

FRANCISZEK JANUSZ MAZUREK

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ
I OBIEKTYWNE NORMY MORALNE
JAKO REGUŁY W DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ

WSTĘP

Istnieje wciąż spór o uznawanie norm moralnych w dziedzinie gospodarczej, a właściwie o ich treść. Ekonomia jest nauką autonomiczną, posługującą się metodą interdyscyplinarną. Korzysta ona z osiągnięć innych nauk, a nawet wyraźnie lub niewyraźnie przyjmuje koncepcję człowieka z kierunków filozoficznych. A. Smith zajmował się filozofią moralności i w jej ramach działalnością gospodarczą człowieka tak dalece, że zaliczany jest do klasyków ekonomii, a nie do klasyków etyki, czyli jego koncepcja ekonomiczna tkwi w filozofii moralności. Przyjął on koncepcję *homo oeconomicus*, który w swej działalności gospodarczej kieruje się egoizmem, własnymi korzyściami (moralna zasada utilitaryzmu). Interesował się także astronomią i muzyką – jej prawami harmonii. Stwierdził, że w makrokosmosie panuje harmonia, gdyż rządzą nim prawa fizyczne. Uznawał, że gospodarka jest mikrokosmosem, którą rządzą te same prawa mechanistyczne («niewidzialna ręka») – prawo wolnej konkurencji. Jednak widział w tym prawie pewne braki. Celem uzyskania harmonii jednostek w gospodarce konieczna jest odpowiednia działalność państwa, czyli jest to *sprawa polityki państwa*. Śladem tego poglądu Smitha jest nazwa „ekonomia polityczna”¹. Był on bardziej świadom ograniczeń rynku niż ci, którzy sądzą, że są jego

Prof. dr hab. FRANCISZEK JANUSZ MAZUREK – kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Społeczno-Gospodarczej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

¹ W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1958, s. 175.

następcami. Na przykład M. Friedman nadal uważa, że „rynek sam wytwarza takie mechanizmy – bezosobowo i bez władzy centralnej”².

Liberalizm filozoficzny nie jest kierunkiem jednolitym, podobnie związane z nim doktryny ekonomiczne. Trudno jest nawet wyznaczyć ściśle granice między liberalizmem filozoficznym i liberalną ekonomią. Nie jest też całkiem jasne, pisze L. Kołakowski, czy w filozofii liberalnej wolność jest ujmowana jako wartość w sobie czy też jako instrument³. J. E. Stiglitz zaznacza, że nieskrępowany, „zliberalizowany” rynek, określane czasem jako „neoliberalny”, jest oparty na „fundamentalizmie rynkowym” i dostrzega w nim wiele błędów⁴. W wolnej konkurencji, bez której nastąpiłaby stagnacja gospodarcza, a nawet regres, są elementy negatywne i pozytywne. Ostatecznym uzasadnieniem wolnej konkurencji jest wewnętrzna wolność człowieka. Stawiamy pytanie: wolna konkurencja „tak”, ale jaka?, przecież są różne jej koncepcje. Można przykładowo wymienić szkołę fryburską, harwardzką, chicagowską, postchicagowską i austriacką, z modeli zaś niemiecką społeczną gospodarkę rynkową i liberalny model amerykański⁵.

Ekonomia jest nauką o działalności gospodarczej człowieka. W tym krótkim określeniu zawarte są dwa elementy: a) działalność gospodarcza; b) podmiot tej działalności – człowiek, a nie bezosobowy mechanizm. Celem działalności gospodarczej człowieka jest zaspokojenie potrzeb przez dobra materialne i usługi gospodarcze. Trzeba dodać, że człowiek nie jest samotną wyspą i działa wraz z innymi ludźmi: społecznie (w kontekście społecznym) w wymiarze rodzinnym, narodowym i globalnym. Na tle ekonomii liberalnej pojawiła się nowa szkoła humanistyczna – *Economie et Humanisme*. Utworzyli ją między innymi L. Lebreton i F. Perroux. Ogłosili oni w 1942 r. *Manifest*, w którym przedstawili jej założenia (koncepcję osoby ludzkiej i społeczeństwa) i metody badań. Ponieważ uznaje się w niej osobę ludzką za wartość centralną, nazywa się ją szkołą personalizmu. We Francji nawiązuje do niej M. Albert, w Polsce – Cz. Strzeszewski. Personalistyczne rozumienie działalności gospodarczej zawarte jest w oficjalnym nauczaniu społecznym Kościoła i konsekwentnie w katolickiej nauce społecznej, której nie można utożsamiać – jak to często bywa – z nauczaniem Kościoła. Wstępują tu dwa podmioty: oficjalny i prywatny. Katolicką naukę społeczną uprawiają osoby

² *Kapitalizm i wolność*, Warszawa 1993, s. 27.

³ *Gdzie jest miejsce dzieci w liberalizmie*, „Znak” 45(1993), nr 10, s. 17 n.

⁴ *Globalizacja*, przekł. H. Simbowicz, Warszawa: PWN 2004, s. 62-90.

⁵ *AC Competition Rules and the Role of Economic Analyses*, Brüggem 1998, s. 39-162.

prywatne, posługując się metodą interdyscyplinarną (korzysta ona z różnych nauk, w tym także z ekonomii), a szczególnie metodą: poznać, ocenić, działać. Ustalane są w niej zasady interpretacji oficjalnego nauczania Kościoła. Jednak nie ogranicza się ona do samej interpretacji, lecz przygotowuje także dokumenty oficjalnego nauczania Kościoła i poszukuje rozwiązań powstających nowych problemów. Stąd też jest ona wciąż nowa tak, jak i nauczanie Kościoła. Jan Paweł II domaga się wyraźnie rozwijania nowej ekonomii: „Być może nadszedł czas, aby podjąć *nową i pogłębioną refleksję nad sensem ekonomii i nad jej celami*”⁶. Wymownie dodaje: „Ekonomia, która nie bierze pod uwagę wymiaru etycznego i nie stara się służyć dobru człowieka – każdego człowieka i całego człowieka – w istocie rzeczy nie zasługuje nawet na miano «ekonomii», pojmowanej jako rozumne i dobroczynne zarządzanie zasobami materialnymi⁷ [...] pilnie potrzebne jest *ponowne przemyślenie modeli, które wpływają na wybór kierunków rozwoju*”⁸. Poszukiwanie nowych modeli da się zauważyć także w myśli niektórych ekonomistów. Nie nawiązując wprost do katolickiej nauki społecznej, uważają oni, że ekonomia powinna być oparta na normach moralnych i służyć wszystkim ludziom.

Katolicka nauka społeczna opiera się na Biblii. Jednakże Jan Paweł II zaznacza, że odwoływanie się tylko do niej jest błędem *biblicyzmu*⁹, odwoływanie się tylko do rozumu jest błędem racjonalizmu. Katolicka nauka społeczna opiera się na ciągłości nauczania Kościoła – Tradycji – rozumie (filozofii antropologicznej), doświadczeniu wewnętrznym człowieka i na doświadczeniu ludzkości. Stary Testament powstawał w ciągu 20. wieków. Zawarta jest w nim mądrość z tego okresu, ukazane są: wielkość człowieka, podstawowe normy, cel działalności gospodarczej człowieka, wartość pracy ludzkiej, zakaz pobierania lichwy i wiele innych. Kościół katolicki ma także doświadczenie 20. wieków.

Powstaje uzasadnione pytanie, czy nauczanie społeczne Kościoła, konsekwentnie katolicka nauka społeczna, z uwagi na to, że odwołuje do imienia Boga (*invocatio Dei*) nie ma tylko charakteru konfesyjnego. Przecież swoistym symbolem powiązania religii z życiem gospodarczym są monety i

⁶ *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia.2000)*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 1(2000), s. 197 (nr 15).

⁷ Tamże, nr 16.

⁸ Tamże, nr 17.

⁹ Encyklika *Fides et Ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Tarnów 1988, nr 55.

banknoty USA, na których jest motto: *In God We Trust* (w Bogu nasza nadzieja). Mimo to nikt nie twierdzi, że dolary mają charakter konfesyjny i z tej racji nikt ich nie niszczy czy odrzuca, lecz przeciwnie – ludzie różnych przekonań: wierzący, niewierzący i ekonomiści – z pasją dążą do ich pomnażania. Postawić należy inne pytanie, czy w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego (powszechnego, uniwersalnego) są zawarte uniwersalne i obiektywne normy moralne, które zachowują swą moc obowiązującą w dziedzinie gospodarczej?

Na pytanie, kim jest człowiek – podmiot działania gospodarczego, ekonomia nie może dać odpowiedzi, lecz musi ją zapożyczyć od filozofii i teologii. To pytanie stawiał sobie także Smith i odpowiadał, że człowiek jest istota gospodarującą – *homo economicus*. Czy jednak można człowieka zredukować do owego *homo economicus*? Zachodzi więc potrzeba ukazania możliwie pełnego obrazu człowieka. Poza tym, czy sensowne jest twierdzenie niektórych ekonomistów o orientacji skrajnie liberalnej, że dla norm moralnych nie ma miejsca w działalności gospodarczej, lecz jedynie obiektywne, mechaniczne prawa rynku? Jeśli przyjmie się tezę, że w dziedzinie gospodarczej należy uznawać normy moralne, to trzeba wyjaśnić ich źródło. Czy docierają one do działalności gospodarczej człowieka z zewnątrz czy może tkwią w samym człowieku – podmiocie działalności gospodarczej? Problem ten sygnalizuje tytuł artykułu.

PEŁNY OBRAZ CZŁOWIEKA

Religia chrześcijańska jest nierozzerwalnie związana z Biblią. W Księdze Rodzaju zawarty jest opis stworzenia człowieka: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo nasze [...]. I stworzył Bóg człowieka na obraz swój, na obraz Boży stworzył go, mężczyznę i niewiastę stworzył ich. I błogosławił im Bóg, i rzekł: «Rośnijcie i mnożcie się, i napełniajcie ziemię, czyńcie ją sobie poddaną» [...]”¹⁰. W opisie tym wymienione są dwa elementy: człowiek został stworzony na „obraz Boga” – *imago Dei* – (element stały) i „podobieństwo Boga” (element dynamiczny, rozwojowy). *Imago Dei* wskazuje, że człowiek jest istotą rozumną i wolną – partycypuje on w rozumie i wolności Stwórcy. *Imago Dei* jest podstawą wrodzonej (naturalnej) godności człowieka i jego wielkości. W Psalmie 8, w którym nawiązuje się

¹⁰ *Pismo Święte Starego Testamentu*, przeł. J. Wujek, wyd. 2., Kraków 1956, s. 12.

do opisu stworzenia człowieka, ukazuje się jego wielkość: „Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz? I kimże syn człowieczy, że się nim zajmujesz. Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyłeś wszystko pod jego stopy”¹¹. W *Gaudium et spes* – dokumencie II Soboru Watykańskiego – wymienia się wprost godność rozumu i jego potęgę, sumienie (zdolność rozpoznawania dobra i zła moralnego) i wielkość wolności osoby ludzkiej. K. Wojtyła stwierdza: „Tu też tkwi cała naturalna podstawa jej godności”¹². Antropologia Nowego Testamentu, adekwatnie do swej nazwy, podaje nowy wymiar godności każdego człowieka, bytu ludzkiego, swoistą nobilitację – godność nadprzyrodzoną. Podstawą tej godności jest fakt wcielenia Chrystusa. „Osobliwą racją godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestniczenia w życiu Boga”¹³. „Chrystus-Odkupiciel [...] «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi» [...]. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Okupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!”¹⁴. Na pytanie, jaka jest istota religii chrześcijańskiej, Jan Paweł II daje odpowiedź: „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”¹⁵. [...] człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”¹⁶ i powinien być w tym samym znaczeniu drogą wszystkich innych instytucji, także gospodarczych. Osoba ludzka z racji swej godności jest najwyższą wartością wśród rzeczywistości empirycznej, jest wartością wartości, jest ona w tym porządku wartością absolutną. Podaje się podwójne uzasadnienie godności osoby ludzkiej: teologiczno-biblijne i filozoficzne (rozumowe). Wojtyła wyjaśnia, że uzasadnienie

¹¹ W tłumaczeniu Cz. Miłosza: „niewiele mniejszym od istot niebieskich”; w tłumaczeniu M. Lutra: „niewiele mniejszym od Boga”; w tłumaczeniu Jana Pawła II tekst ten brzmi: „Uczyniłaś go niewiele mniejszym od istot niebieskich [można także tłumaczyć: *niewiele mniejszym od Boga*], chwałą i czcią go uwieńczyłaś” (Encyklika *Evangelium vitae*, Częstochowa 1995, s. 66, n. 35).

