rezolucje czy traktaty.

W dzisiejszym zdemokratyzowanym społeczeństwie międzynarodowym powstają nawet koncepcje rządu ogólnoswiatowego, wynikające z pewnej radykalnej zależności państw, narodów i społeczeństw współczesnych. Ta zależność ma wymiar zarówno jednoczenia się kultur, jak i globalizacji gospodarki światowej. U podstaw tej koncepcji znajduje się podmiotowy charakter człowieka w stosunkach międzynarodowych. Z tego względu pojęcie uczestnika stosunków międzynarodowych zostało rozszerzone na tzw. uczestników państwowych i pozapaństwowych. Do tych drugich zalicza się narody, organizacje międzynarodowe i ruchy międzynarodowe; uczestników transnarodowych (przedsiębiorstwa, fundacje, kościoły); uczestników subpaństwowych (np. partie polityczne, organizacje społeczne, osoby fizyczne)³.

1. Pokój i bezpieczeństwo państwa warunkiem ładu społeczno-politycznego

Zwracając uwagę na zagadnienie ładu społecznego w kontekście budowania porządku prawnego w państwie, opartego na fundamencie poszanowania praw człowieka, należy przeanalizować znaczenie zasady solidarności międzyludzkiej w tworzeniu tego ładu. Szczególnie ważnym aspektem tego zagadnienia jest problematyka pokoju i bezpieczeństwa państwa. Zauważa się bowiem ściśle powiązanie między rozumieniem wewnątrzpaństwowego porządku prawnego, a sposobem pojmowania zasady solidarności międzyludzkiej, która nakazuje jednoczenie się osób w życiu społecznym i państwowym w obronie praw obywatelskich.

Zagadnienie pokoju i bezpieczeństwa jest problemem wszechstronnie analizowanym i często stawianym w historii myśli politycznej, w odniesieniu zarówno do kwestii suwerenności państwa, jak i solidarności międzyludzkiej. Problematyka ta określa ważny element ujęcia roli państwa jako wspólnoty politycznej w życiu obywateli. Stanowi ponadto istotny aspekt analiz społeczno-etycznych dotyczących obrony praw człowieka w państwie, narodzie i społeczeństwie⁴.

³ Z. Czachór, *Uczestnicy stosunków międzynarodowych*. W: *Stosunki międzynarodowe*, pr. zb. pod red. W. Malendowskiego i Cz. Mojsiewicza. Wrocław 1998, s. 43–44.

⁴ J. Maritain, *Człowiek i państwo*. Tłum. A. Grobler. Kraków 1993, s. 35–61; por. P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*. Tłum. M. Miszański. Kraków 1994; R. Rosa, *Filozofia bezpieczeństwa. Tradycje i współczesność*. Cz. 1: *Wybrane koncepcje bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego od starożytności do współczesności*. Warszawa 1994; J. Głiściński – H. Skorowski, *Recenzja wydawnicza*. W: R. Rosa, *Filozofia bezpieczeństwa...*, s. 315–318.

Pokój i bezpieczeństwo są przedmiotem fundamentalnych pragnień człowieka. W nowożytnej historii myśli społecznej pragnienie to doprowadziło do stworzenia suwerennej władzy absolutnej, którą Tomasz Hobbes w swoim podstawowym dziele nazwał Lewiatanem⁵. Lewiatan to Suweren, Władca, Książę, który gwarantując pokój i bezpieczeństwo w społeczeństwie jest ponad i poza nim. Wynika to z faktu dobrowolnego pozbycia się obywateli ich własnych uprawnień na korzyść władcy, który miałby wprowadzić w życie społeczne prawdziwą równowagę w dążeniu do zrealizowania ludzkich namiętności, wśród których żądza władzy jednego nad drugim jest zawarta – zdaniem Hobbesa – w naturze ludzkiej⁶.

Taki stan natury wzajemnej walki i rywalizacji ludzi między sobą musi – jego zdaniem – znaleźć praktyczne rozwiązanie. Pozostawienie ludzi w nieuporządkowanym społeczeństwie, którego rozwój warunkują zachowania poszczególnych ludzi rywalizujących i walczących ze sobą o władzę i zakres panowania jednego nad drugim, byłoby niezgodne z interesami wszystkich stron w tym konflikcie. Niezależnie jednak od interesów rywalizujących stron, zarysowany tu stan społeczeństwa odpowiadał – według T. Hobbesa – pierwotnemu stanowi natury, która w ludziach podobne postawy wykształciła. W tym stanie rzeczy ludzie musieli wykazać się swoją inteligencją i ze względu na zaistniałą konieczność wyprowadzenia dobra ze zła, czyli powołania instytucji państwowej rozumnie porządkującej życie społeczne obywateli, stworzyli Lewiatana jako władcę chroniącego interesy antagonistycznie nastawionych stron⁷.

