

Brian D. Scarnecchia

Ave Maria of Law in Naples, Stany Zjednoczone

ORCID: 0000-0003-1399-9303

Dlaczego prawa w ASEAN i poza nim są złe: Krytyka podstaw uniwersalnych praw człowieka

Why Rights are Wrong in ASEAN and Beyond: A Critique of the Foundations of Universal Human Rights

Abstrakt: Stowarzyszenie Narodów Azji Południowo-Wschodniej (ASEAN) to pole bitewne, teatr, jak to określił Papież Franciszek, „wojny światowej”, gdzie ścierają się prawa człowieka, namiastki praw i wartości azjatyckie. Ludzie próbują uciec od starej azjatyckiej dyktatury, a jednocześnie odeprzeć nową ideologiczną kolonizację. Część pierwsza artykułu przedstawia krótki opis powstania ASEAN oraz jego mechanizmów w sprawie praw człowieka. W części drugiej zbadano, czy pierwotne aksjomatyczne zestawienie praw człowieka albo iteracja praw człowieka oparta na genomie ludzkim lub też kantowskie podstawy mogą uzasadniać prawa człowieka, a jeśli nie, to czy odniesienie do ludzkiej duszy stworzonej na obraz Boga razem z jej prawem naturalnym może uzasadniać projekt praw człowieka, sformułowany zgodnie z takim celem i zamysłem, jakie sądy uznają w prawach naturalnych spotykanych we wszystkich ekosystemach przyrody. W części trzeciej stwierdza się, że niektóre aspekty doktryny zaufania publicznego, tj. zasada naturalnego zastosowania i zasada ostrożności, są analogiczne do zasad prawa naturalnego, a jako że „księga natury jest jedna”, wymienione zasady prawa ochrony środowiska mogą pomóc prawnikom w uznaniu teorii odpowiedzialności prawa naturalnego w celu promowania i ochrony autentycznych praw człowieka. Na koniec autor proponuje, aby w stosownych przypadkach katolickie organizacje pozarządowe zwracały się do niematerialnych rzeczywistości, Boga i ludzkiej duszy, jako do solidnych podstaw praw człowieka, jak również aby rozpowszechniały podczas krajowych, regionalnych i międzynarodowych wydarzeń teorię odpowiedzialności prawa naturalnego opartą na zasadach prawa ochrony środowiska w celu promowania i ochrony autentycznych praw człowieka.

Słowa kluczowe: ASEAN, Azja, ochrona środowiska, prawa człowieka, prawo naturalne

Abstract: The Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) is a battleground, one theatre in what Pope Francis has referred to as a “World War” where universal human rights, ersatz rights, and Asian values clash. Its people seek to escape old style Asian dictators while at the same time ward off a new ideological colonisation. Part One of this article provides a brief overview of the development of ASEAN and its human rights mechanisms. Part Two then examines whether the original axiomatic listing of human rights or an iteration of human rights founded upon the human genome or a Kantian underpinning can legitimise human rights and, if not, whether reference to the human soul made in the image of God with its natural law may substantiate the human rights project, perhaps, articulated as congruent with the purpose and design courts now recognise in the natural laws found in every ecosystem of nature. Part Three contends that aspects of the public trust doctrine, i.e., the natural use principle and the precautionary principle, are analogous to natural law principles and, because ‘the book of nature is one’, these environmental law principles may help jurists to recognise a theory of natural law liability in order to promote and defend authentic human rights. Finally, the author recommends that NGOs of Catholic Inspiration should, when appropriate, appeal to immaterial realities, God and the human soul, as a firm foundation of human rights and, also, when appropriate, advance in domestic, regional and international venues a theory of natural law liability based on environmental law principles in order to promote and defend authentic human rights.

Keyword: ASEAN, Asia, environmental protection, human rights, natural law

Wstęp

Azję Południowo-Wschodnią zamieszkuje ludność o zróżnicowanej przynależności etnicznej, religijnej (buddyści, katolicy/chrześcijanie i muzułmanie), kulturowej i politycznej (monarchia, demokracja i dyktatura). Jest to też region zróżnicowany pod względem obowiązujących przepisów prawa [Hooker 1978: 110-121]. Rosnąca populacja tego obszaru stanowi około jedną czwartą ludności świata [WHO 2019]. Dziesięć narodów Azji Południowo-Wschodniej, od Indii i Chin po Australię, walczy o utrzymanie niezależnej tożsamości politycznej i gospodarczej. Wszystkie te narody łączy niestety jedna rzecz: dane dotyczące łamania praw człowieka.

Wojskowa junta w Tajlandii nie dotrzymała obietnic złożonych ONZ, w których zobowiązała się szanować prawa człowieka i przywrócić demokratyczne rządy [Human Rights Watch 2018]. W ramach rządów silnej ręki prezydenta Duterte na Filipinach nadal przeprowadza się pozasądowe egzekucje rzekomych handlarzy narkotyków i osób od nich uzależnionych [Heydarian 2018]. W Wietnamie tłumiona jest wolność religijna, a chrześcijanie są prześladowani [Tuan 2017]. W Brunei

religia katolicka nie może być nauczana nawet w katolickich szkołach¹. W Laosie „dane dotyczące łamania praw człowieka są zatrważające. Dotyczy to praktycznie wszystkich aspektów życia, a w szczególności tłumienia przez rząd odmiennych poglądów politycznych oraz faktu, że nikt za te nadużycia nie zostaje pociągnięty do odpowiedzialności” [Human Rights Watch 2017]. Premier Kambodży, w obawie przed porażką w wyborach w 2018 roku, usunął ze sceny politycznej główne ugrupowanie opozycyjne [Human Rights Watch 2018]. Rząd Indonezji wciąż nie chroni mniejszości religijnych przed „szykanowaniem, zastraszaniem przez władze i przed groźbami przemocy ze strony bojowników islamskich. Ludzie nadal są aresztowani, prześladowani i więzieni na mocy indonezyjskiej ustawy o bluźnierstwie”. [Human Rights Watch 2017]. W Malezji władze nadal „zatrzymują osoby bez procesu... [i] bez procesu je przetrzymują przez okres czasu do dwóch lat, przy czym czas ten można potem w nieskończoność wydłużać. Wciąż stosuje się środki nadzoru w postaci elektronicznego systemu monitorowania oraz w inny sposób znacznie ogranicza się swobodę przemieszczania się i wolność zrzeszania się, bez zapewnienia możliwości kontroli sądowej” [Human Rights Watch 2018]. W Singapurze rząd ogranicza wolność zgromadzeń i nakłada wymóg uzyskania zezwolenia od policji, jeśli zgromadzenie jest w miejscu publicznym lub jeśli zaproszona jest publiczność. „Stale odmawia się wydania zezwoleń na wydarzenia dotyczące kwestii politycznych” [Human Rights Watch 2016].

Stowarzyszenie Narodów Azji Południowo-Wschodniej (ASEAN) to pole bitewne, teatr podczas, jak to określił Papież Franciszek [2016], „wojny światowej”, gdzie ścierają się prawa człowieka, namiastki prawa i wartości azjatyckie. Ludzie próbują uciec od starej azjatyckiej dyktatury, a jednocześnie odeprzeć nową ideologiczną kolonizację. Część Pierwsza artykułu przedstawia krótki opis powstania ASEAN oraz jego mechanizmów w kwestii praw człowieka. W Części Drugiej zbadano, czy pierwotne aksjomatyczne zestawienie praw człowieka albo iteracja praw człowieka oparta na genomie ludzkim lub też kantowskie podstawy mogą uzasadniać prawa człowieka, a jeśli nie, to czy odniesienie do ludzkiej duszy stworzonej na obraz Boga razem z jej prawem naturalnym może uzasadniać projekt praw człowieka, sformułowany zgodnie z takim celem i zamysłem, jakie sądy uznają w prawach naturalnych spotykanych we wszystkich ekosystemach przyrody. W Części Trzeciej stwierdza się, że niektóre aspekty doktryny zaufania publicznego, tj. zasada naturalnego zastosowania i zasada ostrożności, są analogiczne do zasad prawa naturalnego, a jako że „księga natury jest jedna”, wymienione zasady

¹ Osobiste rozmowy Autora z katolickimi księżmi podczas jego wizyty w Brunei w 2010 r.

prawa ochrony środowiska mogą pomóc prawnikom w uznaniu teorii odpowiedzialności prawa naturalnego w celu promowania i ochrony autentycznych praw człowieka. Na koniec autor proponuje, aby w stosownych przypadkach katolickie organizacje pozarządowe zwracały się do niematerialnych rzeczywistości, Boga i ludzkiej duszy, jako do solidnych podstaw praw człowieka, jak również aby rozposzechniały podczas krajowych, regionalnych i międzynarodowych wydarzeń teorię odpowiedzialności prawa naturalnego opartą na zasadach prawa ochrony środowiska w celu promowania i ochrony autentycznych praw człowieka.

CZĘŚĆ PIERWSZA: Utworzenie ASEAN i jego mechanizmy praw człowieka

Stowarzyszenie Narodów Azji Południowo-Wschodniej powstało w 1967 roku w szczytowej fazie wojny wietnamskiej jako polityczna koalicja pięciu narodów Azji Południowo-Wschodniej – Filipin, Malezji, Singapuru, Indonezji i Tajlandii [Tan 2008: 171, 197]. Sekretariat ASEAN ma siedzibę w Dżakarcie w Indonezji. Z biegiem lat do stowarzyszenia dołączyło pięciu nowych członków – Brunei (1984), Wietnam (1995), Laos (1997), Birma (1997) i Kambodża (1999). W marcu 2011 roku Timor Wschodni złożył wniosek o przyjęcie do ASEAN [McGeown 2011]. Po zakończeniu działań wojennych w Wietnamie, wśród zainteresowań ASEAN znalazł się również rozwój gospodarczy. Stowarzyszenie miało nadzieję utworzyć jednolity rynek i wspólnotę gospodarczą do 2015 roku [Tan 2008: 197].

Od momentu powstania ASEAN w 1967 roku do 2007 roku międzynarodowa osobowość stowarzyszenia była „względna” i „subiektywna”, tj. zależała od wyraźnego uznania państw członkowskich [Desierto 2009: 77, 88]. Jednak osobowość prawna stowarzyszenia zmieniła się w momencie podpisania przez szefów rządów ASEAN Karty Stowarzyszenia Narodów Azji Południowo-Wschodniej (zwanej dalej „Kartą”) podczas 13. szczytu ASEAN w Singapurze. Od 20 listopada 2007 roku ASEAN jest „mędzyrządową organizacją» cieszącą się przywilejami i immunitetami funkcjonalnymi” [tamże: 89].

Karta weszła w życie 15 grudnia 2008 roku [Tan 2008: 171-172], a jej trzy podstawowe cele to: 1) nadanie ASEAN międzynarodowej osobowości prawnej oraz usprawnienie procesu podejmowania i wykonywania decyzji; 2) wzmocnienie instytucji stowarzyszenia, w szczególności Sekretariatu; oraz 3) uzgodnienie mechanizmu monitorowania zgodności umów i rozwiązywania sporów pomiędzy krajami członkowskimi [tamże: 172]. Karta składa się z 13 rozdziałów, 55 artykułów i 4 załączników. W trzecim rozdziale znajduje się deklaracja ASEAN

o międzynarodowej osobowości prawnej [tamże: 177]. Mechanizm praw człowieka omówiony jest w rozdziale czwartym [tamże].

Zakres kompetencji (*Terms of Reference*, TOR) organu ds. praw człowieka ASEAN (AHRB) został formalnie przyjęty przez wszystkich dziesięciu ministrów spraw zagranicznych ASEAN w dniu 20 lipca 2009 roku [Hsien-Li 2010: 239, 255]. 23 października 2009 r. liderzy państw ASEAN powołali Międzyrządową Komisję ds. Praw Człowieka ASEAN (AICHR) w celu promocji i ochrony praw człowieka w ASEAN.

18 listopada 2012 r. państwa ASEAN przyjęły Deklarację praw człowieka podczas szczytu w Phnom Penh. Jednak to długo wyczekiwane osiągnięcie nie spotkało się z entuzjazmem [Human Rights 2012; Human Rights Brief 2013]. W szczególności Artykuł 8 Deklaracji zawiera zapisy, według których bezpieczeństwo narodowe, porządek publiczny, zdrowie, bezpieczeństwo i moralność mogą być czynnikami ograniczającymi powszechne prawa człowieka.

Korzystanie z praw człowieka i podstawowych wolności podlega jedynie takim ograniczeniom, które są ustalone przez prawo wyłącznie w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i poszanowania praw i wolności innych *i w celu zadośćuczynienia słusznym wymogom bezpieczeństwa narodowego, porządku publicznego, zdrowia publicznego, bezpieczeństwa publicznego, moralności publicznej i powszechnego dobrobytu demokratycznego społeczeństwa* [ASEAN 2013: 8, 18].

Następujące czynniki mogą pomóc wyjaśnić, dlaczego twórcy Deklaracji praw człowieka ASEAN uwarunkowali zakres praw człowieka w taki a nie inny sposób.

“ASEAN Way”

Podstawowe wartości ASEAN wymienione są w artykule 2 Karty jako „Zasady”. Wśród nich znajduje się szacunek dla różnych kultur, języków i religii przy jednoczesnym podkreśleniu ich „wspólnych wartości w duchu jedności w różnorodności”. *ASEAN Way* to proces konsultacji, konsensusu i „nieingerencji”, skodyfikowany w Karcie w art. 20 ust. 1. Jednakże Karta zmieniła również zasady rozwiązywania przez ASEAN kwestii naruszania praw człowieka przez państwa członkowskie. Zapisano w niej postanowienia dotyczące rozstrzygania sporów w przypadku „nieugiętej” postawy państw członkowskich. Karta stanowi, że szczyt ASEAN może „decydować” w sprawie sporów dotyczących państw członkowskich ASEAN w przypadku ich zgody lub jej braku [Tan 2008: 189]. Istnieje możliwość

rozstrzygania przez ASEAN sporów i decydowania w sytuacjach nieprzebrzegania zasad przez państwo członkowskie [ASEAN 2013: 26-27], co jest wyrazem nowej, obiektywnej osobowości prawnej stowarzyszenia, tzn. „posiadania przez organizację własnej, «odrębnej» od tej, którą posiadają jej członkowie, «woli», o której świadczą uprawnienia organizacji do podejmowania, zwykłą większością głosów, wiążących dla wszystkich członków decyzji” [Desierto 2009: 92].

Na przykład, kiedy Kambodża chciała zostać przyjęta do ASEAN, powiedziano jej, że najpierw musi zaprowadzić pokój na własnym terytorium. Nie nałożono takiego samego wymogu na Birmę/Związek Myanmar w momencie prośby o przyjęcie. Czym uzasadnione było to odmienne traktowanie? ASEAN chętniej ingeruje w wewnętrzne sprawy swoich państw członkowskich, jeśli istnieje groźba, że zamieszki panujące w danym kraju, rozprzestrzenia się na inne państwa. Taka sytuacja miała miejsce w przypadku Kambodży. Reakcja jest jednak inna, nawet jeśli sprawy wewnętrzne narodu prowadzą do rażących naruszeń praw człowieka, ale według ASEAN nie stanowią one zagrożenia dla stabilizacji w regionie. Tak było w przypadku Związku Myanmar i tym samym nie postawiono mu żadnych warunków przyjęcia. Wszystkie państwa członkowskie ASEAN dopuszczają się łamania praw człowieka. Jednak stowarzyszenie przyjmuje postawę nieingerowania w sprawy wewnętrzne poszczególnych państw członkowskich, o ile nie stanowią one zagrożenia dla państw sąsiednich [Thio 1999: 57].