¹² *Człowiek jest osobą. Przemówienie wygłoszone w Radiu Watykańskim w czasie trwania III sesji Soboru*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 418.

¹³ *Gaudium et spes*, nr 19; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan i in., Rzym–Lublin 1987, s. 37, nr 13.

¹⁴ RH nr 10

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, nr 14.

pierwsze – potwierdzenie przez Objawienie godności osoby ludzkiej «w górę» – zachowuje swą ważność dla wierzących. Natomiast uzasadnienie drugie – potwierdzenie «w dół» jest ważne dla ludzi niewierzących. „W dół” to jest w stosunku do świata widzialnego: przyrody, ekonomii, techniki i kultury¹⁷. W nauczaniu społecznym Kościoła podaje się obydwie uzasadnienia. Pod wpływem nauczania społecznego Kościoła o wielkiej godności osoby ludzkiej pojęcie to umieszczono w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w obydwu *Międzynarodowych Paktach Praw Człowieka*, w innych dokumentach dotyczących praw człowieka oraz licznych konstytucjach współczesnych państw demokratycznych. Wcześniej pod wpływem J. Maritaina – filozofa katolickiego – pojęcie godności osoby ludzkiej umieszczono w *Karcie Narodów Zjednoczonych*: „[...] ludy Narodów Zjednoczonych ponownie potwierdziły swą wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej”. Podkreślić należy, że pojęcie wiary jest pojęciem teologicznym, a nie filozoficznym ani też politologicznym. Dla Maritaina owa wiara jest wiarą w *imago Dei*¹⁸. F. Ermacora jest przekonany, że godność człowieka zawarta w depozycie (dogmatach) wiary chrześcijańskiej inspirowała nie tylko dokumenty ONZ dotyczące praw człowieka, ale także konstytucje wewnątrzpaństwowe¹⁹.

Obok istotnego obrazu człowieka – jego godności naturalnej i nadprzyrodzonej – są też inne elementy. Człowiek jest jednością duchowo-cieleśną – nie jest samym duchem ani też samym ciałem. Duchowo-somatyczna natura człowieka jest podłożem potrzeb duchowych i materialnych. Bez uwzględnienia tego przymiotu nie można w pełni zrozumieć między innymi działalności gospodarczej i praw gospodarczych człowieka. Człowiek jest z natury swej bytem społecznym (*ens sociale*) – nie jest samotną wyspą. Człowiek nie jest w pełni zaktualizowany, ale jest otwarty na rozwój i dąży do szczęścia. Jest on zdolny do czynienia dobra, do altruizmu, bezinteresownego poświęcania się, do dawania innym daru z siebie – do miłowania. Miłość ewangeliczna jest normą radykalną, gdyż nakazuje miłować nawet wrogów. Człowiek jest zdolny do poszukiwania prawdy, osiągnięcia dobra i tworzenia

¹⁷ Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, s. 419.

¹⁸ Por. F. J. Mazurek, *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego i praw człowieka*, Lublin 1999, s. 72.

¹⁹ „Das christliche Dogma unterstützt also jene menschenrechtlichen Bekenntnisse oder Normen, wie sie in der Dokumentation UN, aber auch in innerstaatlichen Verfassungen zu finden sind, die sich auf die Vorstellung von Menschenwürde beziehen” (F. Ermacora, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, Bd. I, Wien 1974, s. 575).

piękna; do budowania sprawiedliwych systemów prawnych, gospodarczych i politycznych. Jest on istotą religijną, kulturową i pracującą (*homo economicus – laborem exercens*). Człowiek jest też zdolny do czynienia zła moralnego. Istotnym elementem niemoralności człowieka jest egoizm, podniesiony w postmodernizmie do rangi normy. Jest on zdolny do zabijania, kradzieży, kłamstwa, do prowadzenia wojen, aktów terroru, ludobójstwa, do budowania dyktatorskich ustrojów politycznych i gospodarczych, do wyzysku gospodarczego, do budowania obozów koncentracyjnych, do manipulowania potrzebami i mentalnością całych społeczeństw przez środki masowego przekazu (kształtowanie człowieka jednowymiarowego). W języku teologiczno-biblijnym nazywa się to grzesznością człowieka. Wreszcie, człowiek jest zdolny – jak pisze H. Marcuse – do „idiotyzmów naukowych”.

Wszelkiego rodzaju zła nie można, jak to często się mówi i pisze, dopatrywać się w instytucjach czy różnych systemach, lecz w grzesznej naturze człowieka. To osoba ludzka wraz z innymi ludźmi, a nie systemy, jest podmiotem wszelkiego działania dobrego i złego. Wielość osób jest podmiotem grup małych i wielkich, zespolonych wspólnym celem. Ani instytucje, ani systemy polityczne, ani gospodarcze - kapitalizm czy socjalizm - nie są osobami czy nadosobami, jakimś *super ego*. Nie są też substancją w sensie ontycznym, lecz rzeczywistością swoistą – akcydentalną. Istnienie grup małych i wielkich tkwi w konkretnych osobach, które są członkami danych grup. Konkretnie osoby są ostatecznie podmiotami wszelkiego działania, które jest uwarunkowane różnymi czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Z jednej strony jest to bardzo jasne, z drugiej bardzo ciemne w różnych teoriach ekonomicznych i socjologicznych, w których zgubiona jest czy nawet negowana wolność wewnętrzna człowieka. Wolność ta jest ostatecznym uzasadnieniem wolnej konkurencji, ale nie jest absolutna, lecz uwarunkowana czynnikami zewnętrznymi i samą naturą człowieka – nie jest on nawet „małym bogiem”. Jedność duchowo-somatyczna człowieka – element jego pełnego obrazu – będąca podstawą różnych potrzeb jest ważna także dla problematyki gospodarczej. Człowiek ma potrzeby duchowe i materialne. Nie można go rozciąć na pół i rozciętych części przeciwstawiać sobie, innymi słowy – człowieka samemu człowiekowi.

UNIWERSALNA I OBIEKTYWNA NORMA MORALNOŚCI I NORMY MORALNE

Wartości uniwersalne i relatywne

Są wartości zmienne, zależne od sytuacji społeczno-kulturalnych czy spontanicznego odczucia człowieka. Ale są też wartości trwałe – uniwersalne i obiektywne – których istoty i funkcji normatywnej nie wyznacza czyjeś upodobanie i sytuacja społeczno-kulturowa, lecz godność osoby ludzkiej, która jest sama wartością wartości. Stosując metodę sondażu, przyjętą w socjologii, można postawić kilka prostych pytań przypadkowo spotkanemu człowiekowi, nawet zawodowemu socjologowi, wybitnemu zwolennikowi relatywizmu moralnego i kulturowego: „czy jesteś człowiekiem, osobą ludzką obdarzoną rozumem, wewnętrzną wolnością i sumieniem, które pozwala ci rozpoznawać dobro i zło moralne?”; „czy to, że jesteś człowiekiem, zależy od ciebie, od twojej woli?”; „czy fakt zrodzenia ciebie przez rodziców w określonym dniu, miesiącu, roku, zależało od ciebie?”; „czy to, że urodziłeś się w określonej kulturze i cywilizacji zależało od ciebie?”; „czy różnisz się od skały, rośliny i zwierzęcia?”; „czy to, że jesteś osobą, zależy może od «woli ludu», od posiadanego bogactwa lub relacji międzyludzkich (ja–ty–my), od władzy państwowej, szczególnie od władzy ustawodawczej, która przy stanowieniu prawa kieruje się określoną ideologią?”. Wszystkie te pytania i odpowiedzi należy traktować serio, gdyż, niestety, nie są uwzględniane w licznych badaniach o moralności.

Moralność jako fakt społeczny jest przedmiotem badań etnologów i socjologów moralności. Wskazują oni, że moralność społeczeństw zależy od różnych czynników: od kultury, środowiska społecznego czy epoki historycznej, że istnieje pluralizm kulturowy i moralny, czyli tzw. relatywizm moralny. Niektórzy socjologowie, zresztą, będący pod silnym wpływem wyznawców ideologii postmodernizmu, uznają właśnie ów relatywizm kulturowy i moralny za powszechnie obowiązującą normę dostosowaną do współczesnego stylu życia. Według nich tradycyjne normy moralne nie są już akceptowane w społeczeństwach współczesnych, a więc nie istnieją. Podobne rozumowanie znaleźć można u niektórych ekonomistów, którzy dostrzegają, że nieograniczona wolna konkurencja powoduje liczne patologie społeczne i gospodarcze i te patologie uznają za „normę”, zdecydowanie odrzucając obiektywne i uniwersalne normy-reguły moralne w dziedzinie gospodarczej. Poza tym postmoderniści odwołują się do występowania plu-

ralizmu kulturalnego, który jakoby ma być uzasadnieniem relatywizmu moralnego. Wszystko jest relatywne z wyjątkiem owego relatywizmu, któremu przyznaje się uniwersalny charakter. To prawda, że istnieje pluralizm kulturowy, ale w każdej kulturze jest przecież wspólny element: ślad świadomej działalności człowieka, idea twórcy-człowieka utrwalona w jakimś fundamencie. Zarówno idee, jak i fundamenty są bardzo zróżnicowane i w tym sensie można mówić o pluralizmie kulturowym, a właściwie o różnych formach kultury. „Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze”; co więcej – jest ona „[...] właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest»”²⁰. Odnosi się również do kultury gospodarczej.

W słowach biblijnych: „czyńcie sobie ziemię poddaną” zawarta jest najbardziej pierwotna i kompletna definicja kultury. Pozwala to także poznać prawdę o współczesnej kulturze i cywilizacji²¹. Są różne formy czy rodzaje kultury – muzyczna, malarstwa, architektoniczna, językowa itp. Na szczęście nie podważa się ich i nie propaguje się ich niszczenia. Nie inaczej wygląda sprawa kultury religijnej i moralnej. Wyznawcy postmodernizmu negują je i nawet propagują „cywilizację śmierci”, jak to określają papieże – Paweł VI i Jan Paweł II. Badanie problemu pluralizmu kultury i moralności wymaga więc specjalnej refleksji i obiektywizmu, czyli – jak pisał K. Ajdukiewicz – prawego sumienia.

L. Kołakowski dostrzega uniwersalne wartości i normy moralne w religii chrześcijańskiej. Zdecydowanie odrzuca poglądy relatywistów, gdyż *de facto* chodzi w nich o zniesienie ocen etycznych w ogóle²². Pisze, że wszelkie próby „[...] upowszechniania kodeksu moralnego na podstawach empirycznych w ogólności niechrześcijańskich są całkowicie nieprzekonujące”²³. Podkreśla, że jest potrzeba pewnego konserwatyzmu lub inaczej mówiąc „[...] zaufania mądrości tradycji”²⁴. Zaufanie to jest pielęgnowane w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego. Kołakowski stawia pytanie: „[...] czy jest do pomyślenia społeczeństwo, w którym prawo, przez szerzenie strachu, byłoby

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 89.

²¹ Tamże, s. 85 n.