Wyprowadzenie dobra ze zła jako droga do budowy zorganizowanego społeczeństwa jest echem teorii politycznej Mikołaja Machiavellego. W miejsce dobra stanowiącego – według arystotelizmu i tomizmu – fundament budowy zdrowego społeczeństwa, Machiavelli wprowadził zasadę zła stosując się do założenia: „cel uświęca środki”. W ten sposób nadał on złu siłę twórczą, odbierając ją jednocześnie dobru. Tomasz Hobbes, stwarzając koncepcję Lewiatana jako Suwerennego Władcy, zastosował teorię polityczną Machiavellego i ze złych warunków stanu natury, powodującej wzajemną walkę ludzi, wysnuł wniosek o konieczności wyprowadzenia dobra, czyli zagwarantowania bezpieczeństwa pokoju wszystkim obywatelom. Wprowadzenie porządku społecznego do życia obywateli było celem, któremu miał służyć Suweren⁸.

Jedynym słusznym sposobem rozwiązania naznaczonej sytuacji społecznej, chorej w swojej pierwotnej formie, byłoby – zdaniem T. Hobbesa – zdecydowanie się wszystkich obywateli na dobrowolne zrzeczenie się władzy, tkwiącej

⁵ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa 1954.

⁶ P. M a n e n t, *Intelektualna historia liberalizmu*, s. 41–43.

⁷ Por. tamże, s. 37–62.

⁸ Tamże, s. 23–36, 42.

w nich z natury rzeczy, na korzyść wspomnianego wyżej Suwerena. Sprawując w ich imieniu rządy, gwarantowałby on na drodze posłuszeństwa maksymalne ograniczenie ich władczych zapędów, wynikających z naturalnego stanu ludzkości. W konsekwencji nowa sytuacja doprowadziłaby do osiągnięcia pożądanego społecznie pokoju i bezpieczeństwa⁹.

Jest to niewątpliwie zaczątek liberalnej myśli społecznej, tyle tylko, że w miejsce dzisiejszych demokratycznych instytucji państwowych został wprowadzony absolutny władca zwany Suwerenem czy Lewiatanem. Z faktu, że stał on poza i ponad wspólnotą polityczną, wynikała jego odpowiedzialność jedynie przed Bogiem i historią. Lewiatan był w istocie rzeczy ucieleśnieniem w wymiarze politycznym Absolutu, który zająłby miejsce Boga transcendentnego, wymagającego bezwzględного posłuszeństwa. Wyeliminowanie z życia społecznego pierwiastka religijnego miało w tych warunkach nastąpić nie na drodze walki z religią, ile w wyniku znalezienia w społecznym życiu politycznym Jego absolutnego odnośnika. Tę rolę miał spełniać ów Suwerenny Władca, którego Hobbes określił mianem Lewiatana.

Stworzenie Lewiatana jako wytworu politycznego myślenia Hobbesa miało służyć znalezieniu najlepszego rozwiązania ówczesnego sporu w Anglii o władzę i wpływy w państwie. Opór Henryka VIII wobec religijnej władzy papieża doprowadził do poważnego konfliktu między religią a państwem. Zdaniem Hobbesa, dążeń absolutystycznych państwa czy religii można uniknąć wprowadzając w życie społeczne zasadę powierzenia Lewiatanowi panowania nad władczymi zapędami każdej ze stron, w formie niezależnej od nich władzy organizującej życie społeczne.

Taka konstrukcja społeczna byłaby gwarantem pokoju i bezpieczeństwa między antagonistycznie nastawionymi stronami. Doprowadziłoby to równocześnie do wyeliminowania z życia państwowego tych negatywnych elementów tkwiących w człowieku, które wynikają z opisanego przez Hobbesa stanu natury ludzkiej, nieustannie nastawionej na walkę i rywalizację. Pokój i bezpieczeństwo, tak bardzo przez ludzi upragnione, są osiągnięte dzięki posłuszeństwu niezależnemu Suwerenowi.

Krytyką Lewiatana zajęli się następcy intelektualni Tomasza Hobbesa, którzy oprócz krytyki absolutyzmu towarzyszącemu czy wynikającemu z teorii politycznej Hobbesa, dostrzegali także fakt, iż Hobbes z samego założenia podzielił ludzi na dwie kategorie: władców i niewolników, tych, którzy rządzą i tych, którzy są zobowiązani do posłuszeństwa. W konsekwencji oznacza to wprowadzenie w życie społeczne opozycyjnych nastawień podzielonych tak ludzi. Wykorzysta to następnie w swojej teorii społecznej Hegel, dostrzegając w tej opozycyjności warunek rozwoju społeczeństwa poszukującego coraz do-

⁹ Tamże, s. 45.

skonalszych wartości materialnych. Droga więc do wyjaśnienia pojęcia stanu natury ludzkiej, wprowadzająca element walki i rywalizacji poprzez koncepcję Lewiatana oraz Heglowską dialektykę, nie gwarantuje jeszcze tak bardzo upragnionego przez ludzi stanu pokoju i bezpieczeństwa społecznego.

Filozofia liberalna znajdującą początek w powyższych teoriach społecznych nie jest ostateczną odpowiedzią na potrzeby zagwarantowania praw indywidualnych i społecznych ludzi. Pojawiający się absolutyzm w najwcześniejszych teoriach liberalnych jest wynikiem osadzenia ich na konsekwentnym indywidualizmie. Hobbes dlatego właśnie, że był konsekwentnym indywidualistą, zaproponował koncepcję Lewiatana jako absolutnego władcy. Absolutyzm Władcy wynika tutaj z konsekwentnej koncepcji dążenia do zagwarantowania indywidualnych praw jednostek, wśród których prawo do pokoju i bezpieczeństwa jest najbardziej efektywnym wyrazem instynktu samozachowawczego poddanych, którzy na takiej pozycji sami siebie postawili i jednoznacznie określili w wyborze postawy posłuszeństwa wobec absolutnego władcy.