Podejście to jest analogiczne do podejścia aliantów podczas procesu norymberskiego. Alianci twierdzili, że nie podlega ich kompetencji orzekanie w kwestiach dotyczących przestępczości spraw wewnętrznych suwerennego narodu w kategorii „zbrodnie przeciwko ludzkości”. Oskarżyciele z ramienia aliantów twierdzili, że tylko wtedy, gdyby akty okrucieństwa rządu przeciwko własnym obywatelom *w czasach pokoju* miały w jakiś sposób doprowadzić do agresji przeciwko sąsiadom, podlegałyby to ich kompetencji. Alianci mieli świadomość, że narażą własne rządy na ewentualne oskarżenia o zbrodnie przeciwko ludzkości, z powodu dyskryminacji rasowej i różnych polityk kolonialnych, jeśli będą przykładać zbyt dużą wagę do łamania praw człowieka w czasach pokoju. Dlatego też ściganie zbrodni wojennych miało pierwszeństwo przed zbrodniami przeciwko ludzkości w Norymberdze [Huhle].

„Wartości Azjatyckie”

Debata nad „wartościami azjatyckimi” po raz pierwszy rozgorzała podczas Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu (1993), kiedy delegacje ASEAN

zakwestionowały tzw. uniwersalność zachodniej filozofii praw człowieka i ich narzucanie krajom azjatyckim. Podczas 26. spotkania ministerialnego państwa ASEAN wystosowały wspólny komunikat, w którym położono nacisk na rozwój, a nie na prawa człowieka: „[R]ozwój jest niezbywalnym prawem i wykorzystanie praw człowieka jako warunku współpracy gospodarczej i pomocy na rzecz rozwoju jest szkodliwe dla międzynarodowej współpracy i może podważyć międzynarodowy konsensus w sprawie praw człowieka” [ASEAN 2013: 17; również Tan 2008: 182-183]. Deklaracja wiedeńska odrzuciła te twierdzenia: „Powinnością państw jest promowanie i ochrona wszystkich praw człowieka i podstawowych wolności, niezależnie od systemów politycznych, prawnych i kulturowych” [Desierto 2009: 83].

Argumenty wysuwane przez orędowników wartości azjatyckich można postrzegać w następujący sposób: 1) Jako usprawiedliwienie praw tyraństwa, tj. próbę podjętą przez różne azjatyckie reżimy dyktatorskie w celu uniknięcia kontroli fatalnej sytuacji w dziedzinie praw człowieka; i/lub 2) jako ostatnią linię obrony i oporu przed postmodernistycznym relatywizmem kulturowym Zachodu [Peeters 2007].

Od statusu do kontraktu

Należy zauważyć, że w przeciwieństwie do zachodniej cywilizacji w Azji nie ma wieloletniej tradycji indywidualnych praw człowieka. Henry Sumner Maine [2005: 100] w swoim najważniejszym dziele *Ancient Law* opisuje podróż społeczeństw jako proces historyczny od „statusu do kontraktu”². Proces takiego przejścia nadal trwa w wielu narodach Azji i Pacyfiku. W starożytnych społeczeństwach, całą własność powierzano wodzowi plemiennemu. To wodzowi, a nie poszczególnym członkom plemienia, przysługiwały prawa w odniesieniu do dobra poszczególnych członków. Członkowie jego rodziny, plemienia lub narodu cieszyli się przywilejami (nie prawami) zgodnie ze swoją pozycją w hierarchii i statusem wewnątrz grupy, ale nie mogli przekazywać innym wspólnej własności powierzonej wodzowi dla dobra grupy. Z biegiem czasu w zachodnich społeczeństwach jednostka powoli zaczyna jawić się jako ktoś posiadający osobowość prawną, mający prawo do zawierania kontraktów, do posiadania i przenoszenia praw własności na innych i do wyrażania innych indywidualnych praw³.

Takie przejście od statusu do kontraktu i od przywilejów, opartych na posiadanym statusie w grupie, do niezależnych praw jednostki nadal zachodzi w Azji. Przed

² „Możemy powiedzieć, że przejście postępowych społeczeństw było dotychczas przejściem od *statusu do kontraktu*”.

³ Zobacz również: Rozdział V, „Law in Primitive Society”.

nadejściem zachodniego handlu i kolonizacji w Azji koncepcja indywidualnych praw człowieka była mało znana w kulturze azjatyckiej. Poszczególne osoby w Azji były postrzegane nie tyle jako *autonomiczne* jednostki, ale jako *istoty z natury relacyjne*, których tożsamość zależy od pozycji w hierarchii i statusu wewnątrz większej grupy. Jeden z autorów ujął to w następujący sposób:

Zanim Azja miała styczność z liberalnym dyskursem Zachodu, nie istniało tam jasno sprecyzowane pojęcie praw człowieka. Szczególnie w Azji Wschodniej konfucjanizm kładł nacisk na stosunek społeczny i zobowiązania, które z tych relacji wpływały, np. szacunek wobec osób starszych czy obowiązki wobec rodziny. Sposoby postrzegania praw człowieka odzwierciedlają też pozycję społeczną i klasową w społeczeństwie. Państwa Azji Wschodniej, takie jak Japonia i Korea, tradycyjnie kojarzyły nierówność z porządkiem a równość z chaosem. Uważano, że ludzie nie urodzili się równi: klasa rządząca i mężczyźni byli lepsi od osób o niższym statusie i od kobiet. Przed erą nowoczesnego państwa kraje, w których panował monarchizm absolutny, takie jak Tajlandia, postrzegały „prawa” jako [coś odnoszącego się do] legitymizacji i władzy Króla (i/lub elit). Mają oni również obowiązki wobec tych, którzy są pod ich rządami. W przypadku poddanych prawa dotyczą wspólnego dobrobytu i ich zobowiązań wynikających z ich pozycji i statusu. Tym samym prawa nie są określone dla konkretnej jednostki. Można zauważyć, że wcześniejsze przekonania i normy (ang. *the cognitive prior*) w tym regionie skupiały się na stabilności państwa i społeczeństwa, a nie na bezpieczeństwie jednostki. Nie było w owym czasie szczególnej otwartości na wartości antropocentryczne [Cheppensook 2013: 231].

U podstaw zderzenia kultury wartości postmodernistycznego Zachodu i wartości azjatyckich leży długowieczna tradycja Azji, zgodnie z którą jedność i harmonia grupy jest ważniejsza od autonomii jednostki. Na Zachodzie wielu znajduje uzasadnienie praw człowieka w filozofii Immanuela Kanta [Caranti 2014]. Jednak kantowska etyka jako uzasadnienie projektu praw człowieka, z wyraźnym podkreśleniem autonomii jednostki jako niezmiennej podstawy godności i wartości człowieka, nie spotyka się z odzewem w Azji:

Odkładając na bok trudności związane z dowodem Kanta na naszą wolność, której w pewnym sensie poświęcona jest cała jego myśl moralna, pozostaje problem autonomii, której nie wszędzie na świecie przypisuje się takie samo znaczenie.

Szczególnie na nie-zachodnich kulturach, nawet jeśli są przekonane o wolności człowieka..., cecha ta prawdopodobnie nie zrobiłaby wrażenia. Nabożność synowska, honor, posłuszeństwo względem ustanowionej władzy, lojalność wobec religijnych przekonań są powszechnie traktowane jako elementy wartości człowieka nie mniej ważne od autonomii, ogólnie mówiąc. Co więcej, założenie Kanta przyjmowane *implicite*, według którego jednostka jest jedynym uprawnionym podmiotem etyki, zostaje zakwestionowane przez alternatywne, nie-zachodnie podejście, zgodne z którym grupa ma pierwszeństwo, jak pokazano na przykładzie tzw. wschodnioazjatyckiego kwestionowania praw człowieka [tamże: 2].

Przekonanie, że to grupa, tj. państwo, powinno planować gospodarczy dobrobyt narodu w azjatyckich społeczeństwach, a nie autonomiczny, wolny rynek przedsiębiorców i „niewidzialna ręka rynku”, wzmocnił raport Banku Światowego z 1993 roku, który przypisał bezprecedensowy wzrost gospodarczy, który miał miejsce w państwach Azji Południowo-Wschodniej, interwencji rządów w gospodarkę tych państw. Przekonanie, że to państwo, a nie sektor prywatny, pobudza wzrost gospodarczy, sprawiło, że liderzy ASEAN zaczęli wierzyć, że azjatyckie, gospodarcze i rozwojowe prawa państwa są lepsze od zachodnich, obywatelskich i politycznych praw antropocentrycznych [Cheppensook: 232-234, 247].

Podczas spotkania regionalnego dla Azji w ramach Światowej Konferencji Praw Człowieka w marcu 1993 r., państwa azjatyckie podpisały *Deklarację bangkocką*, która proklamowała azjatyckie wartości i stwierdzała, że prawa człowieka są względne i regionalne, a organizacje międzynarodowe muszą dopuścić różne ujęcia praw człowieka: „o ile prawa człowieka są uniwersalne w swej naturze, to muszą być rozważane w kontekście dynamicznego i ewoluującego procesu międzynarodowego ustanawiania norm, mając na uwadze znaczenie narodowych i regionalnych partykularyzmów i złożonej historii, kulturowego i religijnego podłoża” [tamże: 236; Bangkok Declaration 1993: 8]. Jak już wspomniano, kilka miesięcy później deklaracja wiedeńska ONZ kategorycznie zaprzeczyła takiemu twierdzeniu, oświadczając, że: „Wszystkie prawa człowieka są uniwersalne, niepodzielne oraz niezależne i wzajemnie ze sobą związane...” [tamże: 234; Vienna Declaration 1993: 5].

Debata nad wartościami azjatyckimi trwała do czasu kryzysu gospodarczego w Azji w 1997 r. Zapaść finansowa gospodarek państw Azji Południowo-Wschodniej spowodowana była w znacznej mierze „wycofaniem międzynarodowego kapitału, który był główną przyczyną wzrostu gospodarczego w Azji

Południowo-Wschodniej” [tamże: 245]. Bezrobocie wzrosło ponad dwukrotnie w krajach azjatyckich, a wskaźnik przestępczości i liczba samobójstw wzrosły w całym regionie, tym samym podważając „zasadność przedkładania przez państwo społecznych i gospodarczych praw grupy nad politycznymi i obywatelskimi prawami jednostki” [tamże: 247]. Gospodarczy tygrys Azji Południowo-Wschodniej wpadł w finansowy dół i nie mógł już swoim rykiem oznajmiać, że wartości azjatyckie są powodem jego sprawności. Niektórzy porównują azjatycki kryzys finansowy do Holokaustu podczas II wojny światowej, choć prawda – skala porównania jest inna. W obu przypadkach istniejące struktury polityczne okazały się nieodpowiednie do zapobieżenia masowej dezintegracji społecznej, która, w następstwie tych kryzysów, stanowiła bodziec do stworzenia formalnych mechanizmów praw człowieka [tamże: 248].

Upokorzeni ale nie do końca pobici, w obliczu rosnącej presji ze strony społeczeństwa obywatelskiego i międzynarodowych przedsiębiorstw globalizacji, w 2008 roku państwa ASEAN opracowały Kartę, która po raz pierwszy nadała im międzynarodową osobowość prawną i zobowiązała państwa członkowskie do ochrony wartości *zarówno* uniwersalnych *jak i* regionalnych. Artykuł 1, ust. 7 mówi, że ASEAN będzie „promować i chronić prawa człowieka i podstawowe wolności” jak również „prawa i obowiązki państw członkowskich ASEAN”. Jednak w 2012 r., kiedy ASEAN ogłosiło deklarację praw człowieka (AHRD), artykuł 8 tej deklaracji na nowo wywołał debatę nad azjatyckimi wartościami, warunkując antropocentryczne prawa „w celu uczynienia zadość słusznym wymogom bezpieczeństwa narodowego, porządku publicznego, zdrowia publicznego, bezpieczeństwa publicznego, moralności publicznej i powszechnego dobrobytu demokratycznego społeczeństwa”.

Kryzys tożsamości ASEAN

Wysunięto kilka teorii w celu wyjaśnienia kryzysu tożsamości ASEAN, tj. napięcia między uniwersalnymi prawami człowieka a wartościami azjatyckimi, za którymi jednocześnie się opowiada w swoich instrumentach dotyczących praw człowieka, jak również braku zgodności pomiędzy uniwersalnymi prawami człowieka, które głosi, a ich naruszaniem przez państwa członkowskie.

Realizm Z perspektywy realizmu, ASEAN jest organizacją, którą państwa członkowskie powołały i którą się posługują w celu zmaksymalizowania własnej władzy i własnego bezpieczeństwa. Krytycy takiego podejścia zauważają jednak, że jeśli jest to prawda, to po co w ogóle marnować czas i wysiłek na napisanie deklaracji

praw człowieka? Z drugiej strony niektóre państwa członkowskie poważnie traktują prawa człowieka w swoim prawie krajowym. Wydawać by się zatem mogło, że przynajmniej te państwa są zainteresowane rozszerzeniem tych norm na szczeblu regionalnym [Davies 2014: 115, 129-179, przypis 37].

Konstrukttywizm Konstrukttywizm, główna wyjaśniająca hipoteza dotycząca tożsamości ASEAN, sugeruje, że podmioty państwowe „są przekonane do przyjęcia nowych standardów, ponieważ uważa się, że standardy te mają większy ciężar moralny... są słuszne a nie tylko celowe” [tamże]. Ponadto konstruktywiści uważają, że poprzez proces socjalizacji jest moralnie lepsze, normy zostaną przyswojone, zmieniając tym samym tożsamość podmiotów. Jednak podmioty państwowe w ASEAN regularnie łamią antropocentryczne normy, które propagują na szczeblu regionalnym, poprzez przypadki naruszania praw człowieka, które mają miejsce w tych państwach. Wydaje się więc, że konstruktywiści „zbyt optymistycznie odnieśli się do wpływu, jakie normy mają na zachowanie podmiotów” [tamże: 116-117].

Akulturation Teoretycy akulturacji i racjonalnego wyboru dowodzą, że państwa członkowskie ASEAN poważnie traktują normy dotyczące praw człowieka z powodów utylitarnych, ale normy te nie wpływają na zmianę charakteru tożsamości podmiotów państwowych. Państwa członkowskie ASEAN przyjęły mechanizmy dotyczące praw człowieka, aby wzmocnić legitymację swoją i ASEAN. Mechanizmy dotyczące praw człowieka to strategia stosowana przez ASEAN w celu realizacji swoich ukrytych motywów. Wyjaśnia to, dlaczego państwa członkowskie naruszają normy dotyczące praw człowieka u siebie w kraju, a promują je na szczeblu regionalnym: „Państwa przestrzegają norm, kiedy leży to w ich strategicznym interesie, a naruszają je, kiedy wyniki kalkulacji kosztów i korzyści sugerują, że takie działania są dla nich najkorzystniejsze” [Davies 2013: 207-231].