²² *Mała etyka. O tym co dobre i złe. Czy zawsze, czy wszędzie*, w: *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego*, red. J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki, Warszawa 1997, s. 58 n.

²³ Tamże, s. 56.

²⁴ Tamże, s. 48; por. A. M. Solarz, *Prawa człowieka we współpracy Stolicy Apostolskiej z systemem Narodów Zjednoczonych*, Warszawa 2004, s. 15 (rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych).

jedynym regulatorem stosunków społecznych uniwersalnych i z których ulotniłoby się przekonanie ludzi co do dobra i zła? Jeśli byłoby do pomyślenia, to jest nieprawdopodobne, by mogło trwać długo”²⁵.

Poznanie uniwersalnych i obiektywnych norm moralnych dokonywało się powoli, krok po kroku, wraz z rozwojem cywilizacji całej ludzkości. Jednakże występowały w nim regresy (najwyraźniej w XX w.) i występują one również od początku XXI w. Wprost neguje się uniwersalne i obiektywne normy moralne i uniwersalność praw człowieka. Sam fakt ich naruszenia uznaje się za utratę ich mocy wiążącej. Nieuznanie norm uniwersalnych określa się nawet jako tzw. poprawność polityczną (*political correctness*). Wyostriamo ten problem przykładem, chociaż przykład nie jest żadnym argumentem. Dzieci i młodzież szkolna oraz studenci robili, robią i będą robić błędy w matematyce, ale przez to nie udało się im podważyć, zanegować praw matematycznych. Analogicznie nonsensowne są poglądy, że naruszenie norm moralnych jest wyrazem zaniku ich wiążącej obiektywnej i uniwersalnej mocy obowiązywania.

Uniwersalne wartości stanowią treść podstawowych zasad moralnych, które zachowują swą ważność we wszystkich dziedzinach bytowania człowieka i społeczeństw, w tym również w dziedzinie gospodarczej. Godność osoby ludzkiej to po prostu sama osoba jako wartość naczelna, pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ich sprawdzian. Należy wyodrębnić personalistyczną normę moralności od norm moralnych jako reguł. Pierwszą jest właśnie godność bycia osobą – godność ontyczna – domagająca się bezwzględnej afirmacji, jest ona sama w sobie powinnościarodna, na co wskazywali już myśliciele starożytności chrześcijańskiej. Ujmuje się ją w formie: *persona est affirmanda propter se ipsam* – osobę ludzką należy szanować dla niej samej, że jest osobą, a nie z jakiegokolwiek innej racji. Centralna norma moralności jest jedna i wskazuje, że należy szanować każdą osobę, nawet własną. Natomiast normy-reguły moralne, a jest ich wiele – są także obiektywne i uniwersalne – wskazują w jaki sposób ją szanować, afirmować, chronić. Należą do nich: zasada prawdy, sprawiedliwości (różne jej rodzaje), równości w godności, wolności, miłości, solidarności, pomocniczości, dobra wspólnego, powszechnego przeznaczenia dóbr dla wszystkich ludzi²⁶. Jan Paweł II formułuje normę personalistyczną następująco: „Norma

²⁵ *Gdzie jest miejsce dzieci w liberalizmie*, s. 17.

²⁶ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 IV 1997 r. wymienia się we wstępie: wolność, sprawiedliwość, pomocniczość, solidarność, współdziałanie władz i dialog społeczny.

ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie – które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu²⁷. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości”. Nawiązywał on do myśli E. Kanta, który pisał, że wszystkie rzeczy mają cenę (rynkową), osoba zaś ma godność, wartość wewnętrzną, bezwarunkową – absolutną. Odpowiednio do tej wartości sformułował imperatyw rozumu praktycznego: „Osoba ludzka jest celem samym w sobie, to jest nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet samego Boga) traktowana jedynie jako środek, nie będąc zarazem sama przy tym celem, a więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte; jest ono bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest samo w sobie święte”²⁸. Porównajmy ten imperatyw poszanowania osoby ludzkiej ze słowami Leona XIII w encyklice o kwestii robotniczej *Rerum novarum* (1891): „Nikommu też nie wolno znieważać bezkarnie ludzkiej godności, do której sam Bóg odnosi się z wielkim szacunkiem [...]. Co więcej, nawet samemu człowiekowi nie wolno rezygnować z godności ludzkiej natury albo oddawać się w duchową niewolę [...]”²⁹. Według Jana Pawła II myślą przewodnią tej encykliki i całego nauczania Kościoła jest wielka godność osoby ludzkiej³⁰. Mocno podkreśla, że „[...] pierwszą zasadą jest niezbywalna godność każdej osoby ludzkiej [...]”³¹. Uznawanie godności osoby ludzkiej za normę centralną znajdujemy w orzeczeniach Federalnego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec³². Konstytucja RFN (1949) w art. 1 ust. stanowi: „Godność człowieka jest nienaruszalna”. Trybunał wskazuje, że godność człowieka jest: prawem konstytucyjnym najwyższej rangi (*Verfassungsrecht des überragenden Ranges*)³³, najwyższą normą obiektywnego prawa konstytucji (*oberste Norm des*

²⁷ *Pamięć i tożsamość*, s. 44 n.

²⁸ *Krytyka rozumu praktycznego*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 211; por. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej*, s. 36-41.

²⁹ W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. 2., cz. 1, red. M. Radwan i in., Rzym-Lublin 1996, s. 82, nr 32.

³⁰ Encyklika *Centesimus annus*, cz. 2, s. 376, nr 11.

³¹ Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju, *Poszanowanie mniejszości warunkiem*, „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.], 1988, nr 12, s. 1, nr 12.

³² Dalej skrót: BvefGE.

³³ BvefGE 5, 85 (204) i 72, 155 (405).

objektiven Verfassungsrecht), najwyższą wartością konstytucji (*der oberste Verfassungswert*)³⁴, jest najwyższym celem każdego prawa (*der oberste Zweck allen Rechts*)³⁵. K. Löw uważa, że te wszystkie określenia dadzą się sprowadzić do: godność człowieka jest w konstytucji RFN uznana za normę norm (*Norm der Normen*)³⁶. Przytoczone określenia potwierdzają tezę, że sama godność osoby ludzkiej jest najwyższą normą moralności. Orzeczenia te były inspirowane wymienionym imperatywem rozumu praktycznego Kanta i katolicką nauką społeczną.

Na sposób afirmacji i ochrony godności osoby wskazują przykazania *Dekalogu*, normy morale jako reguły i wszystkie prawa człowieka. „Celem przykazań [...] jest ochrona *dobra* osoby, obrazu Bożego poprzez zabezpieczenie jej *dóbr* [...]. Powszechność i nienaruszalność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśniejże blask Boży”³⁷. Ostatecznie nie chodzi tu o uznawanie i przestrzeganie norm (reguł) moralnych i praw człowieka dla samego ich uznawania i przestrzegania – sztuka dla sztuki (czysty formalizm) – lecz o ochronę samej godności ludzkiej.

Mówiąc o prawach człowieka, należy wyróżnić trzy elementy: ich źródło, treść i ochronę. Brak tego wyodrębnienia lub ich utożsamianie prowadzi do rażących błędów metodologicznych i merytorycznych. Ich źródłem jest integralnie rozumiana godność osoby ludzkiej – są one wpisane w istotę ludzkiej osoby, jej godność i odczytywane z samej ontycznej struktury osoby ludzkiej. Zdecydowanie odrzucić należy poglądy tych autorów, którzy szafują zbyt łatwo pojęciem prawa naturalnego i wyprowadzają z niego dedukcyjnie prawa człowieka, tak jak zresztą czynili to zwolennicy filozofii racjonalistycznej w XIX w. Zarówno norma moralności, jak i normy moralne-reguły oraz prawa człowieka są normami moralnymi prawa naturalnego. Ujęte w języku prawa stają się wartościami prawa pozytywnego (*Rechtswerte*). W dokumentach Kościoła i ONZ zgodnie uznaje się, że podstawą (źródłem) praw człowieka jest wrodzona godność osoby ludzkiej. I tak Jan Paweł II pisze, że „bezpośrednim źródłem praw ludzkich jest właśnie godność ludzkiej osoby”³⁸. W takich samych wstępach do obydwu Międzynarodowych

³⁴ BVerfGE 33, 23 (29).

³⁵ BVerfGE 12, 45 (51); 37, 57 (65).

³⁶ *Die Grundrechte. Verständnis und Wirklichkeit in beiden Teilen Deutschlands*, München 1977, s. 68.

³⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 13 i 90.

³⁸ *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t. II, Warszawa 1982, s. 51.

Paktów Praw Człowieka uznaje się, że „[...] prawa te wynikają (*découlent*) z przyrodzonej godności osoby ludzkiej”. Natomiast Jan Paweł II podkreśla, że są one „[...] wpisane w istotę ludzkiej osoby i jej godności”³⁹ i z niej są odczytywane⁴⁰.

Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr dla wszystkich ludzi

Treść zasady powszechnego przeznaczenia dóbr dla wszystkich ludzi ma swoje uzasadnienie w Starym Testamencie, w którym stwierdza się, że Bóg dał wszystkim ludziom ziemię – „czyńcie ją sobie poddaną”⁴¹. Wszystkie rzeczy na świecie zostały więc stworzone dla człowieka, który otrzymał zadanie, aby je poznawać swoim rozumem, przetwarzać i doskonalić przez pracę dla swego pożytku. Dzięki temu, że człowiek jest obrazem Boga (*imago Dei*), jest zdolny do pracy kreatywnej (twórczej). W *imago Dei* tkwi olbrzymia siła, która pozwala człowiekowi poznawać powoli wielkie tajemnice świata, tworzyć naukę, nowe techniki, technologie, kulturę i cywilizację i rozwiązywać nowe, palące problemy. Rozumność natury człowieka jest udoskonalona przez ćwiczenie poznawania prawdy, która umysł łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre⁴². Potęga rozumu uzdalnia człowieka do poznania więzi myśli ludzkiej przeszłości z teraźniejszą i pozwala przewidywać dalszy jej rozwój w przyszłości. Ekonomia ani też inne nauki, prócz teologii biblijnej, nie są zdolne wyjaśnić potęgi rozumu ludzkiego. Jednakże przyjmuje ona *de facto* ten przymiot osoby ludzkiej. Panowanie człowieka nad światem nie ma jednak charakteru absolutnego, gdyż łączy się ono z obowiązkiem troski o szanowanie i pielęgnację tego świata – racjonalnego jego wykorzystania. Jest to zresztą centralny problem współczesnej ekologii, w której wskazuje się z jednej strony na irracjonalne wykorzystywanie ekosystemu, będące poważnym zagrożeniem dla ludzkości, z drugiej zaś ekosystem – akweny wodne, powietrze, przyroda nieożywiona, flora, fauna i człowiek tworzą nierozdzielalną jedność.

³⁹ Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.], 1999, nr 1, n. 3.

⁴⁰ Art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”.

⁴¹ Rdz 1, 28.

⁴² GS nr 15.

Ziemia jest matką wszystkich⁴³. Th. Veit pisze nawet o prawie człowieka do Ziemi⁴⁴.

Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr dotyczy nie tylko dóbr materialnych, lecz także całego dziedzictwa kulturowego ludzkości. Nie są one przecież dziełem jednego człowieka, grupy społecznej, państwa czy jednej epoki, lecz całego rodzaju ludzkiego. Nauka i technologia są dziełem ducha ludzkiego, są dobrami duchowymi. Dobra materialne są trudne do podziału, natomiast dobra duchowe „[...] mogą stawać się równocześnie udziałem wielu ludzi bez żadnego ograniczenia i żadnej szkody dla samego dobra. Wręcz przeciwnie: im większa liczba ludzi w danym dobru uczestniczy [...] tym bardziej owo dobro staje się niezniszczalną i nieśmiertelną wartością”⁴⁵. Co więcej, upowszechnienie dóbr duchowych sprzyja ich rozwojowi. Nauka i nowa technologia nie mogą służyć wyłącznie osiągnięciu zysków przez jednostki, grupy społeczne czy tylko pewne narody, lecz ich przeznaczeniem jest służenie całej ludzkości. Pojawiła się nowa forma własności – kapitał ludzki – który należy do dziedzictwa ludzkości.