Antagonistycznie nastawione do siebie strony we wspólnocie cywilnej przetrzuciły punkt niezgody na płaszczyznę konfliktu między absolutnym władcą a poddanymi. Można więc sądzić, że ewolucja liberalnej myśli społecznej przebiegać będzie w obrębie demokratycznych instytucji warunkujących sytuację pokojowego współistnienia obywateli. Liberalizm współczesny, idąc drogą demokratycznych instytucji państwowych, nie tyle będzie dążyć do uzyskania maksimum postawy posłuszeństwa od obywateli, ile raczej do takiego ich aktywizowania w budowaniu demokracji, które powodowałoby wspólne zaangażowanie społeczeństwa w osiągnięcie i utrzymanie pokoju społecznego.

Nauka społeczna Kościoła daje w tej kwestii inspiracje właściwe swoim personalistycznym założeniom. W ich świetle pokój i bezpieczeństwo społeczne są osiągnięte wówczas, jeśli są zagwarantowane w życiu społecznym prawa godnościowe człowieka, wyrażające jego prawdziwą godność jako osoby ludzkiej. Poszanowanie niezbywalnych praw ludzkich, mocno i wyraźnie akcentowanych przez naukę społeczną Kościoła, wyraża istotę zagadnienia w kontekście budowania sprawiedliwych stosunków międzyludzkich, które warunkują stan pokoju i bezpieczeństwa społecznego.

Na podstawie powyższych analiz sądzić więc należy, że nauka społeczna Kościoła ze swoimi inspiracjami i założeniami może – w ważnym dla dialogu różnych filozofii społecznych wymiarze – przyczynić się do znalezienia najlepszych i optymalnie realnych rozwiązań w kwestii pokoju i bezpieczeństwa społecznego. Niewątpliwą gwarancją tego procesu jest poszanowanie praw godnościowych osoby ludzkiej. Personalistyczny charakter relacji międzyludzkich wprowadza w życie społeczną atmosferę zaufania, powodującą pokonanie tych uwikłań natury ludzkiej, które T. Hobbes uważał za decydujące w stworzeniu koncepcji Lewiatana. Nauka społeczna Kościoła, przyjmując obiektywne trudności budowania pokoju i bezpieczeństwa społecznego, rozwiązuje je jednak

na płaszczyźnie dobra wspólnego, do budowania którego są zobowiązani wszyscy obywatele.

Podstawową zasadą budującą pokój społeczny jest zasada sprawiedliwości społecznej oparta o respektowanie prawa wszystkich osób do równości, tzn. do równego ich traktowania wobec prawa. Wprowadzenie w życie społeczne zasady równości ludzi wobec prawa jest istotnym elementem liberalnej myśli społecznej. W nauce społecznej Kościoła ta równość zasadza się na jednakowej godności wszystkich osób, wynikającej ze stwórczego aktu Boga. Religijny więc fundament zasady równości jest dodatkowo silnym argumentem na rzecz równości obywateli wobec prawa. Tego religijnego argumentu nie posiada jednak liberalny system wartości. Z tej racji powstaje dylemat, różniący liberalizm od personalizmu, a ujawniający się w fakcie zakorzenienia prawa w moralności, także w wymiarze religijnym, jak tego domaga się nauka społeczna Kościoła, a co odrzuca liberalna myśl społeczna¹⁰.

W świetle liberalnego systemu wartości równość obywateli wobec prawa jest równością zewnętrzną, która organizuje życie społeczne na warunkach demokratyczno-prawnych, ale bez moralnego uzasadnienia godności osoby ludzkiej. Określenie motywu tej równości zwraca również uwagę na istniejący problem tzw. etyki niezależnej, która dostrzega istotę równości obywateli w ich godności, ale zaakceptowanej w intuicyjnym poznaniu, a nie w przesłankach filozoficznych czy teologicznych. Powyższy argument etyki niezależnej nie wytrzymuje jednak krytyki wynikającej z realizmu poznania ludzkiego, opartego na przesłankach i założeniach określonej filozofii bądź teologii.

W tym kontekście próba poszukiwania wspólnych czy też podobnych rozwiązań w zakresie personalistycznego i liberalnego systemu wartości etycznych, dokonuje się na płaszczyźnie społecznej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Zderzenie się tych rzeczywistości z duchową doktryną Kościoła jest powodem, dla którego Kościół próbuje zajmować swoje stanowisko wobec problemów egzystencjalnych człowieka. Czyni to w kategoriach, którymi zajmuje się jego nauka społeczna, ukierunkowana na osiągnięcie celów doczesnych, a w ostatecznym wymiarze celu eschatologicznego.