Wszystkie te teorie wydają się jednak zakładać, że tych dziesięć narodów Azji Południowo-Wschodniej przypisuje taką samą wartość indywidualnym prawom człowieka. Wręcz przeciwnie, jeśli chodzi o zaangażowanie w przestrzeganie praw człowieka, państwa członkowskie ASEAN można podzielić na trzy grupy – postępową (Filipiny, Indonezja), umiarkowaną (Singapur, Malezja i Tajlandia) oraz oporną (Myanmar, Laos, Kambodża, Wietnam i Brunei). Każdej z tych grup udało się zawrzeć w deklaracji praw człowieka ASEAN przynajmniej część z tego, co chciała:

Wyraźne zobowiązanie do przestrzegania praw obywatelskich i politycznych, niechętnie widziane przez państwa członkowskie należące do grupy „opornych”, ale o dużym znaczeniu dla „postępowych”, pojawia się obok zobowiązań dotyczących kwestii wartości azjatyckich i zdecydowanych zmian w „ASEAN Way”, jako wiodącego podejścia do (braku) wdrożenia. I odwrotnie, wyraźne zobowiązania w kwestii prawa do rozwoju, prawa do życia w pokoju oraz praw gospodarczych, kulturalnych i społecznych, w które bardziej zaangażowane są państwa „oporne”, zostały zapisane w deklaracji nie zamiast, ale razem z kwestiami obywatelskimi i politycznymi oraz twierdzeniem, że prawa są uniwersalne i niepodzielne [Davies 2014: 119].

Antykolonializm Można też zauważyć ambiwalentny stosunek państw członkowskich ASEAN do utworzenia silnej, regionalnej struktury ASEAN czy też do wzmocnienia mechanizmów dotyczących praw człowieka, ponieważ widmo neokolonializmu nawiedza ten region. Kraje Azji Południowo-Wschodniej znajdują się między dwoma hegemonami regionu, Indiami i Chinami, oraz jednym hegemonem międzynarodowym [Cheppensook: 140]⁴, Stanami Zjednoczonymi i sojusznikami z Pierwszego Świata. Wszystkie te obce mocarstwa rywalizują o wpływy i dominację w tej części świata.

Od czasów II wojny światowej liderzy państw członkowskich ASEAN ostrożnie podchodzą do neokolonializmu. Kiedy w szczytowym okresie zimnej wojny były sekretarz stanu USA John Forest Dulles próbował zawrzeć z krajami Azji Południowo-Wschodniej pakt obronny podobny do NATO, spotkał się, jak można było przewidzieć, z podejrzliwością ze strony niektórych liderów azjatyckich, którzy doświadczyli długotrwałych walk o niepodległość, a których skutkiem było silne poczucie antykolonializmu” [tamże: 107]. Postrzegali oni obronę zbiorową jako sposób na osłabienie ich kontroli nad kwestiami bezpieczeństwa, jako cechę epoki kolonialnej. Wyrażone w „ASEAN Way” zasady nieingerencji i nieinterwencji były promowane nie jako sposób wspierania ładu w regionie ale jako strategia niedopuszczenia interwencji z zewnątrz [tamże: 112]. Walki pomiędzy państwami Azji Południowo-Wschodniej mogłyby posłużyć siłom zewnętrznym jako pretekst do powrotu i do „wprowadzenia swoich programów do polityki Azji Południowo-Wschodniej lub nastawienia jednego sąsiada przeciwko drugiemu [tamże: 117].

⁴ „[W następstwie kryzysu finansowego z 1997 r.] obawiając się rozwoju Chin i Indii, dążą do stworzenia gospodarczego filaru społeczności ASEAN”.

Tak jak konflikty w Azji Południowo-Wschodniej mogłyby wywołać interwencję sił zewnętrznych w regionie, tak też naruszenia praw człowieka mogłyby doprowadzić do jeszcze silniejszych prób wprowadzenia programów sił zewnętrznych w Azji Południowo-Wschodniej. Podczas tworzenia Karty ASEAN, Tajlandia mocno naciskała na umieszczenie w niej wyraźnych zapisów na rzecz indywidualnego bezpieczeństwa ludzi. Wysiłki te nie powiodły się, ponieważ delegaci innych państw obawiali się, że koncepcja bezpieczeństwa ludzi „posłuży jako pretekst do interwencji humanitarnej” [tamże: 254].

Manipulacja mechanizmami praw człowieka

Wydawać by się mogło, że kraje Azji Południowo-Wschodniej będą chciały utworzyć silny sojusz w regionie, aby wzmocnić wspólną obronę przed podporządkowaniem obcym mocarstwom. Jeśli tak, to dlaczego państwa członkowskie ASEAN celowo osłabiły organizację na poziomie lokalnym, czyniąc z niej bezzębnego tygrysa? [Suwastoyo 2009; van Veen 2015]. Bliższa analiza sposobu działania regionalnych organizacji międzyrządowych na obszarach, które wcześniej były pod panowaniem potęg kolonialnych, ukazuje odmienny obraz sytuacji.

W 1962 r. powstała Organizacja Jedności Afrykańskiej, której celem było wykorzenie kolonializmu z kontynentu afrykańskiego. Została rozwiązana w 2002 r., a na jej miejsce w tym samym roku powołano Unię Afrykańską (UA). W ciągu roku od jej powstania państwa członkowskie UA podpisały i ogłosiły *Protokół do Afrykańskiej karty praw człowieka i praw ludów dotyczący praw kobiet w Afryce*, znany również jako „Protokół z Maputo” [African Union 2003]. Karta gwarantuje kobietom kompleksowe prawa, w tym prawo udziału w działaniach politycznych, prawo do społecznej i politycznej równości z mężczyznami oraz nie mniej ważną autonomię w podejmowaniu decyzji w zakresie tzw. zdrowia reprodukcyjnego.

Trzydzieści lat po ogłoszeniu protokołu z Maputo, biskupi katolicki z Afryki i Madagaskaru ostro skrytykowali zarówno UA jak i protokół z Maputo jako narzędzia globalistycznego neokolonializmu. Biskupi ostrzegają, że „coraz szybciej, z niesłabnącą agresywnością i w coraz bardziej zorganizowany i lepiej finansowany sposób narzuca się nam na naszym kontynencie egoistyczne i przewrotne interesy” [2015: 4]. Biskupi dostrzegli „budzący przerażenie powrót ducha kolonializmu” pod postacią praw, demokratyzacji i rozwoju. Ten nowy, ideologiczny kolonializm forsuje prezerwatywy, dekadencją edukację seksualną i tzw. kwestie gender, które przeszkadzają Afryce „rozwijać się w zgodzie z jej duszą” [tamże: 5]. Ostrzegają, że „przedstawiciele cywilizacji śmierci”, mówiąc językiem ambiwalentnym, uwiedli

krajowych decydentów i całe narody, aby podążali za ich ideologią [tamże: 6]. Pod wpływem tego nowego kolonializmu narody Afryki stały się „służalczymi partnerami”, wpędzając Afrykę „w nowy typ niewolnictwa” [tamże: 7]. Jeszcze bardziej przygnębiający jest dla biskupów afrykańskich fakt, że Unia Afrykańska zawsze była „pod jarzmem neokolonialnego lobby”:

Z głębokim bólem zauważamy, że nasze panafrykańskie instytucje są od momentu powstania pod jarzmem neokolonialnego lobby. W 2003 r. lobby to sprawiło, że nowopowstała Unia Afrykańska przyjęła [Protokół z Maputo], pierwszy międzynarodowy traktat, w którym w haniebny sposób uznaje się, że aborcja jest prawem kobiet. Podczas gdy miała reprezentować ludy Afryki, służyć im i sprawić by były szanowane, Unia Afrykańska sprzedała ich niezależność za miskę soczewicy i odrobinę żalostnej, wysoce toksycznej dla Afryki, zagranicznej „pomocy technicznej” [tamże: 8]⁵.

Afrykański obrońca praw człowieka Obianuju Ekocha zauważa, że chociaż o aborcji wspomina tylko artykuł 14 protokołu z Maputo, jest on siłą napędową całego programu, „tego, na rzecz którego najbardziej lobbowały, o który najmocniej walczyły i który najbardziej promowały w całej Afryce feministyczne organizacje finansowane na Zachodzie... aby posłużyć się czterdziestoma słowami tego artykułu jak bronią... by zabijać nienarodzone dzieci Afryki”. [Ekocha 2018: 95].

Katolicy biskupi z Afryki i Madagaskaru trafnie rozeznali i ujawnili, że regionalne organy międzyrządowe pozyskują władzę od państw narodowych, przywódców krajowych i zwykłych obywateli, nawet jeśli czynią dzwignię władzy w regionie bardziej dostępne dla transgranicznych potentatów o hegemonicznych zamiarach. Kanadyjska dziennikarka śledcza Elaine Dewar przeprowadziła wywiad z Mauricem Strongiem, sekretarzem generalnym Konferencji Organizacji Narodów Zjednoczonych na temat Środowiska i Rozwoju w Rio de Janeiro (1992). Stong wyjaśnił, że sednem globalizmu było, w rzeczywistości, ograniczenie suwerenności państw narodowych, aby lepiej je skolonizować:

⁵ Papież Franciszek powtórzył te potępiające słowa biskupów afrykańskich kilka miesięcy później w swoim przemówieniu podczas spotkania z przedstawicielami Organizacji Narodów Zjednoczonych. Powiedział, że rozwój może służyć „za pretekst do... promowania kolonizacji ideologicznej poprzez narzucenie niemoralnych wzorców ideologicznych i stylu życia, obcych tożsamości narodów” [Auza 2018].

Zrozumiałam wtedy, że [Maurice Strong] miał nadzieję, że rządy państw podejmą pierwszy, drugi i trzeci krok na drodze osłabienia swojej władzy w Rio. Był to jak odległy głos trąbki poza murami, sygnał oznajmiający, że rozpoczęto wielkie dzieło. Celem szczytu w Rio, podobnie jak konferencji sztokholmskiej, było przeorganizowanie świata w dużo większe jednostki administracyjne, gdzie rzeczywista władza jest przeniesiona z rządów państw na olbrzymie organizacje regionalne. Idea względnej suwerenności miała się odnosić do wszystkich państw narodowych... [Dewar 1995: 295].

Postmodernistyczny mesjanizm Zachodu

Wojskowy i polityczny kolonializm dużej części Azji Południowo-Wschodniej poprzedzony był pojawieniem się misjonarzy z Zachodu. Dzisiaj gorliwi zwolennicy postmodernistycznego projektu praw człowieka, ze swoimi nieustającymi żądaniami wobec Azjatów, aby przyjęli eurocentryczne praktyki moralne, w tym antykoncepcję, aborcję i panseksualny transgenderyzm jako uniwersalne prawa człowieka, trącą nowym mesjanizmem. W przeszłości kolonialni misjonarze przepasywali biodra ludności autochtonicznej, natomiast dzisiejsi postmodernistyczni fanatycy praw człowieka nalegają, aby ludność miejscowa zakładała prezerwatywy albo w przeciwnym razie z pewnością (mówiąc kolokwialnie) diabli ich wezmą w rezultacie niedożywienia, umieralności matek i noworodków, wyczerpywania się zasobów środowiska naturalnego itd. Jednak odtajnienie memorandum bezpieczeństwa narodowego NSSM 200 Rady Bezpieczeństwa Narodowego Stanów Zjednoczonych w 1989 roku pokazało, że duże naciski Pierwszego Świata na ograniczenie dzietności w krajach rozwijających się są bardziej związane z dobrze zaplanowanym programem, utrzymaniem hegemonii i łatwego dostępu do niezbędnych zasobów i rynków, niż z integralnym i zrównoważonym rozwojem [Kissinger Report 1974].

Postmodernistyczny świecki mesjanizm jest również podejrzany z perspektywy katolickiej nauki społecznej. Papież Jan Paweł II wyjaśniał: „Gdy ludzie sądzą, że posiadli tajemnice doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło, sądzą także, iż mogą stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas «świecką religią», która łudzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi” [Jan Paweł II 1991: 25]. Pogląd, że ludzki wysiłek może uratować świat od ubóstwa, jeśli tylko wszystkie kraje zgodzą się przyjąć jeden ambitny program międzynarodowego rozwoju, jest iluzją i może być wykorzystany do mistyfikacji programu: „Chrześcijański realizm z jednej strony docenia godne pochwały wysiłki zmierzające do przezwyciężenia ubóstwa,

z drugiej zaś ostrzega przed postawami ideologicznymi i mesjanizmami, które podsycają iluzję, że na tym świecie możliwe jest całkowite zlikwidowanie problemu ubóstwa” [Watykan 2005: 183]. Kościół naucza, że świecki mesjanizm, w szczególności jego bardziej rozprzestrzeniające się polityczne warianty, to nic innego jak zapowiedź Antychrysta, który oszukuje narody, obiecując paruzę teraz, raj na ziemi, który sam tylko Chrystus urzeczywistni podczas swojego ponownego przyjścia na końcu czasów [KKK: 675-676]⁶.

Podsumowanie części pierwszej: W tej części przedstawiono historię ASEAN i jego mechanizmy w kwestii praw człowieka. Na początku ASEAN było regionalnym blokiem handlowym między krajami, w których powszechne prawa człowieka często nie były szanowane. Podczas Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu w 1993 r. państwa członkowskie ASEAN otwarcie zakwestionowały projekt praw człowieka, postrzegając je jako narzucane kulturom azjatyckim prawa Zachodu. Stwierdzili oni, że „wartości azjatyckie” przedkładają status grupy i jedność nad indywidualną autonomię jako podstawy ludzkiej wartości i godności. Jednak z powodu swojej niepewnej pozycji politycznej poszli na ustępstwa wobec mocarstw zachodnich, które nalegały na przyjęcie mechanizmów praw człowieka. W 2008 r. państwa członkowskie ASEAN przyjęły oficjalną Kartę, zapewniając stowarzyszeniu niezależną osobowość prawną. W 2009 r. powołano organ ds. praw człowieka oraz międzyrządową komisję ds. praw człowieka (2009). Następnie w 2012 r. ogłoszono deklarację praw człowieka. Jednakże państwa członkowskie ASEAN wpisały w swoją deklarację praw człowieka „wartości azjatyckie”, takie jak szacunek dla kultury, religii i bezpieczeństwa narodowego, jako czynniki ograniczające zasięg praw człowieka. Istnieją różne teorie co do powodu, dla którego ASEAN osłabiło swoją międzyrządową organizację i mechanizmy praw człowieka. Wśród czynników, które miały na to wpływ, można wymienić oportunizm, obawę, że prawa człowieka posłużą jako pretekst do interwencji obcych państw i nowego kolonializmu, ideologiczny mesjanizm, który próbuje osłabić „wartości azjatyckie”, zastępując je wartościami i praktykami obcej kultury Zachodu.

⁶ „Największym oszustwem religijnym jest oszustwo Antychrysta, czyli oszustwo pseudo-mesjanizmu, w którym człowiek uwielbia samego siebie zamiast Boga i Jego Mesjasza, który przyszedł w ciele. To oszustwo Antychrysta ukazuje się w świecie za każdym razem, gdy dąży się do wypełnienia w historii nadziei mesjańskiej, która może zrealizować się wyłącznie poza historią przez sąd eschatologiczny. Kościół odrzucił to zafałszowanie Królestwa, nawet w formie złagodzonej, które pojawiło się pod nazwą millenaryzmu, przede wszystkim zaś w formie politycznej świeckiego mesjanizmu, «wewnętrznie perwersyjnego»”.