Pluralizm form własności

Własność jest kategorią personalną, prawną, moralną, społeczną, polityczną i gospodarczą. Z tej racji trudno jest podać ścisłą jej definicję obejmującą wszystkie aspekty. Występują też różne koncepcje własności. Wymienimy trzy najważniejsze: indywidualistyczno-liberalna, kolektywistyczno-marksistowska i personalizmu społecznego (katolickiej nauki społecznej). W pierwszej koncepcji podniesiono do rangi „prawa świętego” i „dogmatu” porządku gospodarczego własność prywatną; w drugiej zaś – własność kolektywną, a właściwie państwową (wspólna zaś wystąpić miała dopiero w ostatnim etapie rozwoju społecznego – w komunizmie); w trzeciej koncepcji nie akceptuje się poprzednich. „Tradycja chrześcijańska nigdy nie podtrzymywała tego prawa jako absolutnej i nienaruszalnej zasady. Zawsze rozumiała je natomiast w najszerszym kontekście powszechnego prawa wszystkich do korzystania z dóbr całego stworzenia: *prawo osobistego po-*

⁴³ F. J. Mazurek, *Prawo człowieka do zdrowego środowiska*, „Człowiek i Przyroda” 15-16(2002-2003), s. 149-156.

⁴⁴ *Das Recht auf Erde. Die wirtschaftliche Konsequenz der Menschenrechte. Münsteraner Beiträge zur Wirtschaftsethik*, Münster 1994.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Orędzie do Narodów Zjednoczonych* (Nowy Jork 2 października 1979), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. 2., cz. 2, s. 94, nr 14.

*siadania jako podporządkowane prawu powszechnego używania, uniwersalnemu przeznaczenia dóbr*⁴⁶. Biorąc pod uwagę owo przeznaczenie dóbr, nie tylko materialnych, ale także duchowych (intelektualnych) od strony przedmiotowej, należy stwierdzić, że stanowią one wspólną własność w tym sensie, iż dane są nie poszczególnemu człowiekowi po równo, lecz całemu rodzajowi ludzkiemu; od strony podmiotowej zaś, że wszyscy ludzie mają prawo ich używania – *usus cmmomunis*. Prawo człowieka do używania to priorytet przed prawem do posiadania własności, która jest osiągnana przede wszystkim przez pracę. Są też inne tytuły tego prawa, jak np. dziedziczenie. W katolickiej nauce społecznej stawia się tezę, że prawo człowieka do używania może być najskuteczniej realizowane przez pluralizm form własności. Prawo człowieka do posiadania własności prywatnej jest prawem naturalnym w podwójnym znaczeniu: a) człowiek nie otrzymuje tego prawa od władzy państwowej; b) jest ono wymogiem rozumnej i wolnej natury człowieka. Prawo do posiadania własności prywatnej stanowi gwarancję wolności i bodziec do korzystania z niej – argument personalistyczny. Wysuwa się też inne argumenty: gospodarczy, społeczno-polityczny, społeczno-psychologiczny, etyczny, hedonistyczny, biblijny („nie kradnij”), prawny (*ius gentium* – prawo zwyczajowe). W ideologii liberalizmu nie mówi się w zasadzie o prawie człowieka do posiadania własności, lecz raczej o prawie własności – o instytucji własności – podniesionej do prawa „świętego”, chronionego przez państwo. Przecież prawo do własności przysługuje także tym osobom, które jeszcze jej nie posiadają i należy więc szukać sposobów jego zagwarantowania. Jednym ze sposobów realizacji tego prawa, według katolickiej nauki społecznej, jest sprawiedliwa płaca za równą pracę, udział w zyskach przedsiębiorstwa i w jego własności, niezależnie od tego, czy jest to własność prywatna czy państwowa. Obok jednostki są też inne podmioty uprawnione do posiadania własności. Prawo tych podmiotów do posiadania własności zawiera w różnym stopniu element prawa naturalnego w wyżej podanym znaczeniu. Rodzina jest naturalną i podstawową komórką, starszą niż państwo, podstawą wszystkich innych społeczności. By mogła spełniać prawidłowo różnorodne funkcje, musi posiadać pewną własność. Rodzina jest wspólnotą, stąd też jej własność ma charakter prywatno-wspólny. Kościół (Kościóły) i różne stowarzyszenia wyznaniowe są podmiotami posiadającymi własność, bez której nie mogą spełniać swych obowiązków. Jest to także własność prywatno-wspólna (ale nie państwowa). Przykładowo własność

⁴⁶ Tenże, Encyklika *Laborem exerces*, Tamże, nr 14.

klasztoru paulinów na Jasnej Górze z bogatymi zbiorami kultury jest nie tylko prywatna, ale wspólna, należy do całego narodu polskiego, co więcej – jest własnością całej ludzkości, uznaną za taką przez UNESCO. Podmiotami własności są także różne spółdzielnie czy stowarzyszenia. Własność tych podmiotów może mieć charakter prywatno-wspólny lub państwowo-wspólny (gdy państwo ma udziały). Wreszcie, państwo jest także podmiotem, ma ono prawo do posiadania własności i władze państwowe nie mogą pozbawiać państwa tego prawa, chociaż do nich należy kształtowanie struktury własnościowej. Wówczas mówi się o własności państwowej. W istocie jest to własność państwowo-wspólna. Jan XXIII za Piusem XI podkreśla: „Jest całkiem oczywiste, że to, co dotychczas powiedziano [o własności prywatnej – F. J. M.] nie wyklucza wcale, by również państwo oraz instytucje prawa publicznego posiadały dobra wytwórcze, zwłaszcza takie, których posiadanie daje tak wielką potęgę, iż ze względu na dobro wspólne nie powinno być dozwolone osobom prywatnym”⁴⁷. Własność tylko prywatna lub tylko państwowa jest błędną alternatywą, gdyż sprzyja dyktaturom gospodarczym. Pluralizm form własności warunkuje poprawne funkcjonowanie systemu gospodarczego i zapewnia większą wolność. Człowiek bez własności, bez pracy, żyjący w nędzy i głodny nie jest wolny.

Mity o nieistnieniu prawa człowieka do pracy

Istnieje wciąż spór o prawo człowieka do pracy. Wydaje się, że spór ten można częściowo złagodzić przez zastąpienie terminu *prawo do pracy* terminem *prawo do pracowania*. Przysługuje ono nie tylko pracownikom najemnym – fizycznym, umysłowym i naukowym – lecz również samodzielnym: przedsiębiorcom, menedżerom i ludziom wolnych zawodów. Prawo do pracy jest negowane także przez wielu autorów „katolickich” nawróconych na liberalizm. Przeciwnicy istnienia prawa człowieka do pracy wysuwają wiele argumentów.

Po pierwsze, argumentem tym jest fakt ogłoszenia dwu Paktów: *Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* oraz *Paktu Praw Osobowych*⁴⁸ i *Politycznych* (1966). W początkowej fazie przygotowywano jedną

⁴⁷ Jan XXIII, Encykla *Mater et Magistra*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 329, nr 116.

⁴⁸ Tłumaczymy zwrot „civil rights” na „prawa osobowe”, gdyż lepiej uwydatnia to jego treść.

Międzynarodową Konwencję Praw Człowieka. Spór dotyczący głównie charakteru praw wolnościowych i społecznych pojawił się już na drugiej konferencji UNESCO w Meksyku (1947), poświęconej przygotowaniu *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, którą ogłoszono rok później. Przewodniczący tej Konferencji J. Maritain – delegat Francji – uzasadniał, że nie trzeba być uczniem J. J. Rousseau, aby uznawać prawa *stare* – wolnościowe, ani uczniem K. Marksa, aby uznawać prawa *nowe* – społeczne. Spór o charakter owych praw – właściwie o ich ochronę przez państwo, w tym o prawo do pracy – zaostriął się w okresie tzw. zimnej wojny. Na wniosek rządu USA przygotowano i ogłoszono dwa pakt. Podział ten był uzasadniany założeniami ideologii marksistowskiej i ideologii liberalnej. *Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* miał odpowiadać systemowi komunistycznemu (dziś mówi się o socjalizmie realnym), *Pakt Praw Osobowych i Politycznych* zaś systemowi kapitalistycznemu⁴⁹. Co więcej, pakt te stały instrumentem walki ideologicznej pomiędzy blokiem państw Zachodu – państwami kapitalistycznymi – i blokiem państw Wschodu – państwami komunistycznymi. Twierdzenie, że prawo człowieka do pracy opiera się na filozofii marksistowskiej i wyłoniło się z ruchów robotniczych w XIX w., jest błędne. Na przykład H. Arendt wykazuje, że w XVII w. pojawiła się gloryfikacja pracy ludzkiej. H. Graach pisze, że w tym czasie dostrzegano w pracy wielką wartość i godność⁵⁰. G. W. F. Hegel uznawał pracę za czynnik wyzwolenia się człowieka – rozwoju pełnej wolności, która nie tylko podnosi człowieka, ale także przez nią człowiek sam się „wytwarza” (*produziert*), sam siebie konstytuuje. Praca jest pośrednikiem między duchem i naturą⁵¹. Marks nawiązywał do poglądów Hegla, ale poszedł dalej, stawiając tezę, że praca stworzyła samego człowieka i zajęła miejsce Boga-Stwórcy. Religia alienuje człowieka, pomniejsza go, jest rdzeniem bezdusznych stosunków społeczno-gospodarczych, w których zasadniczym źródłem zła jest prawo własności prywatnej. U Marksa religia jest opium dla ludu. Alienacją objęte są dobra materialne, będące bazą materialną dóbr duchowych, stosunków

⁴⁹ Stany Zjednoczone nie ratyfikowały ani *Paktu Praw Osobowych i Politycznych*, ani *Paktu Praw Gospodarczych Społecznych i Kulturalnych*.

⁵⁰ *Labour and Work*, w: *Europäische Schlüsselwörter*, Bd. II, München 1964, s. 438: „[...] gewann sie [die Arbeit] in der Neuzeit eine zuvor unvorstellbare Dignität [...] in der Neuzeit immer emphatischer Tede von Werte und Würde der Arbeit”.

⁵¹ M. B r o k e r, *Arbeit und Eigentum. Paradimenwechsel in der neuzeitlichen Eigentums-theorie*, Darmstadt 1992, s. 438.

społecznych, prawa, norm moralnych, a więc wtórne⁵². Tylko człowiek wyzwolony z przekonań religijnych, czyli człowiek-ateista, może tworzyć postęp gospodarczy i społeczny⁵³. Wyjaśnia to fakt, dlaczego zwolennicy Marksa uważali, że nawet system gospodarczy musi mieć charakter ateistyczny. Błędna ateistyczna koncepcja osoby ludzkiej była przyjęta także w ekonomii i kształtowała ustrój społeczny, gospodarczy i polityczny, w którym realizowano niby prawo do pracy, ale bez wolności pracy.

W XVII w., a także wcześniej, wraz z dowartościowaniem pracy, przez którą człowiek osiąga środki do życia i rozwoju, formułowano prawo do pracy jako równoważnik tzw. praw „liberalnych” (wolnościowych). J. Donnelly zarzuca współczesnym liberałom, że zarzucili koncepcję praw człowieka J. Locke’a, w której bardziej jest podkreślony element pozytywny niż negatywny roli państwa w ochronie praw człowieka⁵⁴. Locke wymieniał trzy prawa: do życia, do wolności i do własności. Człowiek dochodzi do własności przez pracę i zabezpiecza swoje prawo do życia. Prawo do pracy nie mniej niż prawo do własności chroni prawo człowieka do życia i właściwej egzystencji osoby ludzkiej. Trudno zrozumieć, dlaczego zwolennicy liberalizmu negują prawo do pracy, przecież jest ono ważne dla jednostki i społeczeństwa. Donnelly odpowiada krótko: „[...] nie mamy liberalnej teorii praw człowieka, lecz zwolenników broniących w sposób całkowicie niedojrzały przywileju klasowego⁵⁵”.