Zdając sobie sprawę z istniejących w świecie problemów pokoju i bezpieczeństwa, należy więc poszukiwać prób dialogu nauki społecznej Kościoła z innymi kierunkami filozoficzno-społecznymi. Wśród tych prób warto zwrócić szczególną uwagę na rodzący się w krajach postkomunistycznych otwarty dialog religii z polityką, Kościoła z państwem czy etyki personalistycznej z liberalnym systemem wartości. Dokonuje się on nie tylko na płaszczyźnie religijnej,

¹⁰ W. Sadurski, *Równość wobec prawa – problemy teoretyczne*. Warszawa 1979; por. tenże, *Neoliberalny system wartości politycznych*. Warszawa 1980; tenże, *Giving Desert Its Due: Social Justice and Legal Theory Dordrecht 1985*; tenże, *Teoria sprawiedliwości: podstawowe zagadnienia*. Warszawa 1988; tenże, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*. Dordrecht 1990.

ale wpływają również na jego wynik wszechstronne uwarunkowania rzeczywistości społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowej.

2. Prawo do pokoju jako ładu międzynarodowego

Prawo człowieka do pokoju należy rozumieć w szerszym kontekście życia społecznego, narodowego, państwowego i międzynarodowego opartego na zasadach solidarności i sprawiedliwości społecznej. Wynika to z potrzeby fundamentalnych założeń dla budowy cywilizacji miłości, której praktyczna realizacja w życiu jest uwarunkowana poszanowaniem godności osobowej wszystkich członków rodziny ludzkiej. Ten warunek jest ściśle związany z przestrzeganiem obiektywnych zasad moralnych zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturowym.

Przyjmując powyższe założenia, dostrzegamy również potrzebę głębszego zrozumienia zagadnienia prawa do pokoju w świetle nauki społecznej Kościoła. Spojrzenie na to niezwykłe prawo człowieka z chrześcijańskiej perspektywy nabiera szczególnego znaczenia w świetle zaangażowania się chrześcijan w społeczno-polityczny wymiar życia ludzkiego. Świat w ujęciu św. Pawła Apostoła był rozumiany – zgodnie z dawniejszą mentalnością chrześcijan – jako sytuacja grzechu. Człowiek światowy i cielesny był synonimem człowieka grzesznego, zakorzenionego w grzesznych przywiązaniach i przywarach. Przez długi okres czasu – często również we współczesnej mentalności chrześcijan – polityka była traktowana jako zajęcie niegodne człowieka wierzącego, przeznaczone dla osób niewierzących i pozbawionych boskiego autorytetu w zakresie zachowywania norm moralnych. W dzisiejszym jednak rozumieniu należałoby radykalnie zweryfikować powyższy pogląd. Zmusza do tego aktualna sytuacja przemian społecznych po upadku systemu totalitarnego. Nowa sytuacja jest wymownym rodzajem transformacji kulturowej społeczeństwa, narodu i państwa. Oznacza to również szczególne pole działalności na arenie międzynarodowej dla polskiej polityki zagranicznej. Owe transformacje w Polsce wynikają bowiem z globalnych kierunków myśli chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Otworzyły się granice państw, choć może wołanie Jana Pawła II w inauguracyjnym przemówieniu jego pontyfikatu nie zostało do końca zrealizowane: «Nie obawiajcie się przyjąć Chrystusa i zgodzić się na Jego władzę! Pomóżcie Papieżowi i wszystkim, którzy chcą służyć Chrystusowi i przy pomocy władzy Chrystusowej służyć człowiekowi i całej ludzkości! Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie „co jest w człowieku”. Tylko On to wie. Dzisiaj tak często człowiek nie wie, co nosi w sobie, w głębi swojej duszy, swego serca. Tak często jest niepewny sensu swego życia na tej ziemi. Tak często opanowuje go zątpienie, które przechodzi

w rozpacz. Pozwólcie zatem – proszę was, błagam was z pokorą i ufnością – pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. Tylko On ma słowa życia, tak, życia wiecznego»¹¹.

Powyższe słowa Jana Pawła II odwołujące się do chrystologicznego stwierdzenia Soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, że człowiek dzisiejszy potrzebuje Chrystusa jako największego autorytetu moralnego, wyrażają tęsknotę człowieka za ideałem. Jest to równocześnie tęsknota za prawdą i sprawiedliwością społeczną¹². W tym sensie należałoby zatem spojrzeć na potrzeby religijne człowieka z punktu widzenia relacji chrześcijaństwa do współczesnego świata.

Jednym z istotnych elementów współczesnej myśli społecznej są prawa osoby ludzkiej. Jan XXIII formułując katalog niezwykłych praw człowieka¹³, wyszedł naprzeciw współczesnym oczekiwaniom społecznym. Świadomość praw człowieka, która nieustannie pogłębiała się w życiu i działalności Kościoła, została całkowicie udokumentowana w nauczaniu Soboru Watykańskiego II¹⁴. Akcentując chrystologiczny ich wymiar Sobór doszedł do jednoznacznego stwierdzenia, że jedynie Chrystus jest prawdziwym gwarantem ich realizacji. Nikt tak głęboko nie umiłował drugiego człowieka jak sam Bóg, który w Osobie Syna Bożego dokonał najpełniejszego zjednoczenia z człowiekiem realizując pełną z nim solidarność.

Prawa człowieka tym doskonalej można wprowadzić i zrealizować w życiu, im bardziej człowiek będzie solidaryzować się z losem bliźniego wchodząc w jego położenie, sytuację i warunki życia. Zapominając o zasadzie solidarności z bliźnimi neguje się właściwie ich prawa do prawdy, dobra, miłości i wolności. Jest to w rezultacie podważenie prawa do pełnego i integralnego rozwoju człowieka jako osoby ludzkiej nastawionej z natury rzeczy na „spełnienie się” przez czyn moralnie dobry¹⁵.