CZEŚĆ DRUGA: Podstawy praw człowieka – aksjomatyczne, kantowskie, genomowe czy *Imago Dei*?

Czy istnieją filozoficzne podstawy praw człowieka? W sprawie obiektywnych podstaw praw człowieka wymienionych w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 1948 r. nie było konsensusu. Jeden z autorów PDPCz, Jacques Maritain [1949], wypowiedział słynne słowa: „Tak, zgadzamy się co do praw, ale pod warunkiem, że nikt nie pyta nas, dlaczego”. Jednak dzisiaj nie ma już porozumienia co do praw. Przykładowo komisja prezydenta USA ds. niezbywalnych praw została skrytykowana za to, że ośmieliła się zasugerować istnienie „różnicy między prawami niezbywalnymi a prawami ad hoc przyznanymi przez rządy”. Krytycy obawiają się, czy prawa nie zostaną zdefiniowane zbyt wąsko, marginalizując, na przykład, osoby LGBTQI [Berkowitz 2019]. Brak zgody co do tego, które z tzw. praw człowieka są rzeczywiście niezbywalne i uniwersalne, a które są „ad hoc”, powoduje, że kwestia podstaw i źródeł praw człowieka nabiera większego znaczenia.

Aksjomatyczne podstawy

Biorąc pod uwagę fakt, że nie ma porozumienia co do podstaw praw człowieka, a jedynie aksjomatyczny konsensus⁷, krytycy z Azji narzekają, że zgodę na uniwersalne prawa człowieka można przyrównać do aktu wiary w nową religię Zachodu: „W obecnym momencie debaty na temat podstaw [praw człowieka], prawa te nie mogą pretendować do quasi-naukowego autorytetu, który naturalności chcieliby im przypisać. Co najwyżej mogą posiadać wewnętrzną, racjonalną spójność, która charakteryzuje ideologie i religie, usprawiedliwiając religijną analogię” [Feron 2014: 181, 184]. Projekt praw człowieka wydaje się być próbą „zjednoczenia ludzkości w «moralną społeczność», usprawiedliwiającą ich porównanie z religią” [tamże: 182].

Projekt praw człowieka może być postrzegany jako kontynuacja szeregu ideologii, które próbują wypełnić pustkę pozostawioną przez religię w postchrześcijańskiej Europie: „W XIX w. wielu Europejczyków uważało, że mogą zrekompensować upadek wiary chrześcijańskiej poprzez przywiązanie do ideologii: socjalizmu, nacjonalizmu, komunizmu, marksizmu. Panaceum w postaci praw jest najnowszą z nich” [Scruton 2015]. Ci z podejściem utylitarystycznym również patrzą na prawa człowieka ze ślepych zaufaniem:

⁷ Niektórzy twierdzą, że u podstaw artykułów PDPCz leży prawo naturalne [Woodcock].

Jedno z najbardziej popularnych wyjaśnień podstaw praw człowieka zaproponował Michael Ignatieff, który twierdził, że jedyne wiarygodne podstawy są ostrożnościowe. Zgodnie z jego opinią powinniśmy przestać pytać, dlaczego mamy prawa człowieka, a skupić się na tym, co one dla nas czynią. Podobne podejście ma Alan Dershowitz w książce *Rights from Wrongs*, który dowodzi, że jedyna wiarygodna legitymizacja praw człowieka opiera się na doświadczeniu okrucieństw, które nieomylnie mają miejsce w politycznych reżimach, gdzie prawa człowieka nie mają wpływu na prawo konstytucyjne [Caranti 2014: przypis 4, 18].

Genomowe podstawy

Spodziewając się, że w miarę rozwoju badań nad ludzkim genomem pojawią się coraz liczniejsze zagrożenia dla godności człowieka, ONZ wydało Powszechną Deklarację w sprawie Genomu Ludzkiego i Praw Człowieka [1997]. Stwierdza ona, że genom ludzki jest podstawą godności człowieka: „Genom ludzki jest podstawą zasadniczej jedności wszystkich członków rodziny ludzkiej i uznania ich wrodzonej godności i różnorodności. W sposób symboliczny stanowi dziedzictwo ludzkości”⁸. *Deklaracja stwierdza, że niezależnie od cech genetycznych każdy „ma prawo do poszanowania własnej godności i praw”* [tamże: 2 ust. A] i że „nie można sprowadzać jednostki ludzkiej do jej cech genetycznych” [tamże: 2 ust. B].

Jedną z kwestii, które nie zostały rozwiązane, dotyczy kryterium określania człowieczeństwa istot hybrydalnych, połączenia ludzkiego DNA oraz DNA nie pochodzącego od człowieka. Etycy pytają: „w jakim procencie genom musi być ludzki, aby uznać, że jest ludzki?” [MacKeller, Jones 2012: 29]. Jaki wpływ będzie miało to pytanie na uniwersalne prawa człowieka? Rozpad aksjomatycznych podstaw uniwersalnych praw człowieka, na których opiera się PDPCz, wydaje się nieunikniony:

Innymi słowy, jeśli niektórym międzygatunkowym ludzkim-nieludzkim bytom odmawia się pełnej przyrodzonej godności, do której mają prawo, ani nie rozstrzyga się wątpliwości na ich korzyść, może to ostatecznie doprowadzić do zakwestionowania idei uznania pełnej przyrodzonej godności jakiegokolwiek jednostki, nawet tej, która jest w pełni ludzka... W ten sposób globalna sieć ochronna, którą taka godność zapewnia, przestałaby być stabilna, spójna i jasno określona, a na całej koncepcji społeczeństwa i jego praworządności zaczęłyby się pojawiać rysy... Krótko mówiąc, oznacza to, że pełna przyrodzona godność

⁸ Zobacz również: [Międzynarodowa Deklaracja o danych genetycznych człowieka 2003: 1].

człowieka nie jest zagrożona tylko dlatego, że międzygatunkowe ludzkie-nieludzkie byty mogą nie należeć do gatunku *Homo sapiens per se*... Chodzi natomiast o całą ideę nadawania pełnej godności i podstawowych praw wszystkim jednostkom globalnej wspólnoty, bez konieczności przechodzenia jakiegoś *testu* akceptacji, w przypadku którego istniałoby ryzyko, że zostanie podważony [tamże: 203].

W swojej interwencji dotyczącej Powszechnej Deklaracji w sprawie Genomu Ludzkiego i Praw Człowieka Stolica Apostolska [1997] zauważyła, że podstawą godności człowieka nie jest genom ludzki, jest wręcz odwrotnie: „[W] obecnym brzmieniu tekst wydaje się stwierdzać, że genom jest podstawą godności człowieka. W rzeczywistości to godność człowieka i jedność rodziny ludzkiej nadają wartość genomowi ludzkiemu i sprawiają, że wymaga on szczególnej ochrony”. Nawet jeśli granica między gatunkami staje się płynna, godność człowieka nie opiera się tylko na ludzkim DNA, ale na wyjątkowych relacjach człowieka z innymi ludźmi, jedności ludzkiej rodziny oraz relacjach z Bogiem.

Zamiast starać się wyjaśnić naturę ludzką pod kątem jej przyczyny materialnej i sprawczej (genom ludzki i rozmnażanie płciowe lub sztuczna reprodukcja), większy nacisk należy położyć na przyczynę formalną i celową natury ludzkiej (dusza ludzka stworzona na obraz Boga, powołana do służenia wspólnemu dobru i do ostatecznego szczęścia). Nie jest niewłaściwym opisywanie materialnej przyczyny ludzkiej natury jako genomu ludzkiego, a jej sprawczej przyczyny jako rodziców, którzy rozmnażają się *in vivo* oraz techników, którzy naruszają ludzką ekologię, łącząc ludzkie gamety *in vitro*. Jest to jednak tylko częściowe wyjaśnienie ludzkiej natury. Te procesy wyjaśniają „z czego” i „jak” ludzie powstają. „Czym” ludzie w istocie są i „dlaczego”, w jakim celu powstają, to bardzo osobiste pytania moralne i religijne, które zadaje sobie każda osoba. Nauka i technologia nie potrafią odpowiedzieć na tego rodzaju pytania. Mogą tylko stwierdzić, że nie wiadomo, w jakim celu powstaje życie ludzkie. Oczywiście nie jest to żadna odpowiedź:

Arystoteles pokazuje, że przeciwnik, który twierdzi, że tylko materialna i sprawcza przyczyna wystarcza do wyjaśnienia naturalnej zmiany, nie bierze pod uwagę ich charakterystycznej regularności... Tam gdzie jest regularność, tam również jest potrzeba wyjaśnień, a przypadek niczego nie wyjaśnia [Stanford Encyclopedia of Philosophy].

Kantowskie podstawy

Kantowskie, filozoficzne uzasadnienie praw człowieka może stanowić problem w odniesieniu do podstawowego założenia praw człowieka, tj. ich uniwersalności. Filozof Luigi Caranti [2014: 2] zauważa, że istnieją zarówno koncepcyjne jak i praktyczne kwestie, które dyskwalifikują kantowską etykę jako solidne podstawy praw człowieka: „Pomijając problemy z kantowskim dowodem naszej wolności... autonomia nie jest jednakowo ważna na całym świecie”, szczególnie, jak twierdzi Caranti, „w Azji Wschodniej”. Praktyczna filozofia etyki Kanta nie stanowi dobrej intelektualnej podstawy do ustanowienia filozoficznych podstaw praw człowieka, chyba że ktoś już opowiada się za prawami człowieka:

W najlepszym razie, etyka Kanta wydaje się wyjaśniać szczególne powody, dla których liberałowie poważnie podchodzą do praw człowieka. Biorąc pod uwagę wcześniejsze zaangażowanie na rzecz jednostki i niektórych wolności, Kant wydaje się być zdolny do wzmocnienia tego zaangażowania przez wydobycie tego, co w danej osobie wzbudza szacunek i godność (dwa kluczowe pojęcia w dyskursie o prawach człowieka). Wydaje się jednak, że, poza tymi rozważaniami, Kant nie ma wiele do zaoferowania myślicielom, którzy dążą do poszerzenia światowego konsensusu w sprawie praw człowieka. Tak naprawdę niektórzy uważają, że przywiązywanie przez Kanta tak dużej wagi do jednostki i jej wolności, jest nie tylko nieprzydatne, ale okazuje się stanowić autentyczną przeszkodę⁹.

Projekt praw człowieka, uzasadniony kantowskim pojęciem autonomii jednostki i suwerennością rozumu w zakresie wyboru wartości i ustanawiania norm moralnych, jest obcy nie tylko w Azji Wschodniej, ale stanowi również przeszkodę w integracji muzułmańskich mniejszości w Europie: „Gdyby chrześcijaństwo

⁹ Jednak Caranti sugeruje, że kantowska etyka nadal może służyć jako podstawa uniwersalnych (międzykulturowych) praw człowieka, pod warunkiem że udowodniona zostanie autonomia jako podstawa wszystkich możliwych wartości, co nie jest prawdą: „Najbardziej potrzebny w tym zakresie byłby argument, który pokazuje, że autonomia nie jest, jak powszechnie się sądzi, jedną z wielu wartości postrzeganych przez różne kultury jako ważna, ale rodzajem warunku możliwości wszystkich możliwych wartości. W końcu nawet lojalność religijna lub przywiązanie do tradycji grupy itp. mają jakieś znaczenie jeśli i tylko wtedy, gdy są popierane przez wolne, autonomiczne jednostki... Dlatego może być możliwe wykazanie, że niezależnie od tego jaką wartość grupa stawia na pierwszym miejscu, warunkiem siły przekonywania jest to, że jest ona autonomicznie popierana przez wszystkich członków tej grupy. Jeśli to odkrycie logicznej zależności wszystkich wartości od autonomii połączy się z pojęciem szacunku zgodnie z tym, co sugerowano powyżej, wtedy możemy otrzymać mocne podstawy praw człowieka, zdolne do przebicia się przez moralny pluralizm naszego świata” [tamże: 16].

zachowało swój status bycia podstawą narodowych zwyczajów i prawa publicznego, łatwiej byłoby muzułmaninowi zaakceptować europejski porządek. Sposób, w jaki żyjemy, mógłby się wydawać formą posłuszeństwa i dostosowania się człowieka do woli Boga. Ale idea praw człowieka pozbawiona podstaw nie pozostawia muzułmanom innego wyjścia jak tylko odrzucić prawo świeckie w całości, jako zuchwałą próbę uzurpowania sobie przez człowieka przywileju, który należy tylko do Boga: przywileju prowadzenia nas do zbawienia” [Scruton 2015: 6].

Co więcej, kantowskie pojęcie autonomii jako podstawy uniwersalnych praw człowieka zostało skrytykowane przez Kościół Katolicki i okazało się niewystarczające [Jan Paweł II 1993: 38-40]. Kant i neokantyści przeciwstawiali autonomię (zobowiązania będące skutkiem wolnego wyboru, wolnego od wewnętrznych, emocjonalnych pragnień lub zewnętrznego przymusu) i heteronomię (zobowiązania narzucone jednostce przez wewnętrzne, emocjonalne pragnienia i zewnętrzny przymus) i zakładali, że tylko autonomia ukazuje godność człowieka i może służyć jako podstawa praw człowieka. Jednak w *Veritatis Splendor* Jan Paweł II mówi, że „istnieje, w skrócie, «słuszna autonomia», «prawdziwa autonomia moralna» i „fałszywa autonomia»” [tamże: 40].

Jan Paweł II podkreśla, że pomiędzy całkowitą autonomią moralną a heteronomią istnieje trzecia alternatywa tj. „teonomi[a] uczestnicząc[a], jako że dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności... poddając się prawu, wolność poddaje się prawdzie stworzenia” [tamże]. Teonomia uczestnicząca (dosłownie uczestnictwo w prawie Bożym), wymieniana w *Veritatis Splendor*, opisuje, jak rozumne stworzenie uczestniczy w odwiecznym prawie Bożym: „Pojęcie «teonomii uczestniczącej» jest zgodne z Bogiem, w którym wolność aktu twórczego jest tak naprawdę nierozłączna z Mądrością i Miłością opatrności, kreśląc plan w stosunku do człowieka w taki sposób, że jej stopniowe odkrywanie przez część ludzkiego rozumu trzeba traktować jako uczestnictwo w odwiecznym prawie Bożym” [Horrigan 1995: 252].

W rzeczywistości kantowska analiza nie tylko przedstawia fałszywą dychotomię, absolutną autonomię przeciwstawioną heteronomii, ale absolutna autonomia okazuje się być ukrytą formą heteronomii:

„Heteronomię, czy też posłuszeństwo obcemu „innemu”, [neokantyści] postrzegają jako niewolnictwo: autonomię, czy też posłuszeństwo sobie

samemu, postrzegają jako wolność. Jednak św. Tomasz rozpoznaje trzy alternatywy. Heteronomia, czy też posłuszeństwo obcemu „innemu” z pewnością jest niewolnictwem. Autonomia, czy też posłuszeństwo samemu sobie w wyobcowaniu od Boga, nadal jest niewolnictwem, ponieważ jest to ukryta heteronomia. Skoro bowiem zostałem stworzony na obraz Boga, to, jeśli jestem od niego wyobcowany, jestem też wyobcowany od siebie samego. Posłuszeństwo wyobcowanemu własnemu ja jest niczym innym jak posłuszeństwem jeszcze innemu obcemu „innemu”. Jedyną prawdziwą wolnością jest «teonomia uczestnicząca», radosne uczestnictwo w prawie Boga, na obraz którego zostałem stworzony. Tylko w ten sposób mogę być w pełni tym, kim jestem; a zatem tylko w ten sposób mogę być kompletny i prawdziwie szczęśliwy” [Budziszewski 2016].