Po drugie, przeciwnicy prawa do pracy uważają, że prawa wolnościowe mają charakter „negatywny” (państwo ma „obowiązek negatywny”), gdyż są one realizowane wówczas, jeśli państwo powstrzymuje się od interwencji w działalność autonomicznej i wolnej jednostki, innymi słowy – są to prawa „od” i „przeciw” aktywnej interwencji państwa. To prawda, że państwo nie powinno interweniować w wolność działania jednostki, ale pod warunkiem, że jednostka nie nadużywa swej wolności, nie zniewala innych osób, nie wyrządza krzywd społecznych, gospodarczych i nie zagraża porządkowi publicznemu. W tych przypadkach interwencja państwa jest wprost konieczna.

Po trzecie, przeciwnicy praw społecznych, w tym prawa do pracy, podają argument, że prawa społeczne (wśród nich prawo do pracy) nie są prawami w ścisłym znaczeniu, lecz jedynie programem polityki społeczno-gospo-

⁵² Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 232 n.

⁵³ Por. CA nr 13 n.

⁵⁴ *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca and London 1989, s. 101.

⁵⁵ Tamże, s. 102.

darczej. Powstaje więc pytanie, czy faktycznie polityka ta podejmowana jest dla obywateli państw, którzy nie mają praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych, w tym także prawa do pracy? Nie polityka społeczno-gospodarcza nie jest źródłem praw człowieka, lecz godność osoby ludzkiej. Celem polityki społeczno-gospodarczej jest ochrona godności osoby ludzkiej i każdej osoby oraz jej wrodzonych praw. Osią aksjologiczno-normatywną programów jest (powinna być) wrodzona godność osoby ludzkiej. Owa oś aksjologiczno-normatywna jest przyjmowana w nowej ekonomii personalistycznej.

Po czwarte, przeciwnicy prawa człowieka do pracy twierdzą, że prawo to nie jest prawem w ścisłym znaczeniu, gdyż w przypadku braku jego realizacji czy naruszeń nie można dochodzić zadośćuczynienia na drodze sądowej, nie jest ono objęte ochroną sądową. Przecież w państwach jest trójpodział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Obowiązek ochrony prawa do pracy spoczywa przede wszystkim na dwu pierwszych, ale w pewnych przypadkach także na trzeciej. Błąd tego twierdzenia polega na tym, iż znów poszukuje się podstawy (źródła) tego prawa na zewnątrz osoby ludzkiej i znajduje się ją w instytucji sądowniczej. Podkreślić należy, że źródłem wszystkich praw człowieka, w tym także prawa do pracy, jest ontyczna struktura osoby ludzkiej – wrodzona godność osoby ludzkiej. „Filozofię” autorów, którzy z podanych racji odrzucają prawo człowieka do pracy, można porównać – celem wyostrenia problemu – do „filozofii” szewca, który dopasowuje stopy klienta do butów, a nie buty do stóp. Jeśli buty nie pasują do stóp, to obcina palce lub obciosuje pięty. Jednakże w doktrynie prawnej coraz wyraźniej ujawnia się pogląd, że sprawiedliwości za naruszanie praw społecznych można dochodzić także na drodze sądowej⁵⁶.

Przeciwnicy prawa do pracy wysuwają też inne argumenty, mianowicie że prawa wolnościowe mają inny status prawny niż prawa społeczne. Pierwsze są realizowane bezpośrednio i bez nakładów finansowych, drugie zaś pośrednio i obciążają budżet państwa. Pomijają przy tym fakt, że bezrobocie jest bardzo kosztowne i powoduje wiele szkód społecznych. Wydatki zaś na

⁵⁶ E. Simonelli, *La Justiciabilité du Droit à Alimentation*, „Notes et Documents” 68(2003), s. 42-60; A. Eide, *Right to Food: Work of the United Nations Human Rights Bodies*, „Notes et Documents” 45/47(1996), s. 21-39; J. J. H van Hoof, *The Legal Nature of Economic, Social and Cultural Rights: a Rebuttal of Some Traditional Views*, w: P. Alston, K. Tomáševski (eds), *The Right to Food*, Dordrecht 1984, s. 97-109.

bezpieczeństwo państwa są jeszcze wyższe. Przecież chodzi tu o ochronę praw wolnościowych obywateli.

Nie tylko w ideologii liberalnej i marksistowskiej są wspólne elementy, ale także w systemach gospodarczych na nich zbudowanych, co wydaje się swoistym paradoksem. Zgodnie uznaje się państwo za wroga wolności człowieka, jego autonomii. W pierwszej postuluje się sprowadzenie roli państwa do minimum, w zasadzie do funkcji administracyjnej. Niektórzy zwolennicy liberalizmu wskazują już na agonię państwa w procesie globalizacji. W drugiej zaś prorokowano, że państwo obumrze w ostatniej fazie rozwoju społeczeństw – w komunizmie – wówczas dopiero pojawić się miała pełna wolność człowieka. Różnice i podobieństwa ujawniają się w tym, że jeden jest kapitalizmem prywatnym, drugi zaś kapitalizmem państwowym. Zwolennicy obu ideologii są zgodni w uzasadnianiu prawa człowieka do pracy, które może być realizowane w ustroju gospodarczym socjalizmu, ponieważ państwo jest właścicielem środków produkcji – dysponuje miejscami pracy. Natomiast w ustroju gospodarczym kapitalistycznym, w którym znaczna część własności jest prywatna, państwo nie dysponuje miejscami pracy (lub tylko w wąskim zakresie), dlatego nie jest zdolne zagwarantować korzystania z tego prawa. W obydwu uzasadnieniach uznaje się strukturę własności, tzw. bazę gospodarczą, za podstawę prawa do pracy. Postawmy zatem pytanie, czy faktycznie baza gospodarcza jest podstawą prawa do pracy? Przecież podstawą tego prawa jest wrodzona godność osoby ludzkiej. Jest więc ona niezależna od systemów gospodarczych czy ich modeli. Wspólny błąd tych ideologii wyraża się także w tym, iż nie dostrzega się w nich charakteru pomocniczego państwa – zasady pomocniczości.

PRAWO CZŁOWIEKA DO PRACY (DO PRACOWANIA)
WIELOASPEKTOWY WYMIAR PRACY LUDZKIEJ
I ZŁO BEZROBOCIA

Prawo człowieka do pracy (do pracowania)

Wprawdzie w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (1948) zawarte jest pojęcie wrodzonej (naturalnej) godności osoby ludzkiej, ale nie podaje się wyraźnie, że jest ona podstawą praw człowieka, w tym także prawa do pracy. Art. 23 p. 1 stanowi: „Każdy człowiek ma prawo do pracy, do swobodnego wyboru zatrudnienia, do sprawiedliwych i zadowalających warun-

ków pracy i ochrony przed bezrobociem”. Natomiast w tożsamych wstępach obydwu międzynarodowych paktów: *Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* i *Pakcie Praw Osobowych i Politycznych* uznaje się, że „[...] prawa te [wszystkie – F. J. M.] wynikają z (*découlent de*) wrodzonej godności osoby ludzkiej”. Są one niezależne od systemów gospodarczych i politycznych. Nie są też zależne od woli sprawujących władzę w państwach ani swoistą jałmużną państwową. Ustaliliśmy pierwszy element praw człowieka, ich źródło – wrodzoną godność osoby ludzkiej. W *Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* w art. 6 p 1 stwierdza się: „Państwa-Strony niniejszego Paktu uznają prawo do pracy, które obejmuje prawo każdego człowieka do uzyskania możliwości utrzymania się poprzez pracę swobodnie wybraną lub przyjętą, oraz podejmą odpowiednie kroki w celu zapewnienia tego prawa”. W ustalaniu drugiego elementu – treści praw człowieka (także prawa do pracy) należy uwzględnić psychosomatyczną naturę człowieka, która jest podłożem uniwersalnych i obiektywnych potrzeb człowieka – duchowych i materialnych; są też potrzeby relatywne, zależne od rozwoju cywilizacji. Pierwsze muszą być zaspokojone, nawet wbrew prawom gospodarki rynkowej; drugie zaś zgodnie z tymi prawami. Jednak nie potrzeby są prawami człowieka – jak to ujmuje się w tzw. *human needs*, lecz uprawnienia do tych wartości duchowych i materialnych, które są konieczne do zaspokojenia owych potrzeb⁵⁷. W treści prawa do pracy zawarte są: prawo „do utrzymania się”, wolności pracy, sprawiedliwego wynagrodzenia, odpowiednich warunków pracy, wykształcenia i inne. Trzeci element prawa człowieka do pracy – ochrona – jest wymieniony w art. 6 p. 2: „Kroki, jakie Państwa-Strony niniejszego Paktu powinny podjąć w celu osiągnięcia pełnej realizacji tego prawa, będą obejmowały programy technicznego i zawodowego poradnictwa i szkolenia, politykę i metody zmierzające do stałego rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego oraz pełnego, produktywnego zatrudnienia na warunkach zapewniających jednostce korzystanie z podstawowych wolności politycznych i gospodarczych”. Wolności politycznej nie przeciwstawiono więc wolności gospodarczej. Wszystkie prawa człowieka stanowią integralną całość i utożsamianie jednego z tych elementów z całością (*pars pro toto*) jest rażącym błędem logicznym. Błąd ten leży w poglądach wszystkich autorów, którzy negując istnienie prawa człowieka do pracy, głoszą mity o prawie do pracy. W pracach przygotowawczych (*travaux préparatoires*) *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*

⁵⁷ J. Galtung, *Menschenrechte – anders gesehen*, Frankfurt a. Main 1994, s. 164.

i *Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* nie ma nawet śladu wątpliwości, że prawo to nie przysługuje każdemu człowiekowi. Spór między państwami bloku Wschodu i Zachodu dotyczył treści prawa do pracy i sposobów jego realizacji przez państwa, ale i w tych dziedzinach osiągnięto rozwiązania kompromisowe⁵⁸.

Spór o prawo do pracy można złagodzić przez wprowadzenie także pojęcia prawa do pracowania. Znamienne jest to, że Pius XII nie mówił w swym orędziu radiowym (25 XI 1842) o prawie do pracy, lecz o prawie do pracowania⁵⁹. W *Karcie Fundamentalnych Praw Unii Europejskiej* (2000) w art. 15 umieszczono zapis o prawie każdej osoby do pracowania i wolnego wybranego lub zaakceptowanego zawodu⁶⁰. W treści tego prawa zawarte jest prawo człowieka do pracy inicjatywnej, ale i ono jest negowane lub ograniczane. Jan Paweł II pisze: „Należy zauważyć, że w dzisiejszym świecie – wśród wielu praw człowieka – ograniczane jest *prawo do inicjatywy gospodarczej*, które jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego. Doświadczenie wykazuje, że negowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię «równości» wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli *twórczą podmiotowość obywatela*. W rezultacie kształtuje się w ten sposób nie tyle równość, ile «równanie w dół». Zamiast twórczej inicjatywy rodzi się bierność, zależność i podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu, który jako jedyny «dysponent» i «decydent», jeśli nie wręcz «posiadacz» ogółu dóbr wytwórczych, stawia wszystkich w pozycji mniej lub bardziej totalnej zależności, jakże podobnej do tradycyjnej zależności pracownika-proletariusza w kapitalizmie. Stąd rodzi się poczucie frustracji lub beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji, choćby tak zwanej emigracji wewnętrznej”⁶¹. Papież podważa pogląd jakoby w ustroju socjali-

⁵⁸ M. C. R. Craven, *The International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights. A Perspective its Development*, Oxford 1995, s. 194-226.