Niepodważalną argumentację tych prawd odnajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II. Sądzić można, że doskonałe wprowadzenie głoszonych przez niego praw godnościowych osoby ludzkiej w życie społeczne, stanowi program odnowy moralnej całego narodu w jego płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej i kulturowej.

¹¹ Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*. Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu – 22 października 1978. W: *Nauczanie Papieskie I*, 1978 (październik – grudzień). Poznań – Warszawa 1987, s. 13.

¹² *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes”*. W: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 1967, 811–987 (skrót: KDK).

¹³ Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in Terris”* W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 1. Rzym–Lublin 1987, 269–303.

¹⁴ KDK, s. 811–987; por. także *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis Humanae”*. W: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 1967, 629–659.

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*. Kraków 1985.

Kościół walcząc o realizację praw człowieka zmierza do rozwoju cywilizacji miłości proponowanej przez Pawła VI jako program naprawy społeczności państwowej i międzynarodowej. Budowa pokoju społecznego została według tego programu oparta na zagwarantowaniu i respektowaniu praw osobowych obywateli. Gwarancje te stanowią podstawową funkcję umów międzynarodowych. Zmierzają one do uczynienia ze współczesnych społeczności politycznych takich ośrodków społecznej myśli, które wprowadzają pokój zarówno między poszczególnymi osobami, jak i wśród wspólnot społecznych, narodowych i politycznych¹⁶.

Ważnym stwierdzeniem myśli społecznej Jana Pawła II jest ukierunkowanie współczesnej nauki społecznej Kościoła na właściwe odczytanie źródeł i przyczyn pokoju. Jego gwarancja jest poszanowanie praw osobowych i społecznych, których propagowaniem zajął się Jan XXIII w *Pacem in Terris*¹⁷. Do istotnych dokumentów w kwestii określenia źródeł i przyczyn pokoju zalicza się encykliki: Pawła VI *Populorum Progressio*¹⁸ i Jana Pawła II *Sollicitudo Rei Socialis*¹⁹.

Niewątpliwie istotnym wydarzeniem w nauczaniu Jana Pawła II, w kwestii zagadnienia praw człowieka i wynikającego z ich realizacji pokoju społecznego i międzynarodowego, jest jego pierwsza encyklika *Redemptor Hominis*²⁰. Podstawowym natomiast warunkiem realizacji pokoju jest – zdaniem Jana Pawła II – zagwarantowanie prawa do wolności obywateli, a szczególnie wolności religijnej, która jest najbardziej wiarygodnym świadectwem poszanowania prawa do wolności w innych wymiarach życia społecznego, politycznego, ekonomicznego i kulturowego państwa²¹.

¹⁶ Por. międzynarodowe deklaracje i dokumenty podpisane przez kraje należące do ONZ: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (1948), *Chrześcijan w Świecie* 6 (1973), s. 7–14; *Deklaracja w sprawie zlikwidowania wszelkich form dyskryminacji rasowej*, przyjęta dnia 20 listopada 1963 na XVIII sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych; *Konwencja w sprawie zlikwidowania wszelkich form dyskryminacji rasowej*, przyjęta dnia 21 grudnia 1965 r. na XX sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, została ratyfikowana przez Polskę dnia 4 stycznia 1969 r. – Dz.U. 1970, nr 26, poz. 208; *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych Społecznych i Kulturalnych* (1966), *Więź* 2 (1978), s. 59–69; *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* (1966), *Więź* 2 (1978), s. 40–58; *Akta końcowe KBWE w Helsinkach* (1975), *Belgradzie* (1978) i *Madrycie* (1981–1983), w: *Od Helsinek do Madrytu: dokumenty Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie 1973–1983*. Tekst równoległy angielski i polski, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 1983; por. J. K o n d z i e l a, *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*. Warszawa 1974.

¹⁷ Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in Terris”*. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 1. Rzym–Lublin 1987, 269–303.

¹⁸ Paweł VI, *Encyklika „Populorum Progressio”*. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 1. Rzym–Lublin 1987, 391–416.

¹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo Rei Socialis”*. Rzym 1987 (skrót: SRS).

²⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”*. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 2. Rzym–Lublin 1987, 21–61.

²¹ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*. Orędzie na międzynarodowy Dzień Pokoju 1981. W: *Nauczanie Społeczne*. T. 4. Warszawa 1984, s. 7–16.

Jan Paweł II traktuje sprawę pokoju wieloaspektowo. Nie uzależnia jej wyłącznie od jednej kategorii osiągniętych dóbr indywidualnych czy społecznych. Nie ogranicza również jego osiągnięcia od poszanowania praw człowieka w jednym tylko wymiarze życia społecznego. Omawia go natomiast w kategoriach integralnego dobra osoby ludzkiej. Tak pojęte dobro wymaga więc wszechstronnej analizy warunków, które muszą być spełnione do jego zagwarantowania w życiu człowieka. Wyrazem zaangażowania się Stolicy Apostolskiej w dzieło budowania pokoju społecznego w wymiarze państwowym i międzynarodowym są m. in. papieskie orędzia na Światowy Dzień Pokoju. Dzień ten został ustanowiony przez papieża Pawła VI i jest obchodzony rokrocznie 1 stycznia, począwszy od 1968 roku. Orędzia papieskie wydawane z tej okazji stanowią wszechstronny wykład zasad, w oparciu o które należy budować pokój w świecie. Ten rodzaj działalności Papieży jest więc świadectwem szeroko ujętego programu społecznego dla realizacji pokoju ogólnoludzkiego.