Wreszcie „groteskowe” czytanie Kanta może uzasadnić to, co Jan Paweł II określił mianem „fałszywej autonomii”, która odrzuca jako moralnie nieistotne czyny, które w innym przypadku są uważane za wewnętrznie złe:

Musimy unikać przypisywania Kantowi, co często jest czynione, groteskowego poglądu, według którego tylko moralne działanie jest wolne [wolne od wewnętrznego pragnienia i zewnętrznego przymusu], a niemoralne działanie [będące pod wpływem pragnienia lub groźby ze strony sił zewnętrznych] nie jest odpowiedzialne właśnie dlatego, że nie jest wolne. Oczywiście, czasami Kant sam ułatwia taką interpretację, kiedy, na przykład, twierdzi: „czymże innym może być wolność woli, jak autonomią, tj. własnością woli polegającą na tym, że ona sama jest dla siebie prawem...” [Caranti 2014: przypis 10, 19].

Niektórzy teologowie moralisci czytają Kanta w taki sposób, jak gdyby człowiek był obdarzony fałszywą autonomią. Franz Bockle uważał, że „(powtarzając za Kantem), Bóg nie jest autorem prawa moralnego, ponieważ, dla niego, człowiek jest jedynym twórcą norm moralnych... Bóg powierzył człowiekowi zadanie autonomicznego kształtowania świata...” [Horrigan 1995: 8]. Jak podkreśla Rodriguez Luno, fałszywa autonomia, przypisywana przez Bockle’a człowiekowi, sprawia, że człowiek jest wolny, aby wybrać bez poczucia moralnej winy, które, jeśli którekolwiek, z moralnych przykazań będzie przestrzegał:

[Dla Bockle’a] relacja pomiędzy wolnością ograniczoną i wolnością nieograniczoną rozpoczyna się na poziomie transcendentnym, ale

nie na poziomie kategorii podstawowej treści naturalnego prawa moralnego (nie zabijaj, nie cudzołóż itd.), treści, którą Chrystus jednoznacznie przedstawia jako przykazania boskie [tamże: 10].

Wydawać by się mogło, że groteskowe odczytywanie Kanta przez Bockle'a usprawiedliwia wiele z nowych założeń praw człowieka, takich jak niedawne włączenie praw seksualnych i reprodukcyjnych, w tym antykoncepcji, sterylizacji i aborcji, jak również niedawne włączenie preferencji seksualnych i tożsamości płciowej, w tym małżeństwa osób tej samej płci i transgenderowej operacji zmiany płci [Human Rights Watch 2016: 3]¹⁰.

Obraz Boga

Jak już wspomniano, aksjomatyczne podstawy założeń praw człowieka, jakie znajdują się w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, wydają się dzisiaj wielu osobom ze świata nie-zachodniego religijnym wyznaniem wiary. Ludzka natura pojmowana tylko w kategoriach DNA nie może nadać ludzkiej godności wszystkim ludziom, jako że postępy w genomice ułatwiają manipulacje genetyczne na linii zarodkowej człowieka, a pojawienie się nowej eugeniki będzie bardziej kuszące. Ponadto, kantowskie podstawy filozoficzne projektu praw człowieka ze swoją pochwałą autonomii człowieka nie są dobrze odbierane w nie-zachodnich częściach świata, w Azji Wschodniej czy wśród muzułmanów, ani w Kościele Katolickim i w przypadku groteskowego odczytania mogą prowadzić do usprawiedliwienia nieludzkich praw, takich jak aborcja czy samookaleczanie. Jeśli to prawda, to jaka pozostaje wspólna płaszczyzna lub punkt zbieżny jako podstawa praw człowieka? Czy możemy po prostu zignorować to pytanie i skupić się na tym, co z tego wynika dla nas? Ale jak możemy zignorować pytanie o ich podstawy, jeśli już nie jesteśmy zgodni co do listy praw człowieka? Jeśli godność człowieka oparta na jego wolnej woli (autonomia) nie jest jednoznacznie interpretowana (tworzenie prawa w ramach obrazu Boga w nas, czyli teonomia uczestnicząca, w przeciwieństwie do tworzenia prawa niezależnie od jakiegokolwiek siły zewnętrznej, w tym Boga, czyli absolutna lub fałszywa autonomia), to jak mamy rozwiązać kwestię różnic między nami w zakresie tego, co powinno

¹⁰ „Rada Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych w decydującym głosowaniu 30 czerwca 2016 r. przyjęła rezolucję w sprawie ochrony przed przemocą i dyskryminacją ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową, aby powołać niezależnego eksperta w tej dziedzinie. «To historyczne zwycięstwo praw człowieka każdej osoby zagrożonej dyskryminacją i przemocą z powodu swojej orientacji seksualnej i tożsamości płciowej», powiedziała dzisiaj koalicja grup działających na rzecz praw człowieka. Rezolucja powstała w oparciu o dwie wcześniejsze rezolucje, przyjęte przez radę w 2011 r. i 2014 r.”

się znaleźć na liście praw człowieka, jeśli nie przy użyciu siły lub przynajmniej wymuszonego konsensusu.

Czym jest Osoba?

Biorąc pod uwagę ten problem, być może powinniśmy ponownie rozważyć wszystko po kolei. Jaka niezbędna cecha sprawia, że danej osobie przysługują prawa? Obecnie prawo przewiduje *test osobowości*, który mierzy osobowość prawną. Prawdziwi ludzie, którzy posiadają genom ludzki, niekoniecznie kwalifikują się jako osoby, którym przysługują prawa. Zdaniem Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych test, który muszą przejść, aby mieć przyznaną osobowość prawną, to narodziny [zobacz: *Roe v. Wade*, 410 U.S. 1973: 113, 156-158]. Narodziny są w pewien sposób analogiczne do przekroczenia granicy. Chciane dzieci cudzoziemskie i chciane dzieci w fazie prenatalnej, które przekraczają swoje granice, posiadając na to pozwolenie, otrzymają azyl i obywatelstwo. Niechciane dzieci cudzoziemskie i niechciane dzieci w fazie prenatalnej, które by przekroczyły swoje granice bez pozwolenia, nie otrzymają azylu i będą podlegać wydaleniu. Wykluczenie dzieci cudzoziemskich, uciekających przed straszną biedą i prześladowaniami i wykluczenie niechcianych dzieci w fazie prenatalnej, szukających przyjęcia i azylu, jest równie tragiczne. Łączy ich obraz Boga. Powód, dla którego odmówiono im przekroczenia granicy, jest podobny. W obu przypadkach dzieci te postrzegane są jako stanowiące zagrożenie dla pracy, źródła utrzymania, zasobów i wypoczynku ich gospodarzy. Postrzega się ich jako tych, którzy biorą, a nie tych, którzy dają, jako problemy, a nie rozwiązania i jako potencjalnych przestępców, nie jako prawdziwych ludzi, tylko jako potencjalnych ludzi.

Jednak aby lepiej zrozumieć znaczenie słowa „osoba”, powinniśmy przyjrzeć się jego etymologii. Aby to zrobić, musimy spojrzeć na Boga. Pierwotnie słowo „osoba” weszło do słownika Zachodu jako termin specjalistyczny służący wyjaśnieniu relacyjnej natury Trójjedynego Boga chrześcijańskiego objawienia – Bóg Ojciec, Bóg Syn i Bóg Duch Święty.

Święty Tomasz z Akwinu pisał, że słowo „osoba” wywodzi się od łacińskiego słowa oznaczającego maskę zakładaną przez aktora w starożytnym Rzymie, „*persona*”. W czasie wielkiego kryzysu trynitarnego z heretykami ariańskimi w czwartym i piątym wieku, słowo to zostało zaadaptowane przez Ojców Kościoła do tego, aby oznaczać to, co odmienne w różnorodności w jedności Boga:

Nazwa „osoba” prawdopodobnie bierze początek od osób aktorów zamaskowanych, którzy w komediach i tragediach przedstawiali jakoweś osobistości. Otóż wyraz *persona* -osoba pochodzi od *personare*, co znaczy: wydawać silny głos; a to stąd, że głos piętrzył się w zagłębieniu maski i potęgował. [T]e właśnie maski... zakładano... przed oczy na twarze, że zakrywały całe oblicze [S.T.: I, Q 29, A.3, odpowiedź na 2, cyt. Boecjusza]. Tymczasem konieczność rozprawiania z heretykami zmusiła do wynajdowania nowych nazw na wyrażenie starych prawd Bożych. Nie trzeba też wystrzegać się tej nowości, skoro nie jest wcale „niezbożną”, tzn. skoro harmonizuje dobrze z myślą Pisma św. [tamże: I, Q 29, A 3, odpowiedź na 1].

Nadejście Jezusa Chrystusa wprowadziło nowy element do żydowskiego monoteizmu. Chrześcijanie uwierzyli, że Jezus jest Bogiem, równym Bogu Ojcu, ale nie Nim, równym Bogu Duchowi Świętemu, ale nie Nim. To objawienie jednak nie zachwiało ich wiarą w to, że jest tylko jeden Bóg. Co zatem wyróżnia wielość w bóstwie? Ojciec, Syn i Duch Święty wszyscy mają tę samą niepodzielną Boską naturę, Boski umysł i Boską wolę. Tak więc, co każdego z nich czyni wyjątkowym? Nauczycielski urząd kościoła stwierdził, że to ich wzajemne *relacje* są wyjątkowe dla siebie nawzajem: Bóg Syn jest „z” Boga Ojca, jest słowem Boga Ojca. Natomiast Bóg Ojciec nie jest „z” Boga Syna ani nie jest słowem Boga Syna. Duch Święty pochodzi „od” Ojca i Syna. Umysł człowieka nie może pojąć wewnętrznej natury Trójjedynego Boga bez odniesienia się do wewnętrznych relacji Boga [tamże: Q 40, A 3; Q 36, A 2]. Stąd pierwotnie słowo „osoba” oznaczało trzy wyjątkowe relacje wewnątrz Trójcy Świętej. Dlatego też, „[n]ie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach: «Trójcę współistotną»” [KKK: 253]¹¹.

Każda Boska osoba jest przede wszystkim darem, całkowitym i komplementarnym ofiarowaniem siebie pozostałym Boskim osobom. Człowiek, mężczyzna i kobieta, stworzeni przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, posiadają analogiczną wewnętrzną relację wpisaną w swoją komplementarną seksualność, mężczyzna i kobieta, męski i żeński. Poprzez całkowity dar z siebie, mężczyzna i kobieta rozwijają się i odkrywają, kim są we wzajemnej i zaangażowanej miłości, która jest podstawą naturalnego małżeństwa i rodziny, są otwarci na przekazywanie nowego życia. Relacyjność wyraża osobowość Boga. Relacyjność stanowi również podstawę godności człowieka stworzonego na obraz Boga.

¹¹ Cytuję: Sobór Konstantynopolitański II (553), *The Densinger Series*, s. 421.

Dlaczego wszystkie osoby są równe?

Relacyjność stanowi podstawę równości wszystkich ludzi. Pod każdym innym względem ludzie nie są równi w obrębie swoich rozmaitych możliwości umysłowych, fizycznych i psychologicznych. Tylko jako dzieci Boże jesteśmy całkowicie tacy sami, równi, posiadający pełną godność człowieka bez względu na to jaki możemy mieć dysgeniczny genom, jaką niepełnosprawność lub genetyczne modyfikacje: „Wszyscy ludzie, stworzeni na obraz Jedyne Boga, obdarzeni taką samą rozumną duszą, mają tę samą naturę i to samo pochodzenie. Wszyscy, odkupieni przez ofiarę Chrystusa, są wezwani do uczestniczenia w tym samym Boskim szczęściu; wszyscy więc cieszą się równą godnością” [KKK: 1934]. Wszyscy ludzie są równi w godności i wartości, ponieważ zostali stworzeni i pochodzą od Boga, są wezwani do wiecznego przeznaczenia z Bogiem i dla Boga i posiadają obraz Boga, będąc istotami relacyjnymi i rozumnymi.

Obraz Boga można odnaleźć w czynnościach i władzach duszy, rozumie i woli, które pozwalają każdej osobie w sposób naturalny zwrócić się do Boga, poznać Go i kochać Go [S.T.: I, Q 93, A 8]. Kiedy jesteśmy w stanie używać rozumu (kiedy nie jesteśmy niekompetentni ze względu na niedojrzałość, sen czy nieumiejętność), jesteśmy wezwani, aby używać rozumu w celu wejścia w odpowiednie relacje z Bogiem, innymi ludźmi i naszym środowiskiem naturalnym.

Akwinata wyjaśnia, że głęboka struktura rozumu ludzkiego wykazuje dwie wrodzone opozycje binarne, *jest/nie ma* w poszukiwaniu prawdy oraz *dobrze sobie radzić/nie radzić sobie źle* w poszukiwaniu dobra i szczęścia [tamże: II-II, Q 94, A 2]¹². Rozum intuicyjnie dąży do szczęścia w ramach trzech aspektów: 1) tego dobra, które mamy wspólne z wszystkimi stworzonymi rzeczami, tj. zachowanie naszego istnienia (od elektronów walencyjnych po gwiazdy na orbicie, wszystkie rzeczy dążą do zachowania swojego istnienia); 2) dobra, które mamy wspólne z wszystkimi zwierzętami, tj. rozmnażanie swojego gatunku; i 3) te dobra, które są charakterystyczne dla mężczyzn i kobiet jako istot rozumnych i relacyjnych, mianowicie życie w społeczeństwie zbudowanym na przyjaźni, kultywowanie bogactwa materialnego wszechświata i tym samym wyzwolenie naszych talentów, poznanie prawdy i docenienie piękna [tamże]. Są to podstawowe skłonności ludzkiej natury, jej *naturalne wykorzystanie*¹³,

¹² Wrodzona opozycja binarna praktycznego rozumu zazwyczaj wyrażona jest poprzez czynienie dobra, unikanie zła.

¹³ Zasada naturalnego wykorzystania jest aksjomatem doktryny zaufania publicznego w prawie ochrony środowiska. Jej zastosowanie odnośnie do ekologii człowieka zostanie szerzej omówione w Części Trzeciej tego artykułu.

które ustanawia podstawowe zobowiązania, które ludzka natura narzuca ludzkiej wolności.

Relacyjność racjonalności w ramach obrazu Boga.

Dokładnie dlatego że jesteśmy racjonalni i relacyjni, nie możemy podążać za dobrami, które mamy wspólne z wszystkimi rzeczami i innymi zwierzętami, kosztem tych dóbr, które odnoszą się wyłącznie do naszej racjonalnej natury ludzkiej. Byłoby to nienaturalne wykorzystanie rozumu. Dlatego też człowiek nie może po prostu podążać za swoimi emocjonalnymi pragnieniami i chwytac się okazji, aby chronić swoje życie, ani parzyć się ślepo jak to robią zwierzęta, czy też niepotrzebnie krzywdzić niewinnych ludzi, jako że takie działania zaburzyłyby harmonię życia i pracy w społeczeństwie. Podobnie brak szacunku dla tego, co jest prawdziwe i piękne, narusza podstawową skłonność wszystkich ludzi do dążenia do szczęścia w tym co dobre [Budziszewski 2014: 249]. Te podstawowe skłonności ludzkiej natury stanowią jej wrodzony *telos*, jej relacyjną orientację i prawo naturalne. Wyznaczają granice naturalnego wykorzystania ludzkiej natury i nasze nieuniknione obowiązki. Rozwój naturalnego wykorzystania i obowiązków ludzkiej natury stanowi regułę i miarę, prawdziwy test, autentycznych praw człowieka, uznawany przez osoby mądre, uczone i niepiśmienne, od starożytności po czasy współczesne.