⁵⁹ „[...] daß der Papst vom *Recht zu arbeiten*, nicht vom sog. *Recht auf Arbeit*, gesprochen hat. Dieses *Recht zu arbeiten* fordert, dass niemand gehindert werden, *Arbeit zu haben und zu finden*, um den eigenen und seiner Familie notwendigen *Unterhalt zu sichern*” (G. Gundlach, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Bd. I, Köln 1964, s. 123).

⁶⁰ „*Toute personne a le droit de travailler et d'exercer une profession librement choisie ou acceptée*”; „*Everyone has the right to work and to pursue a freely chosen or accepted occupation*”.

⁶¹ Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz.2, s. 271, nr 15.

stycznym było realizowane prawo człowieka do pracy. Prawa człowieka są uprawnieniami do jakiejś wartości. Należy zatem wyjaśnić, jaką wartością jest praca, do której osoba ludzka ma prawo.

Wielowymiarowa wartość pracy ludzkiej

Praca ludzka jest wartością wielowymiarową, jest zjawiskiem uniwersalnym – obejmuje wszystkich ludzi każdego etapu rozwoju cywilizacyjnego, a równocześnie zjawiskiem konkretnym, gdyż jej podmiotem i sprawcą jest zawsze konkretny człowiek. Treść pojęcia pracy ludzkiej obejmuje: modlitwę, kontemplację, pracę intelektualną, twórczą, kierowniczą, a nie tylko fizyczną. Praca jest odczuwana jako potrzeba, mimo że wiąże się z trudem i zmęczeniem, przez nią człowiek wyraża się realnie (natomiast mową czy gestami wyraża się przyjętymi symbolami). Istnieje wiele koncepcji pracy, które można sprowadzić do trzech: mechanistycznej, humanistycznej i personalistycznej, rozwijanej w katolickiej nauce społecznej. Cz. Strzeszewski podaje następującą definicję pracy: „Praca jest to wolna, choć naturalnie konieczna działalność człowieka wyływająca z poczucia obowiązku, połączona z trudem i radością, a mająca na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych”⁶². Jan Paweł II ujmuje pracę w sensie podmiotowym i przedmiotowym. W sensie podmiotowym są dwa ważne elementy: a) podmiotem jest osoba ludzka posiadająca godność, b) praca ta jest nieprzechodnia, pozostaje w człowieku i w konsekwencji ma godność, ale „wtórną”. Praca ludzka w sensie przedmiotowym to praca skierowana ku przedmiotom zewnętrznym, ku światu, który człowiek przekształca, panuje nad nim i zdobywa środki zaspokajania swych potrzeb. Tworzy różne narzędzia (kapitał realny) od najprostszych do najbardziej skomplikowanych, które są sprzymierzeńcem człowieka, ale mogą także go alienować, jeśli przyzna się priorytet kapitału przed pracą. Praca w sensie przedmiotowym ma też godność, ale wtórną. W każdym działaniu, o pozytywnej treści w ocenie moralnej, zawarty jest ślad rozumowej i wolnej działalności człowieka. „Źródłem godności pracy *należy* szukać nie nade wszystko w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym”⁶³.

Praca jest wartością antropologiczną, jest „dobrem człowieka [...] odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność, pomnażającym ją

⁶² *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 19.

⁶³ LE nr 6.

[...] przez pracę *urzeczywistnia siebie* jako człowiek, ale także poniekąd «*bardziej staje się człowiekiem*»⁶⁴.

Praca jest wartością moralną – obowiązkiem człowieka. Przez pracę człowiek spełnia swe obowiązki wobec siebie i innych – rodzice wobec dzieci, nauczyciele wobec uczniów itp.

Praca jest wartością społeczną w wymiarze rodzinnym, narodowym i międzynarodowym. Człowiek nie pracuje sam i tylko dla siebie, ale wraz z innymi i dla innych. Praca jest czynnikiem więzi społecznych. Jest wartością historyczną, wiążącą pokoleniowe myśli i dokonania ludzkości ze współczesnością, współczesne pokolenie z przyszłym pokoleniem.

Praca jest wartością kulturową, gdyż dzięki pracy kreatywnej powstają dzieła kultury duchowej i materialnej, które człowiek „ożywia” i wykorzystuje, ale tylko przez pracę duchową i fizyczną. Musi on poznać ideę twórcy utrwaloną w jakimś trwałym materiale – fundamencie.

Praca ludzka jest wartością religijną. W świetle tekstu biblijnego na wartość pracy ludzkiej wskazuje powołanie człowieka przez Boga do pracy „[...] czyńcie sobie ziemię poddaną”. Człowiek, spełniając ją, naśladuje swego Stwórcę, który uczynił świat przez „pracę”, partycypuje w kreatywnej pracy Stwórcy i wyraża „[...] szczególny pierwiastek podobieństwa do Niego”⁶⁵. Praca ma charakter eschatologiczny. C. K Norwid – poeta i filozof – ujął to w słowach: „Piękno na to jest, by zachęcało do pracy – praca, by się zmartwychwstało”.

Praca jest wartością gospodarczą. Przez pracę w sensie przedmiotowym człowiek przekształca świat, poprawia warunki bytowania na ziemi. Za pomocą zespołu narzędzi (kapitał realny) człowiek usprawnia, przyspiesza, zwielokrotnia i udoskonala produkty swojej pracy. Jeśli narzędziom produkcji – kapitałowi realnemu – przyznaje się pierwszeństwo przed pracą ludzką (co jest jednym z istotnych elementów kapitalizmu), wówczas mamy do czynienia z alienacją człowieka. To przecież praca ludzka ma priorytet przed kapitałem w wymiarze genetycznym, ontycznym i funkcjonalnym. A. Toynbee nazwał kapitał realny workiem z narzędziami⁶⁶. Priorytet pracy przed kapitałem jest uznawany w najnowszej ekonomii, w której wskazuje się na tzw. kapitał ludzki. G. Becker – noblista – uważa, że wiek XX może być nawet nazwany wiekiem kapitału ludzkiego. Tym kapitałem jest integralny

⁶⁴ Tamże, nr 9.

⁶⁵ Tamże, nr 5.

⁶⁶ *The World and the West*, Oxford 1954, s. 11.

rozwój osoby ludzkiej – intelektualny, moralny i fizyczny⁶⁷. Według Th. W. Schultza cechą kapitału ludzkiego jest to, że jest on jak gdyby częścią człowieka, jest w nim „ucieleśniony” i nie można go oddzielać od człowieka, dlatego jest on ludzki. Jest on kapitałem, gdyż jego powstanie wiąże z inwestycjami finansowymi w człowieka i przyszłe wyrównanie poniesionych kosztów i przyszłych dochodów⁶⁸. D. Riesman spostrzega, że dziś nie maszyna czy surowce są bardziej poszukiwane, lecz rozwinięta osobowość pracownika, chcąc przez to podkreślić, że decydującym czynnikiem postępu jest twórczość i moralność człowieka.

Zło bezrobocia

Adekwatne do wielowymiarowej wartości pracy ludzkiej jest wielowymiarowe zło bezrobocia. Pius XI widział zło bezrobocia w tym, iż „[...] spycha robotników na dno nędzy i naraża na moralne niebezpieczeństwo, niszczy dobrobyt całych państw, zagraża ustrojowi publicznemu, pokojowi i bezpieczeństwu w całym świecie”⁶⁹. Jan Paweł II stwierdza, że bezrobocie jest wynikiem błędnej koncepcji człowieka i rozwoju społeczno-gospodarczego. Episkopat USA w liście duszpasterskim *Economics justice for all* w ostrych słowach stwierdza, że bezrobocie „[...] to zamach na godność człowieka [...], że aktualny poziom bezrobocia jest nie do zaakceptowania”⁷⁰. W aspekcie osobowym zło bezrobocia wyraża się tym, iż człowiek czuje się mniej wartościowy. Bezrobocie, będąc złem społecznym, niszczy pozycję społeczną, co zaczyna się uwidaczniać już w rodzinach. Często ludzie bezrobotni tracą rodzinę, tracą też nadzieję na założenie rodziny i jej utrzymanie. Bezrobocie jako zło gospodarcze wpływa na izolowanie się ludzi niepracujących od pracujących, którzy oceniają ich jako „pasożytów społecznych” korzystających z osiągnięć pracy innych. Z drugiej strony miliony ludzi wykształconych zawodowo i zdolnych do pracy, nie partycypują w wytwarzaniu dóbr gospodarczych – marnotrawiony jest kapitał ludzki. Episkopat USA podkreśla: „Nie stać nas na koszty ekonomiczne, deformację społeczną i bezmiar tragedii ludzkich spowodowanych przez bezrobocie”.

⁶⁷ *A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, New York 1964, passim.

⁶⁸ *Investment in Human Capital*, New York 1976, s. 48 n.

⁶⁹ Encyklika *Quadragesimo Anno*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz.1, s. 126, nr 74.

⁷⁰ *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich*, „Życie Katolickie” 7(1988), s. 57.

Bezrobocie jest złem politycznym, gdyż zagraża bezpieczeństwu państwa. Jest również złem moralnym, gdyż powoduje wzrost spożycia alkoholu i narkotyków, wzrost liczby przestępstw kryminalnych.

Obowiązek rozwiązania kwestii bezrobocia spoczywa – pisze Jan Paweł II – na pracodawcy „bezpośrednim” i „pośrednim”, organizacjach międzynarodowych (FAO, MOP). Zresztą, na samym podmiocie – osobie ludzkiej zdolnej do pracy, także na osobach bezrobotnych i związkach zawodowych – ten obowiązek także spoczywa. Jednakże muszą istnieć do tego odpowiednie warunki stwarzane przez pracodawcę „bezpośredniego” i „pośredniego”. Państwo nie jest więc „monopolistą” obowiązku usuwania bezrobocia. Ważną rolę odgrywa tu dialog partnerów społecznych – pracodawców i pracowników.

PROPONOWANY USTRÓJ GOSPODARCZY CZY KAPITALIZM JEST JEDYNĄ ALTERNATYWĄ REALNEGO SOCJALIZMU?

L. Kelso przeanalizował filozofię marksizmu i liberalizmu oraz ustroje gospodarcze inspirowane przez te kierunki filozoficzne – socjalizm i kapitalizm. Doszedł on do wniosku, że oba te ustroje nie gwarantują ani prawa własności prywatnej ani wolności dla wszystkich w dziedzinie gospodarczej. W jednym systemie własność jest w rękach państwa, w drugim – w rękach wąskiej elity, innymi słowy – jeden jest kapitalizmem państwowym, drugi zaś kapitalizmem prywatnym⁷¹. Wcześniej tak ujmował te systemy kard. Stefan Wyszyński, a także Unia Mechlińska. Po upadku realnego socjalizmu upowszechnia się tezę ideologiczną, że kapitalizm jest jedyną alternatywą realnego socjalizmu. Teza ta jest błędna, gdyż oparta jest na swoistym daltonizmie umysłowym. Ujmuje się systemy gospodarcze w dwu kolorach: białym i czarnym. Kapitalizm rozumie się jako socjalizm realny na opak. Od owego „na opak” odbiegają zapisy Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Art. 20 stanowi: „Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, duchu dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypo-

⁷¹ *Karol Marks prawie kapitalista*, w: K. Ludwiniak (red.), *Pracownik właścicielem*, Lublin–Paryż 1989, s. 15-41.

spolitej Polskiej”. W art. 23 stwierdza się: „Podstawą ustroju rolnego państwa jest gospodarstwo rodzinne”.