Ustanowienie takiego dnia oraz orędzia wydawane z tej okazji są wynikiem refleksji Kościoła – szczególnie od *Pacem in Terris* Jana XXIII, Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et Spes* i Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis Humanae* Soboru Watykańskiego II – na temat sytuacji społecznej i międzynarodowej w świecie współczesnym, nękanym często wewnętrznymi rozdarciami, które mają swoje źródło w rozdartym moralnie sumieniu i sercu człowieka. Spotykamy tu analizowane zagadnienie odnoszące się do konieczności rozwoju praw człowieka dla sprawy pokoju, a wśród nich prawa do życia, prawdy, sprawiedliwości, wolności, itd.²²

Istotnym elementem nowatorskim Jana Pawła II w rozważaniach na temat pokoju jest zwrócenie uwagi w encyklice *Sollicitudo Rei Socialis* oraz w orędziu na Światowy Dzień Pokoju z 1987 roku²³ na fakt, że konstatacja Pawła VI w *Populorum Progressio*, nazywająca „rozwój” drugim imieniem pokoju, nie sprawdziła się w dwudziestoletniej historii dzielącej ją od *Sollicitudo Rei Socialis*. Jan Paweł II stwierdził, że zamiast zmniejszyć pogłębiły się w tym czasie jeszcze bardziej podziały między bogatymi i biednymi krajami świata. Rozwój bowiem był tylko tam możliwy, gdzie pozwalały na to warunki polityczne i ekonomiczne. Bogaci stali się jeszcze bardziej bogatymi, a biedni pogrążyli się we własnej biedzie. W rozumieniu Papieża oznacza to, że idea rozwoju w budowie sprawiedliwego pokoju w świecie okazała się całkowicie złudna w warunkach współczesnego świata.

Pokój można osiągnąć jedynie wprowadzając w życie społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturowe państw, narodów i całych społeczeństw zasady soli-

²² Paweł VI – Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*. Rzym–Lublin 1987.

²³ Jan Paweł II, *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju*. W: Paweł VI – Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*. Rzym–Lublin 1987, s. 193–207.

darności społecznej, na fundamencie której bogate narody zdecydują się oprzeć relacje ekonomiczno-polityczne z narodami biedniejszymi. Ponadto nie wystarcza w tych stosunkach jedynie proste wprowadzenie zasady sprawiedliwości społecznej, ale – zdaniem Jana Pawła II – aby pokój mógł być realnie możliwy, wymagane jest od narodów bogatych zastosowanie wyższej logiki kierującej się bardziej miłosierdziem, aniżeli ograniczeniem się – jak to często ma miejsce – do wprowadzenia przez nie wyrafinowanych reguł sprawiedliwości.

Doświadczenia poprzednich papieży stanowią dla Jana Pawła II źródło mądrości w poszukiwaniu recept na rozwiązanie skomplikowanych problemów w świecie współczesnym, wynikających z aktualnych międzynarodowych układów polityczno-ekonomicznych. Troska o integralne dobro człowieka stanowi podstawę rozważań Jana Pawła II nad tymi zagadnieniami. Praktyka pokazuje aż nazbyt wyraźnie, że tego dobra nie można jednak zrealizować bez wprowadzenia w życie zasady solidarności społecznej, która stanowi siłę w zagwarantowaniu niezbywalnych praw godnościowych osoby ludzkiej. Ten postulat wynika jednoznacznie z nowego ujęcia pokoju, któremu Papież nadał drugie imię «solidarności międzyludzkiej».

Prawa człowieka są podstawą społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych odniesień obywateli między sobą. Przestrzeganie praw człowieka stanowi gwarancje pokojowego współdziałania społeczeństw, państw i narodów. W tej perspektywie warto zauważyć, że realizacja praw człowieka jest podstawą wprowadzenia w życie ludzkie zasad prawdy, sprawiedliwości oraz miłości, traktowanej jako wyraz solidarności między ludźmi i narodami, jak również i zasady wolności²⁴.

Potrzeba współdziałania ludzi między sobą w wymiarze narodowym i międzynarodowym wynika z radykalnej między nimi współzależności. Istnieje więc konieczność oparcia tego współdziałania na zasadzie solidarności i miłości, które są korelatem sprawiedliwości. Według Jana Pawła II oznacza to w istocie rzeczy obowiązek wzajemnej pomocy: «Współpraca nad rozwojem całego człowieka i każdego człowieka jest obowiązkiem wszystkich wobec wszystkich i powinna być zarazem powszechna na całym świecie: na Wschodzie, Zachodzie, Północy i Południu; lub, posługując się używanymi dziś terminami, w różnych „światach”. Jeśli natomiast usiłuje się urzeczywistnić rozwój w jednej tylko części lub w jednym świecie, czyni się to kosztem innych; tam zaś, gdzie rozwój zaczyna się dokonywać – właśnie dlatego, że nie bierze się pod uwagę innych, podlega przerostowi i wypaczeniu»²⁵.