„Nauczyłem się od mojej niepiśmiennej, lecz mądrej matki, że wszystkie prawa, które winny być przyznawane i przestrzegane, wynikają z dobrze wykonywanego obowiązku. Zatem, już samo prawo do życia przysługuje nam tylko wtedy, kiedy wypełniamy swój obowiązek obywateli świata. Wychodząc od tego podstawowego stwierdzenia, być może łatwo jest zdefiniować obowiązki Mężczyzny i Kobiety i powiązać prawo z odpowiadającym mu obowiązkiem, który najpierw trzeba spełnić. Każde inne prawo może być ukazane jako uzurpacja, o którą nie warto walczyć.

Z poważaniem,

M.K. Gandhi” [1948]

Prawo naturalne – jego uniwersalne wnioski i specyfikacje ad hoc

Prawo ludzkie i prawa człowieka muszą stanowić iterację właściwego powodu i uzasadniać podstawowe skłonności ludzkiej natury, tj. naturalne wykorzystanie i obowiązki natury ludzkiej, albo w przeciwnym razie są tylko bezprawnym prawem, które uzurpuje sobie miejsce autentycznych praw człowieka [S.T.: I,

II, Q 96, A 4]. Próbując ochronić nasze życie (naturalne wykorzystanie natury ludzkiej), intuicyjnie unikamy wszystkiego, co mogłoby mu zaszkodzić lub je zniszczyć. Uwzględniając to, co robimy intuicyjnie, formułujemy ogólną zasadę – *niepotrzebnie nie krzywdzić siebie samych ani innych ludzi*. Zasada, aby niepotrzebnie nie krzywdzić siebie i innych, wpłynęła na wszystkich ludzi wszystkich czasów i we wszystkich miejscach i została wyrażona jako *nieuchronny wniosek* prawa naturalnego rozwoju ludzkiego, mówiący, że nikt nie może umyślnie pozbawić życia niewinnego człowieka, a ci, którzy tak czynią, muszą zostać ukarani. W jaki sposób zabójca powinien zostać ukarany jest *zmienną specyfikacją* tego nieuchronnego wniosku i może się różnić w zależności od czasu i miejsca. Jednak żadne społeczeństwo nie pozwala na to, aby ci, którzy popełniają zabójstwo, pozostali bezkarni. Podobnie naturalne korzystanie z obowiązku ludzkiej natury – *aby się rozmnażać* – doprowadziło wszystkich ludzi wszystkich czasów i z wszystkich miejsc do nieuchronnego wniosku, że muszą wyróżnić lub uczynić „świętym” małżeństwo mężczyzny i kobiety, aby spełnić ten obowiązek, zarówno ze względu na osobiste szczęście, jak i ze względu na przetrwanie wspólnoty ludzkiej. Każde zdrowe społeczeństwo w jakiś sposób karze tych, których naturalne wykorzystanie ludzkiej natury w celu bycia płodnym i rozmnażania się, jak w przypadku cudzołóżników i sodomitów, jest haniebne [S.T.: II-II, Q 95, A 2]¹⁴. Niepowodzenie w tym zakresie oznacza stworzenie tego, co Jan Paweł II nazwał „cywilizacją użycia”, która próbuje zdekonstruować ludzką naturę do *nie*-naturalnych użyc wbrew wrodzonej relacyjnej orientacji ludzkiej natury [Jan Paweł II 1995: 13].

Fakt, że niektóre prawa ludzkie różnią się w zależności od miejsca pod względem tego co określa jeden z wielu sposobów, w jaki reguluje się ludzkie zachowanie (takie jak np. jazda po prawej lub lewej stronie drogi), spowodował, że niektórzy ludzie uwierzyli, że wszystkie prawa ludzkie są względne, że są tylko kwestią kulturowego konsensusu i/lub są narzucone przez władzę publiczną. Nie jest to prawda. Rozsądne umysły nie różnią się w kwestii podstawowych zasad prawa naturalnego, tj. naturalnego wykorzystania ludzkiej natury i *nieuchronnych wniosków*, które logicznie z niego wypływają. Jak widzieliśmy, z ogólnej zasady mówiącej, że mamy być płodni i w rozsądny sposób zachować ludzką rasę, wypływa nieuchronny wniosek, że tylko mężczyzna i kobieta mogą zjednoczyć się w trwałym związku (małżeństwo) dla dobra swojego i swoich dzieci (rodzina). Szczegóły tego nieuchronnego wniosku (takie jak w jakim wieku mężczyzna i kobieta mogą

¹⁴ Trzeba jednak zauważyć, że z prawa naturalnego można coś wyprowadzić na dwa sposoby: po pierwsze jako wnioski z przesłanek, po drugie w drodze ustalenia pewnych ogólników.

zawrzeć związek małżeński lub jakie obrzędy legitymizują małżeństwo w danym społeczeństwie) mogą różnić się w zależności od czasu i społeczeństwa. Jednak nieuchronny wniosek, że intymność płciowa jest nierozzerwalnie związana z naturalnym wykorzystaniem ludzkiej natury, podstawowym obowiązkiem mężczyzny i kobiety, aby zawrzeć małżeństwo i się rozmnażać, nie może się zmienić i od niepamiętnych czasów jest uznany w prawie¹⁵.

Podsumowanie części drugiej: Przeanalizowano aksjomatyczne, genomowe i kantowskie podstawy praw człowieka i uznano je za niewystarczające z następujących powodów: aksjomatyczne zestawienie praw być może spełniło swoją rolę w 1948 roku, kiedy wszyscy się zgadzali co do listy prawdziwie uniwersalnych praw. Dzisiaj już tak nie jest. Prawa ad hoc i, co gorsza, nieludzkie prawa, stale są umieszczane na liście uniwersalnych praw. Ich włączenie rodzi pytanie – na jakiej podstawie uznaje się prawa za uniwersalne. Uznanie przez ONZ genomu ludzkiego za podstawę równości i godności człowieka nasuwa pytanie, czy materialność jest jedyną podstawą ludzkiej natury i odrzuca przekonania religijne oraz tradycje kulturowe większości ludzi na świecie. Podobnie łączenie godności człowieka ze zdolnością ludzkiej woli do dokonywania wyborów wolnych od wewnętrznego pragnienia i zewnętrznego przymusu, w tym presji ze strony religii, kultury i tradycji, jak sugerują kantyści, nie znajduje uznania w kulturach nie-Zachodu, i, chociażby dlatego, nie może służyć za międzykulturowe, tj. uniwersalne podstawy praw człowieka. Wreszcie, obraz Boga odcisnięty w duszy każdego człowieka mówi o tym, co jest prawdziwe i stanowi bardziej inkluzyjne podstawy godności człowieka. Oparty na bardziej przejrzystej wizji autonomii człowieka jako „teonomii uczestniczącej”, w której ludzie są prawdziwie wolni, kiedy rozwijają się zgodnie z zamysłem Boga, poznanym w głębokich zakamarkach ich serc, obraz Boga w każdym człowieku stanowi solidne podstawy uniwersalnych praw człowieka.

¹⁵ Zobacz [*Obergefell v. Hodges*, 576 U.S.____ (2015)] (C.J. Roberts, sprzeciw na stronie 3). Przewodniczący Sądu Najwyższego Roberts argumentował, że chociaż z czasem okoliczności związane z małżeństwem uległy zmianie (co, zdaniem większości, jest powodem, dla którego trzeba znieść przepisy ograniczające małżeństwo do związku jednego mężczyzny z jedną kobietą), podstawowa struktura małżeństwa, jako związku mężczyzny z kobietą, nie uległa zmianie. Pozostała niezmieniona, jest taka sama teraz, jak była dla „Buszmenów z Kalahari, Chińczyków Han, Kartagińczyków i Azteków”. Na koniec dodaje: „Za kogo się uważamy?” próbując wyrzucić do góry nogami naturalne zwyczaje ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc, deinstytucjonalizując i nie nadając już specjalnych przywilejów małżeństwu, podstawowej komórce wszystkich społeczeństw.

CZĘŚĆ TRZECIA: Teoria odpowiedzialności prawa naturalnego

Zasada naturalnego wykorzystania w prawie ochrony środowiska chroni status quo środowiska, zabrania działalności człowieka, która spowodowałaby nienaturalny i niezintegrowany rozwój w ekosystemie. To oddolne prawo naturalne¹⁶, zabrania modyfikacji ekosystemu, które zmieniają podstawowe cechy tego środowiska z naruszeniem jego naturalnych praw. Na przykład nie można zagospodarować ziemi w taki sposób, że zmieni się jej naturalny charakter na nieruchomości nierodzącą, ponieważ właściciel gruntu ma prawo jedynie do uzasadnionych oczekiwań odnośnie do tego, co można z tym gruntem zrobić, biorąc pod uwagę naturalny charakter nieruchomości i prawa natury. Sprawa *Just vs. Marinette County* [201 N.W. 2d 761, 768, 768 (Wis. 1972)] dotyczyła tego, czy „własność działki [jest] na tyle absolutna, że człowiek może zmienić jej charakter w dowolnym celu?” Sąd Najwyższy Wisconsin orzekł, że nie: Właściciel nieruchomości musi dostosować korzystanie z nieruchomości do jej naturalnego wykorzystania i „nie przysługuje mu absolutne i nieograniczone prawo do zmieniania niezbędnego, naturalnego charakteru swojej ziemi tak, aby korzystać z niej w celu, który nie jest odpowiedni dla jej naturalnego stanu i który może naruszyć prawa innych”.

Stratedzy prawa ochrony środowiska sugerują również, aby „degradacja środowiska” została uznana w ustawie za nowy czyn zabroniony, który stopniowo zostanie przyjęty w prawie zwyczajowym [Guth 2007-2008: 431, 494]. Proponowana ustawa wymagałaby od osoby, która powoduje degradację ekologiczną, aby wniosła zarzuty w obronie pozytywnej lub takie działania zostałyby jej zakazane. Aby kontynuować projekt, który zagraża środowisku naturalnemu, osoba ta musiałaby udowodnić, że nie istnieją inne znane i dostępne, alternatywne rozwiązania oprócz tych, które właśnie są stosowane albo że „prowadzone są dynamiczne działania, których celem jest rozwój alternatywnych rozwiązań, które w mniejszym stopniu przyczynią się do ekologicznej degradacji” [tamże: 495]. Co więcej, dana osoba nie musiałaby doznać szkody na osobie, aby móc wystąpić o odszkodowanie pieniężne lub inne godziwe zadośćuczynienie: „W obliczu zagrożenia ekologicznego, każdy członek wspólnoty może wszcząć postępowanie w sprawie degradacji ekologicznej” [tamże].

¹⁶ Odniesienie do oddolnego prawa naturalnego zostało zapożyczony od Lona L. Fullera [1965: 96], chociaż jego podejście ograniczało się do proceduralnych kwestii prawa naturalnego, nie do substancjalnych.

Zasada naturalnego wykorzystania razem z zasadą ostrożności, która przenosi ciężar dowodu na tych, którzy czynnie zagrażają ekosystemowi, umożliwia przedstawienie teorii odpowiedzialności w oparciu o zasady prawa naturalnego¹⁷. Prawo ochrony środowiska na nowo wprowadziło pojęcie, według którego naruszenie *telos* ekosystemu, jego wrodzonego sposobu rozwoju, powinno podlegać sankcjom prawnym. Sądy muszą teraz wyróżnić formalne i ostateczne przyczyny ekosystemów przyrody i zakazać interwencji człowieka, która fundamentalnie zmienia łagodne oblicze przyrody. Papież Franciszek mówi wyraźnie, że „świat nie może być analizowany na drodze wyizolowywania jednego tylko aspektu, ponieważ «księga natury jest jedna i niepodzielna» i obejmuje środowisko, życie, seksualność, rodzinę, relacje społeczne, a także inne aspekty”. W związku z tym «degradacja natury jest ściśle związana z kulturą kształtującą współżycie ludzkie» [Franciszek 2015: 6; Benedykt XVI 2009: 687].

Dlatego też, jako że „księga natury jest jedna”, czyż nie trzeba nalegać, aby ekosystem człowieka był szanowany nie mniej niż ekosystemy flory i fauny, jak również aby podlegała karze działalność człowieka, która przeszkadza w wypełnianiu podstawowych obowiązków człowieka, tj. w naturalnym wykorzystaniu ludzkiej natury. Prawa państwowe, które stoją w sprzeczności z naturalnym wykorzystaniem natury człowieka, trzeba uznać za nieważne, sprzeczne z bezwzględnie obowiązującymi normami prawa międzynarodowego o charakterze *ius cogens*.

Podsumowanie części trzeciej: Niektóre aspekty doktryny zaufania publicznego, tj. zasada naturalnego wykorzystania i zasada ostrożności, są analogiczne do zasad prawa naturalnego i, ponieważ „księga natury jest jedna,” te zasady prawa ochrony środowiska mogą okazać się przydatne przy rozwijaniu teorii odpowiedzialności prawa naturalnego w celu promowania i ochrony nie tylko środowiska naturalnego, ale też ekologii człowieka i autentycznych praw człowieka w ASEAN.

Rekomendacje

W związku z powyższym, w celu zachowania prawdziwych wartości kultury azjatyckiej i ochrony projektu praw człowieka przed postmodernistyczną dekonstrukcją i genetycznym redukcjonizmem przedstawiono następujące rekomendacje.

¹⁷ Zob. wnioski i rekomendacje co do dalszego zastosowania zasady ostrożności w przypadku kwestii związanych z ekologią człowieka.

Pierwsza rekomendacja – w stosownych przypadkach głosić, że rzeczywistości niematerialne są niezbędne do promocji i ochrony pełnej godności człowieka i uniwersalnych praw człowieka

Zadaniem katolickich organizacji pozarządowych jest ponowne zakorzenie praw człowieka w ich rodzimej glebie, prawie naturalnym. W stosownych przypadkach powinniśmy wypowiedzieć prorocze słowo i uznać, że prawdziwe podstawy ludzkiej godności leżą w rzeczywistościach niematerialnych, w Bogu i duszy ludzkiej stworzonej na obraz Boga. Może się to wydać nedorzeczne zważywszy na postmodernistyczny kulturowy zakaz mówienia o Bogu. Jednak otrzymane od Boga podstawy praw człowieka nadal odbijają się echem w wielu kulturach nie-Zachodu. W swojej książce *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Francis Fukuyama stwierdza, że „żadnej innej teorii nie udało się w naszej kulturze zająć miejsca, które kiedyś zajmowało chrześcijańskie pojęcie duszy ludzkiej” [Fukuyama 2002: 150-151]. Tylko pojęcie duszy ludzkiej przypięczonej obrazem Boga zapewnia prawdziwą autonomię, teonomię uczestniczącą w odwiecznym prawie Bożym¹⁸, i stanowi niezbywalny fundament ludzkiej godności i uniwersalnych praw człowieka.