Nie było i nie ma jednolitego ustroju kapitalistycznego. Nie ma on charakteru statycznego, lecz dynamiczny. Trudno nawet ustalić czas pojawienia się kapitalizmu i podać jego ścisłą definicję. Ch. Hampden-Tuener i A. Trampenaars wymieniają siedem kultur kapitalizmu⁷². M. Albert – ekonomista francuski – w książce *Kapitalizm contra kapitalizm* wymienia kapitalizm „neoamerykański” i „nadreński”, występujący w Niemczech, Szwajcarii z pewnymi modyfikacjami w Japonii⁷³. Tak zwana Szkoła Fryburska (Ordo-liberalismus) opracowała pod koniec drugiej wojny światowej teorię systemu gospodarczego, nazwanego później „społeczną gospodarką rynkową”, w której połączono ze sobą wolność, sprawiedliwość i solidarność. Unia Europejska przyjęła w początkowym okresie model społecznej gospodarki rynkowej, ale są znaki odchodzenia od tego modelu. Ponieważ Unia Europejska jest *in statu ferii*, trudno jest przewidzieć, jaki będzie jej model polityczny, społeczny i gospodarczy, gdyż to zależy w dużym stopniu od sił politycznych, te zaś wciąż się zmieniają. R. Dahrendorf uważa, że jedną z cech współczesnego kapitalizmu jest pojawienie się nowej podklasy bez pracy (*underclass*)⁷⁴. U. Beck przewiduje, że w krótkim czasie pojawi się kapitalizm bez pracy⁷⁵. Według O. von Nell-Breuninga szersze niż pojęcie kapitalizmu jest pojęcie wolnej gospodarki wolnorynkowej⁷⁶.

Jan Paweł II dostrzega w kapitalizmie elementy pozytywne i negatywne. Papież stawia pytanie, czy kapitalizm jest alternatywą socjalizmu? Píše on: „Jeśli mianem «kapitalizmu» określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie «ekonomia przedsiębiorczości», «ekonomia rynku» czy po prostu «wolna ekonomia». Ale jeśli przez «kapitalizm» rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szcze-

⁷² *Siedem kultur kapitalizmu*, Warszawa 1998, passim.

⁷³ *Capitalisme conta capitalisme*, Kraków 1994, passim.

⁷⁴ *Der moderne soziale Konflikt. Essay zu einer Politik der Freiheit*, München 1994, s. 221 n.; tenże, *Im Entschinden der Arbeitsgesellschaft*, „Merkur” 34(1980), s. 140-146.

⁷⁵ *Kapitalismus ohne Arbeit*, „Der Spiegel” 20(1996), s. 140-146.

⁷⁶ *Worauf es mir ankommt*, Freiburg i. Br. 1983, s. 85.

gólny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca”⁷⁷. J. Y. Calvez zauważa u zwolenników liberalizmu ekonomicznego pewien paradoks, który polega na tym, iż nie domagają się oni wolności w wystarczającym stopniu. Zadowolają się tym, że cieszy się nią ograniczona liczba ludzi; nie szuka się jej dla wszystkich⁷⁸. Papież widzi główną cechę kapitalizmu w odwróceniu zasady priorytetu pracy przed kapitałem i przeciwstawieniu kapitału pracy, a pracy kapitałowi, w uznawaniu pracy za narzędzie produkcji i towar rynkowy⁷⁹. Jan Paweł II pisze: „Przekonaliśmy się, że nie do przyjęcia jest twierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej”⁸⁰. Ważne jest tu użycie kwantyfikatora logicznego „jedynym”, którego nie dostrzega nawet wielu autorów „katolickich”, lecz nawet wyraźnie mówią, że papież zaakceptował kapitalizm. Natomiast Jan Paweł II wprost pisze, że „[...] słusznie można mówić o walce z ustrojem gospodarczym rozumianym jako systemem zabezpieczającym absolutną dominację kapitału oraz własności narzędzi produkcji i ziemi nad podmiotowością i wolnością pracy człowieka. W walce z tym systemem, modelem alternatywnym nie jest system socjalistyczny, który w rzeczywistości okazuje się kapitalizmem państwowym [...]”⁸¹. Alternatywą nie jest też tzw. państwo opiekuńcze⁸². Kościół nie proponuje żadnych modeli⁸³. Główna myśl dotyczy należytego uszanowania i ochrony godności człowieka⁸⁴. Jan Paweł II pisze tylko ogólnie, że chodzi tu o „[...] społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo”⁸⁵. W społeczeństwie tym jest miejsce na wolny rynek i pracę przedsiębiorczą – inicjatywną – gdyż bez niej nie może rozwijać się życie gospodarcze. Wielu autorów, nawet „katolickich” wręcz twierdzi, że Jan Paweł II wreszcie zaakceptował liberalną koncepcję wolności, nie dostrzegając tego, że rozwijana przez niego antropologia biblijno-teologiczna i antropologia

⁷⁷ CA nr 42.

⁷⁸ Por. F. J. Mazurek, *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo*, Lublin 1993, s. 37.

⁷⁹ LE nr 7 i 17.

⁸⁰ CA nr 35.

⁸¹ Tamże, nr 35.

⁸² Tamże, nr 48.

⁸³ Tamże, nr 42.

⁸⁴ SRS nr 41.

⁸⁵ CA nr 35.

filozoficznego personalizmu jest zupełnie inna niż antropologia indywidualistycznego liberalizmu. Zwolennicy liberalizmu ujmują wolność w zasadzie tylko w sensie negatywnym czy też emancypacyjnym jako wolność „od” – od norm moralnych i od władzy państwowej.

O liberalizmie i innych kierunkach myślowych będących pod jego wpływem Jan Paweł II pisze: „[...] według nich wolność może «stwarzać wartości» i cieszyć się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej suwerenność”. Papież pisze o nierozdzielalnym związku prawdy z wolnością, który „[...] ma niezwykle doniosłe znaczenie dla życia ludzi na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej, jak to wynika z nauki społecznej Kościoła [...]”⁸⁶. „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”⁸⁷. To nie wolność człowieka jako jego wewnętrzny przymiot leży u podstaw totalitaryzmu, ale jej nadużywanie, które ma szkodliwe następstwa moralne, społeczno-gospodarcze i polityczne. Owo nadużywanie wolności wywołuje reakcję przyjmującą także różne formy totalitaryzmu, które pojawiły się XX w. i nie tylko w nim⁸⁸. Jeśli nawet cywilizacja nie jest programowo ateistyczna, a przyjmuje się zasadę: myśleć i działać tak „jakby Bóg nie istniał”, to jest z pewnością agnostyczna i pozytywistyczna. Zasada ta jest wspierana przez tych, którzy dysponują olbrzymimi środkami finansowymi w skali światowej, narzucając warunki krajom będącym na drodze rozwoju.

„Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy, jeśli nie istnieje prawda transcendentna [...], to nie istnieje też żadna pewna zasada gwarantująca stosunki pomiędzy ludźmi [...]. Tak, więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentalnej godności osoby ludzkiej będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo”⁸⁹. Cechą nauczania społecznego Kościoła jest ciągłość – element stały – i rozwojowość – element nowy, dynamiczny⁹⁰. Nie można interpretować tegoż nauczania dialektycznie, to zna-

⁸⁶ VS nr 99.

⁸⁷ CA nr 46.

⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 51.

⁸⁹ VS nr 99; por. CA nr 44.

⁹⁰ SRS nr 3.

czy przeciwstawiać jednych dokumentów innym i interpretować je, opierając się na ideologii liberalnej czy marksistowskiej, lecz w świetle teologii i filozofii personalizmu. Biorąc pod uwagę dwa przymioty nauczania społecznego Kościoła – stałość i rozwojowość – można to przedstawić również w ocenie liberalizmu i wolnej konkurencji, zawartej w encyklikach poprzedników Jana Pawła II – Piusa XI i Pawła VI.

Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* (1931), a więc w okresie światowego kryzysu gospodarczego pisał: „Najbardziej uderzającym w naszych czasach zjawiskiem jest skupienie się nie tylko samych bogactw, ale także ogromniej potęgi i despotycznej władzy gospodarczej w rękach niewielu [...], regulują oni niejako obieg krwi w organizmie gospodarczym [...], że nikt nie może wbrew ich woli oddychać [...], jest naturalnym następstwem nieograniczonej wolności konkurencji dającej zwycięstwo tylko najsilniejszym [...]. To skupienie potęgi w rękach niewielu prowadzi do dalszej potrójnej walki: najpierw do walki o ujarznienie samego życia gospodarczego; dalej, do walki o opanowanie państwa [...], wreszcie do walki między państwami [...], skutki panowania ducha indywidualizmu [...], wolna konkurencja doprowadziła do samozagłady, miejsce wolnego handlu zajęło ujarznienie życia gospodarczego przez garść ludzi [...], całe życie gospodarcze stało się straszliwie twarde, bezlitosne i brutalne. Do tego dodać jeszcze należy wielkie szkody spowodowane zgubnym pomieszaniem ze sobą praw i obowiązków i życia gospodarczego. Jedną zaś z największych między nimi jest obniżenie majestatu państwa, które stało się niewolnikiem wydanym na łup ludzkich żądz i namiętności, gdy wolne od wszelkiej stronniczości i oddane jedynie dobru ogółu i sprawiedliwości, na wysokim winno zasiadać tronie jako władca i najwyższy rozjemca. Wreszcie w życiu międzynarodowym dwojakie zło z tego samego źródła wypłynęło: tu «nacjonalizm» albo «imperializm» gospodarczy – gdzie indziej zaś nie mniej zgubny i potępienia godny finansowy «internacjonalizm» lub «imperializm międzynarodowy», według którego tam jest ojczyzna, gdzie jest dobrze”⁹¹. Ocenę tę potwierdza Paweł VI i dodaje: „Nie można dość mocno potępić tego rodzaju nadużyć gospodarczych, skoro, co z naciskiem znów przypomnieć chcemy, ekonomia jednie człowiekowi służyć powinna”⁹².

⁹¹ QA nr 105-109.

⁹² Encyklika *Populorum progressio*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, s.17, nr 26; por. np. C. Clark, *The conditions of economic progress*, London–New York 1960, s. 3-6.

Pius XI stwierdził, że obniżono majestat państwa, które stało się niewolnikiem wąskiej elity ludzi bogatych. Zwolennicy liberalizmu głoszą tezę, że państwo w wolnej gospodarce rynkowej nie powinno być aktywne, ale *de facto* oligarchia podporządkowała sobie prawie całkowicie państwo własnym interesom. Mówiąc inaczej – państwo zostało sprywatyzowane, stało się własnością bogatej elity. A. Krąpiec, biorąc pod uwagę sytuację w Polsce, wskazuje, że w wyniku zideologizowanego myślenia państwo sprzedano, zaś ludziom zostało bezrobocie i bieda. Dodać należy, że prywatyzuje się, pod wpływem ideologii liberalizmu, dzieci, macierzyństwo, prokreację, aborcję, rodzinę i ludzi niepełnosprawnych, czyli uznaje się te sprawy za rzecz całkowicie prywatną. To prawda, że są to sprawy prywatne, ale także wybitnie społeczne – są dobrem wspólnym w skali narodowej i międzynarodowej. Rodzina przecież jest podstawową komórką wszystkich społeczności.