W kontekście globalnego wymiaru sprawiedliwości we współczesnych uwarunkowaniach społeczno-politycznych, ekonomicznych i kulturowych, Jan Pa-

²⁴ J. Majka, *Węzłowe problemy Katolickiej Nauki Społecznej*. Warszawa 1990, s. 244–253.

²⁵ SRS, n. 32, dz. cyt., s. 60.

wiel II ma świadomość konieczności rozwiązań moralnych, które najgłębiej dotyczą sumienia człowieka. Stwierdza on więc, że «w świecie podzielonym i gnębionym różnego rodzaju konfliktami, torują sobie drogę przekonanie o radykalnej współzależności i, w konsekwencji, potrzeba takiej solidarności, która by ją podejmowała i przenosiła na płaszczyznę moralną»²⁶.

Globalny wymiar sprawiedliwości oznacza w praktyce zastosowanie społecznej zasady sprawiedliwości do rozwiązywania trudnych kwestii społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych, zarówno w wymiarze jednego państwa, narodu czy społeczeństwa, jak też w skali ogólnoludzkiej. Zasada sprawiedliwości jest więc wyrazem respektowania praw osoby ludzkiej w każdej sferze jej osobowego i społecznego życia. W tym kontekście globalność wymiaru sprawiedliwości jest sformułowaniem odnoszącym się do konieczności wszechstronnego jej zastosowania dla dobra poszczególnego człowieka oraz wspólnego dobra całego społeczeństwa.

Radykalna współzależność ludzi między sobą o zasięgu globalnym oznacza między innymi zjawisko historycznego kolonializmu, przekształcającego się we współczesny jego produkt zwany neokolonializmem, rozumiany jako uzależnienie ekonomiczne i polityczne krajów trzeciego świata. Konieczność współpracy państw i narodów jest podyktowana, obok niebezpieczeństwa wojny globalnej, również wspólnym wszystkim ludziom zagrożeniem ekologicznym. Fakt współzależności krajów w tym zakresie przemawia bardzo mocno do współczesnego człowieka. Takie zagrożenie nie jest rozważane tylko w skali lokalnej, ale coraz bardziej przyjmuje formy o wymiarze globalnym i ogólnoludzkim. Niebezpieczeństwo to wymaga przedsięwzięć obejmujących zarówno kraje bogate, jak i biedne, jako że nie uznaje ono żadnych granic politycznych i ekonomicznych²⁷.

Wyartykułowanie jedynie zagrożeń, które powodują konieczność radykalnej współzależności państw, narodów i społeczeństw nie jest wystarczającym argumentem dla wszechstronnego współdziałania ludzkości na wielu płaszczyznach życia osobowego i społecznego. Same zagrożenia nie są w stanie jednoczyć i łączyć ludzi na zasadzie solidarności społecznej. Tę funkcję jednoczącą ludzi w ogólnoludzką rodzinę spełnić mogą jedynie wartości²⁸.

Wśród nich należy wyróżnić na pierwszym miejscu wartości samego człowieczeństwa. Według katolickiej nauki społecznej, każdy człowiek jest darem dla innych i jako dar jest równocześnie zobowiązaniem do wzajemnej pomocy i współpracy. Kolejną racją współzależności jest kultura ludzka rodząca nakaz współuczestnictwa ludzi w jej budowaniu, przy równoczesnej akcepta-

²⁶ Tamże, n. 26, s. 44.

²⁷ J. Majka, *Węzłowe problemy Katolickiej Nauki Społecznej*, s. 234–242.

²⁸ Por. tamże, s. 242–244.

cji jej zróżnicowań i zarazem jedności. Ponadto sam dar świata stanowi dla ludzkości zespół wartości materialnych danych wszystkim ludziom do jego racjonalnego doskonalenia. W tym doskonaleniu rodzi się nakaz zgodnego współdziałania dla dobra każdej osoby i dobra wspólnego całej społeczności. Współdziałanie ludzi dokonuje się nie tylko w rozwoju gospodarczym, postępie technicznym i kulturowym, ale również w płaszczyźnie rozwoju i doskonalenia samego człowieka.

Z wszechstronnego rozwoju świata i człowieka wynika także pokój, nie tylko w sensie negatywnym rozumianym jako brak wojny, czy ładu społecznego, ale przede wszystkim pozytywnie jako harmonia współżycia i współdziałania ludzi dla tworzenia wartości stanowiących dobro wspólne wszystkich mieszkańców globu ziemskiego. Wartością, która w najwyższy sposób czyni ludzi współzależnymi jest ich ostateczny cel. Czyni on każdego człowieka podmiotem szczęścia pożądanego przez całe życie. Z prawa do realizacji tego celu i szczęścia nie można wyłączyć nikogo bez groźby jego utraty dla samego siebie. Cel, do którego dąży człowiek, czyni z niego «homo viator». Tym niemniej wspólność ludzkich losów nie jest tylko wspólnością drogi, ale przede wszystkim wspólnością celu i powołania, jakim wszyscy zostali obdarzeni w akcie stwórczym.