Trzeba pamiętać, że Jacques Maritain [1949] szukał „punktów zbieżności” i etycznych podstaw, na których można zbudować konsensus w sprawie założeń PDPCz. Założenia te oparto na fundamencie godności człowieka, „kamertonie”, który kalibruje i zestraja wszystkie prawa człowieka. Jednak od 1948 roku oświeceniowe etyczne podstawy godności człowieka poddano próbie i okazało się, że są niewystarczające. A z powodu ograniczeń etyki oświecenia sama idea ludzkiej godności gubi swą tonację. Musimy pamiętać, że maritainowskie rozumienie etycznych podstaw ludzkiej godności, jego „kamertonu”, nie było uformowane z idealistycznego kantowskiego metalu, niezdolnego do poznania rzeczywistości i rzeczy samych w sobie poza kategoriami mentalnymi [Woodcock 2006: 245-246, 260], ale powstało z metalu, który ma kontakt z rzeczywistością, z prawem naturalnym: „Dla Maritaina godność człowieka jest ostatecznym wyznacznikiem prawa naturalnego jako źródła praw człowieka” [tamże: 260].

Nie powinniśmy też unikać używania kamertonu prawa naturalnego w celu nadania prawidłowego tonu dyskursowi o prawach człowieka. Na przykład Amici Curiae, Komisja ds. etyki i wolności religijnej konwencji południowych

¹⁸ Zob. część druga, “Kantowskie podstawy” powyżej.

baptystów i profesor Brian Scarnecchia złożyli przed Sądem Najwyższym Stanów Zjednoczonych raport w sprawie zdolności patentowej ludzkiego DNA [2013], w którym sprzeciwiali się przyznawaniu patentów dotyczących ludzkiego DNA, ponieważ dyskredytuje to Boży dar dla ludzkości:

Produkty natury [takie jak DNA], które są darami od Boga dla całej ludzkości, nie mogą być przedmiotem roszczenia wyłącznie jednostki lub korporacji. Kod genetyczny jest Boskim darem i nieodłączną częścią ludzkiego istnienia. Zgadzając się, aby jakaś korporacja lub osoba miała na własność ten podstawowy element osoby, niszczymy relacje pomiędzy ludźmi a Stworzycielem oraz relacje pomiędzy ludźmi. Osoba nie może być traktowana jako towar wystawiony na sprzedaż temu, kto da więcej, a własność musi być uznana w sposób, który szanuje wszystkich członków społeczeństwa. Zasady te są powszechne w teologii chrześcijańskiej i na tej podstawie kilka organizacji religijnych w sposób szczególnie sprzeciwia się opatentowaniu genów [tamże: 2].

Druga rekomendacja – zastosować zasady prawa ochrony środowiska w celu stworzenia teorii odpowiedzialności dla sporów strategicznych

Katolickie organizacje pozarządowe powinny nalegać, aby dwa następstwa doktryny zaufania publicznego, *zasada ostrożności* i *zasada naturalnego wykorzystania*, którymi posługują się strony wszczynające spór sądowy w sprawach dotyczących ochrony środowiska, miały również zastosowanie, kiedy proponuje się zmianę społeczną na dużą skalę, która może stanowić zagrożenie dla ekosystemu człowieka.

Zasada ostrożności jest stosowana, kiedy badania pokazują, że może wystąpić szkoda dla środowiska, nawet jeśli nie stwierdzono jednoznacznego związku przyczynowego z rzeczywistą szkodą. Kiedy gra jest o wysoką stawkę, a katastrofalne szkody są przewidywalne i nieodwracalne, zasada ostrożności przenosi ciężar dowodu na tych, których projekty zagrażają środowisku naturalnemu. Muszą oni udowodnić, że przewidywana szkoda spekulacyjna nie nastąpi: „Zauważyć można, że zasada ostrożności obala ogólny argument przemysłu, że nie powinien podlegać regulacjom do czasu, aż agencja nie udowodni szkody powstałej w wyniku praktyk przemysłowych” [Blumm, Wood 2014: 70; Stevens 2002: 13-15]. Papież Franciszek [2015] radzi, aby rozważnie przewidywać i podejmować działania zapobiegawcze podczas oceny ryzyka dla środowiska:

Zasada ostrożności pozwala na ochronę najsłabszych, dysponujących niewielkimi środkami, by się bronić i dostarczyć niezbitych dowodów. Jeśli obiektywna

informacja prowadzi do przewidywania szkód poważnych i nieodwracalnych, nawet gdyby nie było ich bezspornego potwierdzenia, to każdy projekt powinien być zatrzymany lub zmieniony. Waga dowodu nie jest zatem tak istotna.

Na przykład gdyby inżynierowie społeczni, stojący za słynną polityką jednego dziecka w Chińskiej Republice Ludowej, byli zobowiązani do przestrzegania zasady ostrożności i musieli zawczasu udowodnić, że ich polityka znacznego zmniejszenia liczby ludności Chin nie doprowadzi do katastrofy demograficznej, rząd nie musiałby teraz w pośpiechu zmieniać kierunku tej polityki, próbując naprawić to, co może się okazać nieodwracalną zapaścią demograficzną [Abbamonte, Mosher 2018]. Mając na uwadze nieudany program Chin, powinno się bez wątplenia zabronić Indiom wprowadzenia polityki dwojga dzieci do czasu, aż jej zwolennicy nie przedstawią niezbitych dowodów na to, że nie spowoduje ona nieodwracalnego i katastroficznego braku równowagi demograficznej, zakłócając stosunek liczby urodzeń chłopców do dziewczynek i wywołując inne powiązane szkody społeczne i gospodarcze [Abbamonte 2018].

Gdyby w debacie w latach sześćdziesiątych XX wieku pomiędzy H.L.A Hartem i Lordem Devlinem na temat tego, czy dekryminalizacja homoseksualnej sodomii w Anglii przyniesie szkodę małżeństwu i rodzinie, ciężar dowodu spoczywał na Hartie, nie byłby on w stanie udowodnić, że dekryminalizacja homoseksualnej sodomii nie przyniesie żadnej szkody. Jednak nie zastosowano zasady ostrożności, zatem ciężar dowodu spoczywał na Lordzie Devlinie, który musiał udowodnić faktyczne szkody i dostarczyć rozstrzygających dowodów na to, że społeczeństwo odniesie szkodę, jeśli zniesione zostaną prawne sankcje zabraniające sodomii. Ponieważ Lord Devlin mógł tylko udowodnić szeroko panującą wśród społeczeństwa niechęć do sodomii i powołać się tylko na spekulacyjne szkody, które mogą wystąpić w odniesieniu do statusu quo małżeństwa w przypadku dekryminalizacji sodomii, Hart wygrał debatę [Dworkin 1966]¹⁹.

¹⁹ Zauważmy, że inny wynik pojawił się ostatnio, kiedy sąd rozpatrywał szkodę dla populacji delfinów. Ciężar dowodu spoczywał na tych, którzy kwestionują status quo naturalnego ekosystemu. W sprawie *Earth Island Institute przeciwko Hogarth* chodziło o to, czy łapanie delfinów w okrężnice zagraża populacji delfinów. Naukowcy nie byli w stanie podjąć decyzji. Dlatego też sąd zastosował zasadę ostrożności i stwierdził, że wątpliwości powinny zostać rozstrzygnięte na korzyść delfinów i uznał okrężnice za niebezpieczne, ponieważ „nie ma podstaw, aby zmienić status quo, jeśli wszystkie dowody nie są jednoznaczne” [*Earth Island Inst. V. Hogarth*, 484 F.3d 1123, 1133-34 (9th Cir. 2007)].

Gdyby założenia prawa ochrony środowiska, zasadę ostrożności i zasadę naturalnego wykorzystania skutecznie stosowano w przypadku ludzkiego ekosystemu, zakazano by sprzedaży tabletek antykoncepcyjnych lub zmieniono ten produkt. Badania pokazują, że kobiety biorące tabletki antykoncepcyjne, kiedy opróżniają pęcherz, uwalniają znaczne ilości estrogenu, które przedostaje się do wód gruntowych. Wzrost zawartości estrogenu w wodach gruntowych, zarówno tego pochodzącego od kobiet biorących tabletki antykoncepcyjne, jak i uwalnianego z syntetycznych nawozów, ma związek przyczynowy z bezpłodnością u mężczyzn i wadami wrodzonymi u potomstwa zwierząt i ludzi [Lancet 2017; Association of Reproductive Health Professionals 2011; Jay 2017].

Katolickie organizacje pozarządowe poinformowały Światową Organizację Zdrowia, że metody antykoncepcji barierowej powodują wzrost liczby przypadków stanów przedrzucawkowych, głównej przyczyny śmiertelności okołoporodowej matek na całym świecie, o ponad 200%. [Bastami, Hamdi, Abdollahi 2007: 840-844, abstract 840; Hernander-Valencia, Munoz et al. 2000]. Organizacje te wezwały WHO do uwzględnienia w Celach Zrównoważonego Rozwoju niższego zużycia prezerwatyw, jako wskaźnika poprawy zdrowia matek [Scarnecchia 2014: 309].

W krajach, które uznają doktrynę zaufania publicznego, powinno się wszcząć lityzację strategiczną [Blumm, Guthrie 2012: 741]. Powinno się zabronić władzom publicznym legalizacji usług seksualnych i reprodukcyjnych czy też małżeństw osób tej samej płci, indoktrynacji teorii gender w szkołach czy zakwaterowania dla osób transpłciowych do czasu aż ich zwolennicy nie udowodnią, przedstawiając jasne i przekonujące dowody [Franciszek 2016]²⁰, że praktyki te nie stłumią różnorodności biologicznej oraz integralnego i zróżnicowanego rozwoju rdzennej ludności w ramach dążenia do ideologicznego neokolonializmu [Scarnecchia 2015].

Wnioski

Prawa w ASEAN i poza nim są złe, ponieważ projekt praw człowieka oparty jest na trzech podstawowych błędach: Pierwszy to jego pierwotne aksjomatyczne podstawy z 1948 roku; drugi to przekonanie, że genom ludzki jest miejscem

²⁰ Papież Franciszek wyjaśnia, że teoria gender jest „ideologią... , która zaprzecza różnicy i wzajemności w naturze mężczyzny i kobiety i projektuje społeczeństwo bez różnic płciowych, eliminując w ten sposób antropologiczne podstawy rodziny. Ta ideologia prowadzi do programów edukacyjnych i aktów prawnych, które promują tożsamość osobistą i intymność emocjonalną radykalnie oddzieloną od biologicznej różnicy między mężczyzną i kobietą. W związku z tym tożsamość ludzka staje się wyborem jednostki, która z czasem może się zmieniać”.

godności człowieka (1997); trzeci to błędne podstawy antropologiczne, uzasadnione i wyrażone w kategoriach etyki Oświecenia, która nie znajduje oddźwięku w kulturach innych niż zachodnie, ponieważ zakłada, że natura ludzka nie ma ustalonej zawartości lub naturalnego wykorzystania, które ograniczają ludzką autonomię do „prawdy bytu”²¹ (około 1990 r.). Naleganie na to, aby mieszkańcy Azji Wschodniej zgodzili się co do pierwszego błędu, aksjomatycznego sformułowania praw człowieka zawartych w PDPCz, wydaje się być autorytarnym wymuszonym wyznaniem wiary. Uznanie, że podstawą godności człowieka jest genom ludzki, a nie wyjątkowa, niematerialna dusza lub duch każdego człowieka, stanowi afront dla wieloletniej tradycji kulturowej i religijnego dziedzictwa Azji (i reszty świata). Wreszcie domaganie się, żeby narody azjatyckie przyjęły wzorce myślenia i zachowania, wyrażające nieograniczoną autonomię osobistą, jest objawem totalitaryzmu. Jest to objaw totalitaryzmu w tym sensie, że proces internalizacji postmodernistycznego eurocentrycznego braku wartości wymaga dekonstrukcji ich osobistej i kulturowej tożsamości, a następnie odbudowy nowej tożsamości na obraz ich ideologicznych kolonizatorów, a nie zgodnie z obrazem Boga w nich.

Pierwotne, aksjomatyczne sformułowanie praw człowieka i ich obecne sformułowanie oparte na nieograniczonej autonomii osobistej jak również na zredukowaniu podstaw godności człowieka do informacji zawartej w DNA są sprzeczne z wartościami azjatyckimi, które kładą nacisk na spójność grupy, status danej osoby w grupie i poczucie transcendencji. Natomiast sformułowanie praw człowieka, które są wyrazem ich relacyjnej orientacji, nie totalitarnego kolektywu, ale dobra wspólnego społeczeństwa, odpowiadałoby narodom Azji Południowo-Wschodniej. Teoria prawa naturalnego, przedstawiona jako integralna ekologia człowieka, tj. prawo relacyjności harmonizujące status jednostek w coraz większych grupach (zgodnie z zasadą pomocniczości), z poszanowaniem obecnych i przyszłych pokoleń, Boga i całego stworzenia (zgodnie z zasadą solidarności) może stanowić prawdziwe i solidne podstawy praw człowieka²².

²¹ „Teorie *gender* wskazują – szczególnie najbardziej radykalne – postępujący proces denaturalizacji lub oddalenia od *natury* ku absolutnej opcji na rzecz decyzji podmiotu emocjonalnego... opierając się jedynie na błędnie rozumianej wolności odczuwania i chcenia, a nie na prawdzie bytu; na chwilowym pożądaniu popędu emocjonalnego i indywidualnej woli” [Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego 2019: 11].

²² Caveat: Konieczne jest zrozumienie uczestnictwa w byciu i analogii, aby uniknąć animizmu i panteizmu, które można spotkać w wielu nurtach duchowości azjatyckiej. Na przykład jesteśmy jak Bóg, ale Bóg nie jest jak my. Podobnie zwierzęta są jak my (mają cielesne pragnienia/emocje), ale my nie jesteśmy jak one (ludzkie emocje stanowią pomost między

Obraz Boga w każdym człowieku obejmuje podstawowe skłonności ludzkiej natury, jej naturalne zastosowania i obowiązki, które nadają kierunek wolności człowieka w teonomii uczestniczącej. Każdy człowiek ma niepodważalne prawo do wypełniania obowiązków wypływających z podstawowych skłonności natury ludzkiej. Te podstawowe obowiązki i odpowiadające im uniwersalne prawa poprzedzają uznanie przez państwo, ponieważ są wpisane w serce człowieka, są powszechne oraz niezbywalne [Rz 2,15], wszystkie inne prawa mają charakter ad hoc, stanowią albo zmienne specyfikacje kulturowe prawa naturalnego, albo przejaw fałszywej autonomii, tj. uzurpację prawdziwych praw człowieka. Poproszony o skomentowanie PDPCz w 1948 roku, Mahatma Gandhi [1948: 3] powiedział to samo: „Każdemu prawu przypiszcie odpowiadający mu obowiązek, który trzeba najpierw wypełnić. Każde inne prawo może być ukazane jako uzurpacja, o którą nie warto walczyć”. Narody Azji Południowo-Wschodniej muszą usłyszeć prawdę o tym, dlaczego prawa w ASEAN i poza nim są złe.