Stiglitz pisze o powstawaniu nowych struktur władzy oligarchów w procesie globalizacji. Z kolei J. Staniszkis dostrzega w procesie globalizacji trzy sprzeczności: globalizacja destabilizuje samą siebie; nasila konflikt między ekonomią a geopolityką; wiąże się ze wzrostem irracjonalności⁹³. Stiglitz, podobnie jak to ma miejsce w katolickiej nauce społecznej, zauważa pozytywne i negatywne strony globalizacji. Odrzuca zarówno mechaniczne samosterowanie i bezosobowe działania wolnej konkurencji. Odwołuje się do Keynesa, który zidentyfikował nieprawidłowość rynku⁹⁴ i z tej racji jest przeciwny pozostawieniu wolnego rynku samemu sobie⁹⁵. Podkreśla, że obecna globalizacja powoduje inflację, wzrost bezrobocia, nędzę, zadłużenie w wielu państwach biednych, nie służy potrzebom ludzi ubogich czy poprawie środowiska naturalnego ani stabilności gospodarki światowej, chociaż w niektórych państwach wystąpiła widoczna poprawa. Stiglitz nie mówi o zanikaniu roli państwa w procesie globalizacji, ale podkreśla wprost, że może ono odgrywać „[...] istotną rolę nie tylko w łagodzeniu niepowodzeń rynku, lecz także w zapewnieniu *sprawiedliwości społecznej*”⁹⁶. Zaznacza, że państwo „[...] zapewniało wszystkim edukację na wysokim poziomie i stworzyło większość infrastruktury, w tym infrastruktury instytucjonalnej, takiej jak system prawny, niezbędny do tego, by rynek funkcjonował efektywnie. Państwo regulowało sektor finansowy, zapewniając, że rynek kapitałowy działał

⁹³ *Władza globalizacji*, Warszawa 2004, s. 810.

⁹⁴ *Globalizacja*, s. 173 n .

⁹⁵ Tamże, s. 177.

⁹⁶ Tamże, s. 195.

podobnie do sposobu, w jaki powinien działać, tworzyło zabezpieczenia społeczne dla ubogich. Pobudzało rozwój techniki i technologii w wielu dziedzinach – od telekomunikacji i rolnictwa po odrzutowce i radary”. Będzie ono spełniać pewne rolę także w przyszłości, „[...] by każda społeczność, każda gospodarka funkcjonowała skutecznie – i w sposób humanitarny”. Należy ujmować państwo i rynek „[...] jako działające wspólnie, partnersko”⁹⁷. Procesu globalizacji nie można cofnąć, ale można nim sterować, reformować go, opierając się na uniwersalnych wartościach. Na konieczność reformy procesu globalizacji wskazują M. Ritter i K. Zeitler, zwracając uwagę na rangę uznania prymatu polityki państw wobec globalizacji⁹⁸. Należy zatem odrzucić dewizę: „Wszystkie prawa dla zagranicznych koncernów albo interesów, wszystkie obowiązki dla państwa”⁹⁹.

W latach dziewięćdziesiątych XX w. i na początku XXI pojawił się swoisty renesans czy wprost wołanie o przestrzeganie uniwersalnych norm moralnych w dziedzinie gospodarki globalnej. W tym wołaniu biorą udział filozofowie, etycy, teologowie, politolodzy, politycy, ekonomiści, przedstawiciele różnych religii, socjologowie, prawnicy, przedstawiciele nauk przyrodniczych (m.in. ekologii). Parlament Religii Światowych ogłosił (1993) *Deklarację Etyki Globalnej*, w której wyrażono przekonanie, że ideologia liberalna czy neoliberalna nie jest przekonująca, dlatego należy dokonać syntezy wartości i norm uniwersalnych, gdyż tylko ich akceptacja i solidarna realizacja może zagwarantować rozwój i przetrwanie ludzkości. Z uwagi na to, że w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* zdawkowo są potraktowane obowiązki i liberałowie nie chcą o nich słyszeć, opracowano i ogłoszono z inicjatywy H. Schmidta (byłego kanclerza FRN) *Powszechną Deklarację Obowiązków* (1997). Ważnym wydarzeniem było ogłoszenie przez UNESCO dokumentu *Wspólna Perspektywa dla Etyki XXI wieku*. W głoszonej przez ONZ *Deklaracji Szczytu Milenijnego* stawia się postulat, by oprzeć proces globalizacji na zasadzie godności osoby ludzkiej, na prawdzie, że jest ona wartością fundamentalną, że ludzkość stanowi jedną rodzinę ludzką. W działania na rzecz przestrzegania norm moralnych w gospodarce włączyła się również Stolica Apostolska, wysyłając do Rady Generalnej WTO dwa

⁹⁷ Tamże, s. 195.

⁹⁸ *Armut durch Globalisierung. Wohlstand durch Regionalisierung*, Graz–Stuttgart 2000, s. 16.

⁹⁹ Tamże, s. 34.

dokumenty dotyczące globalizacji: *Handel, rozwój i walka z ubóstwem oraz Przewodnik etyczny w dziedzinie handlu międzynarodowego*¹⁰⁰.

LITERATURA

- Armour L.: Globalisation and Philosophy, „Notes et Documents” 64(2002).
AC Competition Rules and the Role of Economic Analyses, Brüggem 1998.
Beck U.: Kapitalismus ohne Arbeit, „Der Spiegel” 20(1996).
Donnelly J.: Universal Human Rights in Theory and Practice, Ithaca and Londyn 1989.
Ermacora F.: Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. I, Wien 1974.
Galtung J.: Menschenrechte anders gesehen, Frankfurt a. Main 1994.
Friedman M.: Kapitalizm i wolność, Warszawa 1993.
Hampden-Turner Ch., Trompenaars A.: Siedem kultur kapitalizmu, Warszawa 1998.
Jan Paweł II: Pamięć i tożsamość, Kraków 2005.
Kołakowski L.: O tym co dobre i złe. Czy zawsze i wszędzie w: *Szkola przeżycia cywilnego*, red. J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki, Warszawa 1997.
Kołakowski L.: Gdzie jest miejsce dzieci w liberalizmie, „Znak” 45(1993).
Krzyżanowski L. J.: O podstawach kierowania organizacjami inaczej, Warszawa 1999.
Löw K.: Die Geundrechte. Verständnis in beiden Teilen Deutschlands, München 1977.
Mazurek F. J.: Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka, Lublin 2001; tenże: Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego i praw człowieka, Lublin 1999; tenże: Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo, Lublin 1993; tenże: Prawo człowieka do zdrowego środowiska, „Człowiek i Przyroda” 15-16(2002-2003); tenże: Wartość pracy, zło bezrobocia i próby jego przezwyciężenia, w: *Filozofia pochylona nad człowiekiem*, red. E. Balawajder i in., Lublin 2004.
Penc J.: Kryteria etyczne w postępowaniu menedżera, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 4(1999).
Perrou L.: Globalisation et droits de la personie, „Notes et Documents” 64(2002).
Ritter M., Zeitler K.: Armut durch Globalisierung, Wohlstand durch Regionalisierung, Graz-Stuttgart 2000.
Simonelli E.: La Justiciabilité du Droit à Alimentation, „Notes et Documents” 68 (2003).
Stiglitz J.: *Globalizacja*, przekł. H. Simbowicz, Warszawa: PWN 2004.
Strzeszewski Cz.: Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne, Lublin 1978.
Schultz Th. W.: Investment in Human Capital, New York 1976.
Tatariewicz T.: Historia filozofii, t. II, Warszawa 1958.
Thieme J.: Soziale Marktwirtschaft. Ordnungskonzeption und wirtspolitische Gestaltung, München 1994.
Wojtyła K.: Człowiek jest osobą, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994.

¹⁰⁰ Por. Solarz, *Prawa człowieka*, s. 38-39, 253-257.

W o ź n i a k M.G.: Czy religia jest jednym ze źródeł kapitału intelektualnego? Wnioski pod adresem ekonomii i gospodarki, w: *Religia a gospodarka*, red. S. Partycki, t. I, Lublin 2005.

DIGNITY OF THE HUMAN PERSON
AND OBJECTIVE MORAL NORMS AS RULES IN ECONOMY

Summary

The author subjects to revision the economic liberalism supporters' views, according to which there is no room for universal moral norms in the area of economy. The conception of *homo economicus* accepted in economy and the exclusive rule of profit are a manifestation of reductionism. The conviction that the free competition – free market – acts mechanically and impersonally and solves all economic-social problems in the best way is basically incorrect. In free competition there are positive and negative elements. Free competition – “yes, but what kind?”

In the article a possibly complete picture of man is shown. Man is a reasonable creature, he is internally free and able to recognize good and evil (owing to his conscience) and owing to this he is the most perfect being in the created world. In his nature, man is a social being (*ens sociale*); a spiritual-bodily unity; he is not completely actualized but he is open to development; he is a religious and working creature (*laborem exercens, homo economicus*); he is able to do good, devote oneself to others, to build just – albeit not ideal – systems: legal, cultural, social and economic. But man is also able to do evil: to kill others, to steal, to lie, to wage wars, to commit acts of terrorism and of genocide, to build concentration camps, to manipulate the needs and mentality of whole societies and to enslave others by means of mass media – that is to form a one-dimension man. In the theological-biblical language this is called sinfulness of the human nature. And finally, man is capable of – as H. Marcuse writes – “scientific idiotism”.

The highest value is the inborn, n a t u r a l, dignity of the human person, which is pointed to by his mind, inner freedom and conscience. Man is created in God's image (*imago Dei*). Christ's incarnation and redemption of man show his s u p e r n a t u r a l dignity. This is theological-biblical justification. Also philosophical (rational) justification is given. The former one is binding for believers, and the latter is for unbelievers. In the Catholic social teaching both justifications are given. The ontic structure of the human person in itself gives rise to obligations, it is the highest norm. It is defined in the following form: the human person should be respected for himself, because he is a person, and not for any other reason (*persona est affirmanda propter se ipsam*). The very human person, his dignity, is the fundamental norm of morality that is searched for. The Decalogue, objective and universal moral norms as principles show how to respect and protect the human person. It is not recognizing and complying with moral norms and human rights for themselves that is meant here – art for the art's sake (pure formalism) – but protection of one's own dignity and the dignity of every other person. Both moral norms as principles and human rights have been discovered slowly, step by step, but regressions also occur; this especially happened in the 20th and at the

beginning of the 21st century. Human persons are the subjects of all communities – the family, the nation, the universal human society (*familiae humanae*), production and service institutions. The communities do not exist by themselves, but human persons are their foundation. Human persons, and not various systems, are the subject of any activity, for the systems are not persons or super-persons – *Super Ego*. Hence the thesis put forward by some economists that the system is ruled by *an invisible hand* is absurd.

In human rights three elements are distinguished: their source, contents and protection. These constitute an integral whole. However, identifying a part with the whole (*pars pro toto*) is a logical mistake. The debate about man's right to work can be solved after removing this logical mistake and introducing a new term: "the right for work"; showing that work is one of man's fundamental needs, that it is a universal phenomenon, has a multi-aspectual dimension of values. Work is an anthropological (personal), moral, social, cultural, historical and economic value. Together with the multidimensional value of work the multidimensional evil of unemployment can be seen. There have been various economic models, even in capitalism. After the fall of socialism the thesis is proclaimed that capitalism is the only alternative (logical quantifier). Recognizing the priority of the real capital over work treated as a tool and commodity bought in the so-called work market is the essential feature of capitalism. John Paul II perceives numerous positive elements in capitalism, but he also sees a few negative ones: "We have found out that the thesis saying that after the defeat of real socialism capitalism remains the only model (logical quantifier) of economic organization is unacceptable." He does not suggest another model, but generally he states that it is "... a society in which there are: freedom of work, enterprise and participation" that is meant here. He adds: "Economy that does not take into consideration the ethical dimension and does not attempt to serve the good of man – each man and the whole man – in fact does not even deserve the name of «economy» understood as reasonable and benevolent management of material resources". Although he sees positive elements in the process of globalization, he puts forward an imperative demand to base it on the principle of the dignity of the human person and his rights, and the good of the whole human family (*familiae humanae*). In the area of economy "... in the field of economy nobody may insult the human dignity without a punishment, which dignity God himself respects greatly" (Leo XIII).

Słowa kluczowe: osoba ludzka, godność, normy moralne, prawa człowieka, wartości uniwersalne, wartość pracy ludzkiej, bezrobocie.

Key words: human person, dignity, moral norms, human rights, universal values, value of human work, unemployment.