W kontekście powyższych sformułowań można wnioskować, że radykalna współzależność wynika nie tylko ze wspólnych zagrożeń ludzkości, ale jest wezwaniem do solidarnego współdziałania w skali ogólnonarodowej. Oznacza to w tej sytuacji, że wszyscy ludzie winni poczuwać się do współpracy ze świadomością jedności rodziny ludzkiej. Ten sposób myślenia, wbrew wszystkim rodzajom nacjonalizmów, korzyści ekonomicznych, politycznych uwarunkowań i trudnych kwestii społecznych, powinien stać się powszechnym przekonaniem całej ludzkości. Do tego zmierzają wysiłki Stolicy Apostolskiej, nauczanie społeczne papieży oraz współczesne demokratyczne przedsięwzięcia organizacji społecznych i politycznych w poszczególnych krajach, jak i na arenie międzynarodowej.

Wydaje się, że również w tym kierunku współpracy, wynikającej z radykalnej współzależności, winny podążać dyskusje personalistów z liberałami na płaszczyźnie społecznej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Ten kierunek wyznaczony przez dziejową konieczność określa także coraz większe szanse na powodzenie wprowadzenia globalnego wymiaru sprawiedliwości w życie społeczne, narodowe, państwowe i międzynarodowe. Zasada solidarności międzyludzkiej, realizowana m. in. w procesie integracji kontynentu europejskiego, wydaje się być słuszną drogą do zagwarantowania niezbywalnych praw osoby ludzkiej. Ten proces integracji rozwinięty także na kraje Europy Środkowo-Wschodniej stałby się kolejnym etapem w budowie pokoju jako ładu społecznego, politycznego i międzynarodowego. Zdaniem Jana Pawła II funkcję jednoczącą Europę pełni chrześcijaństwo, w którym dostrzega on korzenie

kultury europejskiej. Papież proponuje więc w swoich działaniach na rzecz pokoju światowego rozważenie wpływu religii, jako wewnętrznej siły człowieka zdolnej pokonywać bariery nienawiści i pogardy dla godności osoby ludzkiej, wprowadzając w życie społeczeństw, państw i narodów zasady przebaczenia i pojednania, sprawiedliwości, miłości i solidarności.

Zakończenie

Prawa człowieka we współczesnej świadomości społeczności ogólnoswiatowej zyskały powszechne uznanie. Działalność państw demokratycznych na arenie międzynarodowej zmierza do respektowania współczesnej „karty demokracji” za jaką została uznana *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. Uznając konieczność jej respektowania większość państw ją podpisało i ratyfikowało. Niewątpliwie rozszerzenia katalogu tych praw można doszukać się w innych międzynarodowych dokumentach, np. w *Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* (1966)²⁹ i *Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych* (1966)³⁰.

Własny wkład do rozwoju katalogu praw ludzkich przedstawiają oficjalne dokumenty Stolicy Apostolskiej i poszczególnych papieży, np. *Pacem in Terris* Jana XXIII, *Karta Praw Rodziny* wydana przez Stolicę Apostolską w 1993 roku, a zwłaszcza społeczne nauczanie Jana Pawła II charakteryzujące się integralnym poszanowaniem praw ludzkich: od początku życia aż do naturalnej śmierci. Warto zauważyć, iż 8 stycznia 2001 roku Kongres Stanów Zjednoczonych nadał Janowi Pawłowi II najwyższe swoje odznaczenie w dowód uznania za bezkompromisową obronę praw ludzkich na arenie międzynarodowej. Społeczne jego nauczanie na temat praw człowieka zyskuje w świecie współczesnym powszechną akceptację. Wydaje się, że również w polskiej polityce zagranicznej może odegrać ważną rolę zwracając uwagę na antropologiczno-aksjologiczny jej wymiar.

I diritti dell'uomo nella politica internazionale

Riassunto

I diritti dell'uomo sono riconosciuti da parte di tutti i paesi democratici nel mondo contemporaneo. Ci sono molti documenti internazionali che testimoniano la volontà dei paesi di costruire la democrazia contemporanea basata sulla difesa dei diritti

²⁹ *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* (1966). Więź 2 (1978) s. 59–69.

³⁰ *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* (1966). Więź 2 (1978) s. 40–58.

dell'uomo. La tutela dei diritti umani è importante sia all'interno di ogni stato come pure nelle relazioni internazionali. Il diritto alla pace sociale è importante dal punto di vista della difesa dei diritti umani all'interno del paese. Invece il diritto alla pace come antitesi della guerra nel mondo contemporaneo è un diritto di tutta la società internazionale.

La dottrina sociale della Chiesa approfondisce dal punto di vista cristiano il senso profondo della dignità umana e dei diritti umani che sono assoluti, cioè nessuna autorità umana può toglierli. La Chiesa grazie alla sua attività a livello internazionale propone i propri documenti sociali che presentano il catalogo dei diritti umani, per esempio la *Pacem in Terra* di Giovanni XXIII e la *Carla dei diritti della famiglia* annunciata dalla Santa Sede. Tutta l'attività di Giovanni Paolo II porta il carattere della difesa dei diritti umani nel senso integrale, cioè dall'inizio della vita alla morte naturale. La Chiesa grazie alla sua dottrina sociale aiuta la società internazionale nella buona comprensione del valore dell'uomo, della sua dignità e del senso profondo dei suoi diritti umani.