Bibliografia

- Abbamonte J., Mosher S. (2018), *China Stepping Up Measures to Boost the Birth Rate*, Population Research Institute, <https://www.pop.org/china-stepping-up-measures-to-boost-the-birth-rate/> 02.12.2019.
- Abbamonte J. (2018), *India Should Not Repeat China's Mistake*, "Population Research Institute", <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/FMfcgxvzKbMfclCPjhNNMBHwdxWdFVCN> 03.05.2020.
- African Union (2003), *Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa, Maputo Protocol*, https://www.un.org/en/africa/osaa/pdf/au/protocol_rights_women_africa_2003.pdf 02.12.2019.
- ASEAN (2013), *ASEAN Human Rights Declaration*, accessed, <http://www.asean.org/news/asean-statement-communicues/item/asean-human-rights-declar> 02.12.2019.
- ASEAN (2009), *Terms of Reference of ASEAN Intergovernmental Commission on Human Rights*, <http://hrlibrary.umn.edu/research/Philippines/Terms%20of%20Reference%20for%20the%20ASEAN%20Inter-Governmental%20CHR.pdf> 02.12.2019.

życiem ciała a racjonalną duszą) [zobacz: Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, Q 23, A 7, ad. 9], gdzie Akwinata tłumaczy, że istnieje analogia „przeniesionej” lub „właściwej proporcjonalności”, (jednokierunkowa analogia) między Bogiem a stworzeniem. „Podczas gdy stworzenie ma prawdziwie określony stosunek do Boga, Bóg nie ma prawdziwie określonego stosunku do stworzenia, ponieważ Bóg nieskończenie – tj. nie przez ograniczony wzrost – przekracza stworzenie” [Long 2011: 3].

- Association of Reproductive Health Professionals (2011), *Birth Control Hormones in Water: Separating Myth from Fact*, „Contraception Journal”, [https://www.contraceptionjournal.org/article/S0010-7824\(11\)00179-X/abstract](https://www.contraceptionjournal.org/article/S0010-7824(11)00179-X/abstract) 02.12.2019.
- Auza B. (2018), *Promoting the Integral Development of Women and Girls in Africa in the Era of Ideological* Bastami P., Hamdi K., Abdollahi A. (2007), *Preconception Period of Seminal Fluid Exposure and Prevalence of Preeclampsia in Primigravida Women*, „Journal of Medical Science 7”, no. 5, <https://scialert.net/fulltextmobile/?doi=jms.2007.840.844> 02.12.2019.
- Benedykt XVI (2009), *Caritas in Veritate*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html 02.12.2019.
- Berkowitz P. (2019), *Criticism Illustrates Need for State Dept. Human Rights Panel*, „Real Clear Politics”, https://www.realclearpolitics.com/articles/2019/09/15/criticisms_illustrate_need_for_state_dept_human_rights_panel_141238.html 02.12.2019.
- Blumm M., Guthrie R. D. (2012), *Internationalizing the Public Trust Doctrine: Natural Law and Constitutional and Statutory Approaches to Fulfilling the Saxion Vision*, „University of California, Davis Law Review”, 44 https://static1.squarespace.com/static/571d109b04426270152febe0/t/57ae14bf1b631b641df835d4/1471026385237/2012_Blum_Internationalizing-PTD.pdf 02.12.2019.
- Blumm M., Wood M. (2014), *The Public Trust Doctrine: In Environmental and Natural Resource Law*, Carolina Academic Press, Durham.
- Budziszewski J. (2014), *Commentary on Thomas Aquinas’s “Treatise on Law*, University Press, Cambridge.
- Budziszewski J. (2016), *Underground Thomist*, <https://www.undergroundthomist.org/theonomy> 02.12.2019.
- Human Rights Watch (2016), *UN Makes History on Sexual Orientation, Gender Identity*, <https://www.hrw.org/news/2016/06/30/un-makes-history-sexual-orientation-gender-identity> 02.12.2019.
- Caranti L. (2014), *Kant’s Theory of Human Rights*, „EstudiosKantianos” 2, no. 02, Kant-OnLine, <http://www.kant-online.ru/en/?p=424> 02.12.2019.
- Colonization*, „62nd Session of the Commission on the Status of Women” (March 19, 2018), <https://holysemission.org/contents/statements/5ab038668965c.php> 02.12.2019.
- Cheepenook K. (2013), *The Development of the ASEAN Charter: Origins and Norm Codification*, London, https://www.researchgate.net/publication/297075081_The_development_of_the_ASEAN_Charter_origins_and_norm_codification 02.12.2019.
- Common Declaration of the Bishops of Africa and Madagascar* (2015) <https://aleteia.org/common-declaration-of-the-bishops-of-africa-and-madagascar/> 27.06.2018.
- Davies M. (2014), *An Agreement to Disagree: The ASEAN Human Rights Declaration and the Absence of Regional Identity in Southeast Asia*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs”, 33, no. 3, <https://journals.sub.uni-hamburg.de/giga/jsaa/article/view/808> 02.12.2019.
- Davies M. (2013), *ASEAN and Human Rights Norms: Constructivism, Rational Choice and the Action-Identity Gap*, „International Relations of the Asia-Pacific”, 13, no. 2, <https://doi.org/10.1093/irap/lct002> 02.12.2019.

- Desierto D. (2009), *Universalizing Core Human Rights in the 'New' ASEAN: A Reassessment of Culture and Development Justifications Against the Global Rejection of Impunity*, "Göttingen Journal of International Law 1", no. 1, <http://ssrn.com/abstract=1485538> 02.12.2019.
- Dewar E. (1995), *Cloak of Green: The Links between Key Environmental Groups, Government and Big Business*, James Lorimer & Company, Toronto.
- Dworkin R. (1966), *Lord Devlin and the Enforcement of Morals*, „Yale Law School Legal Scholarship Repository”, https://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=4612&context=fss_papers 02.12.2019.
- Ekocha O. (2018), *Target Africa: Ideological Neocolonialism in the Twenty-First Century*, Ignatius Press, San Francisco.
- Feron H. (2014), *Human Rights and Faith: A 'World-Wide Secular Religion'?*, "Ethics & Global Politics 7", no. 4, <https://doi.org/10.3402/egp.v7.26262> 02.12.2019.
- Franciszek (2016), *Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to Georgia and Azerbaijan*, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161001_georgia-sacerdoti-religiosi.html 02.12.2019.
- Franciszek (2016), *Post-Synodal Apostolic Exhortation Amoris Laetitia*, http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html 02.12.2019.
- Franciszek (2015), *Laudato Si'*, http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html 02.12.2019.
- Fukuyama F. (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, „Ave Maria Law Review 3”, no. 1, <https://www.comunidadjusticia.cl/attachments/article/190/Origen%20del%20hombre%20y%20DDHH%20en%20la%20era%20del%20genoma.pdf> 02.12.2019.
- Fuller L. (1965), *The Morality of Law*, „New Haven”, Yale University Press, Connecticut.
- Gandhi M. (1948), *Letter to Dr. Julian S. Huxley, Director-General*, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000155042> 02.12.2019.
- Guth J. (2007-2008), *Law for the Ecological Age*, „Vermont Journal of Environmental Law 9”, no. 3, http://www.precaution.org/lib/law_for_ecological_age.080711a.pdf 02.12.2019.
- Hernander-Valencia M., Munoz M., Quezada L., Marines E. (2000), *Barrier Family Planning Methods as a Risk Factor which Predisposes to Preeclampsia*, "Ginecologia y Obstetricia de Mexico", https://www.researchgate.net/publication/12271817_Barrier_family_planning_methods_as_risk_factor_which_predisposes_to_preeclampsia 02.12.2019.
- Heydarian R. (2018), *The Catholic Church Contends with Duterte's Rule*, Nikkei Asian Review, <https://asia.nikkei.com/Politics/Richard-Heydarian-The-Catholic-Church-contentends-with-Duterte-s-rule> 02.12.2019.
- Hooker M. B. (1978), *Towards a Legal History of Southeast Asia*, "Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society" 51, no. 1 (233), <https://www.jstor.org/stable/41492190?seq=1> 02.12.2019.

- Horrigan P. G. (2009), *Theonomous Autonomy versus Participated Theonomy*, "Academia", https://www.academia.edu/9966350/Theonomous_Autonomy_versus_Participated_Theonomy 02.12.2019.
- Hsien-Li T. (2010), *The ASEAN Human Rights Body: Incorporating Forgotten Promises for Policy Coherence and Efficacy*, "Singapore Yearbook of International Law and Contributors" 12.
- Huhle R. (2018), *Coming to Terms with 'Crimes Against Humanity' in Nuremberg and Beyond*, https://www.stiftung-evz.de/fileadmin/user_upload/EVZ_Uploads/Publikationen/Englisch/evz_publ_mrb_25-81.pdf 02.12.2019.
- Human Rights Brief, *Concerns Over the Conditionality of Human Rights Protections in New ASEAN Declaration*, <http://hrbrief.org/2013/02/concerns-over-the-conditionality-of-human-rights-protections-in-new-asean-declaration> 02.12.2019.
- Human Rights Watch (2018), *Cambodia*, <https://www.hrw.org/asia/cambodia> 02.12.2019.
- Human Rights Watch, *Civil Society Denounces Adoption of Flawed ASEAN Human Rights Declaration*, <https://www.hrw.org/news/2012/11/19/civil-society-denounces-adoption-flawed-asean-human-rights-declaration> 02.12.2019.
- Human Rights Watch (2016), *Events 2016*, <https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/singapore> 02.12.2019.
- Human Rights Watch (2017), *Indonesia, Events 2017*, <https://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/indonesia> 02.12.2019.
- Human Rights Watch (2017), *Laos*, <https://www.hrw.org/news/2017/07/17/laos-no-progress-rights> 02.12.2019.
- Human Rights Watch (2018), "Malaysia, 2018", <https://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/malaysia> 02.12.2019.
- Human Rights Watch, *World Report 2018, Thailand*, <https://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/thailand> 02.12.2019.
- Jacques Maritain (1949), *Introduction*, "Human Rights: Comments and Interpretations", Columbia University Press, New York.
- Jan Paweł II (1991), *Centesimus Annus*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html 02.12.2019.
- Jan Paweł II (1995), *Letter to Families*, https://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=4612&context=fss_papers 02.12.2019.
- Jan Paweł II (1993), *Veritatis Splendor*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html 02.12.2019.
- Jay A. G. (2017), *Estrogenation: How Estrogens are Making You Fat, Sick and Infertile*, Pyrimidine Pub. Co., Tallahassee.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/pls2c2a7.htm 02.12.2019.
- Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej (2019), *Male and Female He Created Them: Towards a Path of Dialogue on the Question of Gender Theory in Education*, Vatican City.
- Long S. (2011), *Analogia Entis: On Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith*, Notre Dame Press, Notre Dame.

- MacKeller C., Jones D. (2012), *Chimera's Children: Ethical, Philosophical and Religious Perspectives on Human-Nonhuman Experimentation*, Continuum International Publishing Group, London, New York.
- Maine H. S. (2005), *Ancient Law*, Cosimo, Inc., New York.
- McGeown K. (2011), *East Timor Applies to Join ASEAN*, "BBC News Asia –Pacific", <http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-pacific-12644608> 02.12.2019.
- National Security Study Memorandum NSSM 200* (Kissinger Report) (1974), https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pcaab500.pdf 02.12.2019.
- Parry W. (2012), *Water Pollution Caused by Birth Control Poses Dilemma*, „Live Science”, <https://www.livescience.com/20532-birth-control-water-pollution.html> 02.12.2019.
- Peeters M. (2007), *The Globalization of the Western Cultural Revolution: Key Concepts, Operations Mechanisms*, Institute for Intercultural Dialogue Dynamics, <http://www.iis@skynet.be> 02.12.2019.
- Scarnecchia B. (2013), *Brief of Amici Curiae of the Ethics and Religious Liberty Commission of the Southern Baptist Convention and Professor D. Brian Scarnecchia in Support of Petitioners*, „Association of Molecular Genetics, et al., v. Myriad Genetics, Inc., et al”. (2013), https://www.americanbar.org/content/dam/aba/publications/supreme_court_preview/briefs-v2/12-398_pet_amcu_southernbaptist.authcheckdam.pdf 02.12.2019.
- Scarnecchia B. (2012), *Response to a Call for Papers from World Health Organization, Health in the Post-2015 Development Agenda, Measurement of Progress towards the Health Goals: What are the Best Indicators and Targets for Health?*, „Catholic Social Science Review”, 19.
- Scruton R. (2015), *The Future of European Civilization: Lessons for America*, „Report Europe”, <https://www.heritage.org/europe/report/the-future-european-civilization-lessons-america> 02.12.2019.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-causality/> 02.12.2019.
- Stevens M. (2002), *The Precautionary Principle in the International Arena*, „Sustainable Development Law and Policy”, <https://digitalcommons.wcl.american.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1278&context=sdlp> 02.12.2019.
- Stolica Apostolska (1997), *Observations on the Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_08111998_genoma_en.html 02.12.2019.
- Sustein C. (2007), *Incomplete Theorized Agreements in Constitutional Law*, „University of Chicago Public Law & Legal Theory”, Workin Paper no. 147.
- Suwastoyo B. (2009), *After 42 Years of Progress, Can Asean Shake Its 'Toothless Tiger' Reputation?*, „Jakarta Globe”, <http://jakartaglobe.id/archive/after-42-years-of-progress-can-asean-shake-its-toothless-tiger-reputation/> 02.12.2019.
- Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), *Southeast Asia*, <https://www.who.int/southeastasia> 02.12.2019.
- Tan E. (2008), *The ASEAN Charter as 'Legs to go Places': Ideational Norms and Pragmatic Legalism in Community Building in Southeast Asia*, „Singapore Yearbook of International Law and Contributors 12”.
- The Lancet (2017), *The Lancet Commission on Pollution and Health*, <https://www.thelancet.com/commissions/pollution-and-health> 02.12.2019.

- Thio L. (1999), *Implementing Human Rights in ASEAN Countries: Promises to Keep and Miles to Go Before I Sleep*, „Yale Human Rights and Development Law Journal”, 2, no. 1.
- Tuan Q. (2017), *Msgr. Leopoldo Girelli for Religious Freedom in Vietnam: 'It is a right, not a concession*, AsiaNews.it, <http://www.asianews.it/news-en/Msgr.-Leopoldo-Girelli-for-Religious-Freedom-in-Vietnam:-'It-is-a-right,-not-a-concession'-42053.html> 02.12.2019.
- van Veen M. (2015), *ASEAN Integration: Future Powerhouse or Toothless Tiger?: An Analysis of the Economic and Political Factors Affecting Regional Integration*, “M.Sc. Development & International relations – Chinese Area Studies”, Masters Thesis, Aalborg University, https://projekter.aau.dk/projekter/files/213043920/VanVeen_20137978_Master_Thesis.pdf 02.12.2019.
- UNESCO (2003), *International Declaration on Human Genetic Data*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001361/136112e.pdf> 02.12.2019.
- Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights* (1997), <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/bioethics/human-genome-and-human-rights/> 02.12.2019.
- Voice of America, *ASEAN Approves Controversial Human Rights Declaration*, <http://www.voanews.com/article/print/view/1548305.html> 02.12.2019.
- Watykan (2005), *Compendium of the Social Doctrine of the Catholic Church*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html 02.12.2019.
- Woodcock A. (2019), *Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights*, “Journal of the History of International Law 8”, no. 2, <https://doi.org/10.1163/157180506779884455> 02.12.2019.