

Prof. zw. dr. hab. Franciszek Janusz Mazurek

Wydział Nauk Społecznych KUL

Kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej
i Etyki Społeczno-Gospodarczej

Miejsce fundamentalnej normy moralności i norm moralnych jako reguł w dziedzinie gospodarczej

WSTĘP

Ekonomia jest szeroko rozwiniętą nauką autonomiczną. Zawiera różne podziały, a raczej działy, których nazewnictwo nie jest jednoznaczne. Posługuje się metodą interdyscyplinarną, wykorzystuje inne nauki, nawet filozofię i etykę. A. Smith zajmował się przede wszystkim filozofią moralności i w jej ramach działalnością gospodarczą człowieka tak dalece, że zaliczany jest do klasyków ekonomii, a nie do klasyków etyki. Na pytanie, kim jest człowiek, odpowiada: człowiek jest istotą gospodarującą – *homo oeconomicus*. Przyjął zasadę utilitaryzmu – własnych korzyści – i wolnej konkurencji, rządzącej życiem gospodarczym. Dostrzegając jednak w niej słabe strony i uznawał, że interwencja państwa jest potrzebna, by uzyskać harmonię indywidualnych interesów (zysku). Śladem tego poglądu jest nazwa: ekonomia polityczna¹. M. Friedman uważa, że „rynek sam wytwarza takie mechanizmy – bezosobowo i bez władzy centralnej”². W mechanizmie tym nie ma miejsca nie tylko na rolę państwa, ale i na normy moralne. Czy teza ta może być bez zastrzeżeń zaakceptowana, mimo że przez wielu ekonomistów jest uznawana za „dogmat”? Jeśli przyjmie się mechaniczne, bezosobowe działanie rynku, to można pytać, czy mechanizm ten nie przekreśla wolności wewnętrznej człowieka. Ponadto nie ma jednolitej teorii wolnej konkurencji³. J. E. Stiglitz zaznacza, że nieskrępowany, „zliberalizowany” rynek, określany czasem jako „neoliberalny”, oparty na „fundamentalizmie rynkowym”, zawiera wiele błędów⁴. Nie ma też jednolitej koncepcji filozoficznej liberalizmu ani też koncepcji ekonomii liberalnej. L. Kołakowski pisze, że nie jest całkiem jasne, czy wolność w filozofii liberalnej jest ujmowana jako wartość

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

² M. Friedman, *Kapitalizm i wolność*, Fundacja im. A. Smitha, Warszawa 1993, s. 27.

³ *AC Competition Rules and the Role of Economic Analyses*, Brüggem 1998, s. 39–162.

⁴ J. E. Stiglitz, *Globalizacja*, przekład H. Simbowicz, PWN, Warszawa 2004, s. 62–90.

w sobie, czy też jako instrument⁵. Trudno jest nawet wyznaczyć ściśle granice między filozoficznym liberalizmem i ekonomią liberalną. Przyjmujemy tezę: wolny rynek „tak”, ale „jaki” i w jakim wymiarze. Należy szukać jego ostatecznego uzasadnienia. Trzeba też wyjaśnić, czy obok zasady wolnej konkurencji jest miejsce na inne zasady w dziedzinie gospodarczej: centralną normę moralności i normy moralne jako zasady oraz ich podstawę. Poza tym czy można redukować człowieka do *homo oeconomicus*? Z uwagi na to, że koncepcje człowieka rzutują na kształtowanie różnych systemów społeczno-gospodarczych i politycznych – na ich modele – potrzebne jest przedstawienie pełnego obrazu człowieka. Zagadnienia te będą analizowane w ramach katolickiej nauki społecznej, która nie ma charakteru li tylko konfesyjnego, gdyż ukazuje centralną wartość godności osoby ludzkiej i inne wartości uniwersalne. Na tle dominującej ekonomii liberalnej wyłania się potrzeba rozwijania nowej, personalistycznej ekonomii. Jan Paweł II pisze: „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 materialnymi (...)”⁶.

PEŁNY OBRAZ CZŁOWIEKA

Centralnym elementem pełnego obrazu człowieka jest jego wrodzona godność. W katolickiej nauce społecznej podaje się jej uzasadnienie teologiczno-biblijne i filozoficzne. Jednak niedopuszczalne jest z punktu widzenia metodologicznego utożsamianie samej godności z jej uzasadnieniami. Odwołuje się ona do opisu stworzenia człowieka w *Księdze Rodzaju*: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”⁷. W opisie stworzenia człowieka zawarte są dwa elementy: „obraz Boga” – *imago Dei* (element stały) i „podobieństwo Boga” (element dynamiczny, rozwojowy). Pico della Mirandola, nawiązując do owego podobieństwa, pisze w swej książce *De hominis dignitate* (1486), że człowiek jest wielkim cudem świata (*magnum miraculum est homo*). *Imago Dei* wskazuje, że człowiek jest istotą rozumną i wolną – partycypuje on w rozumie i wolności Stwórcy. Żadna nauka nie jest zdolna wyjaśnić potęgi rozumu ludzkiego i jego kreatywnego myślenia. Wyjaśnienie to tkwi w *Imago Dei*. V. Frankl – twórca kierunku psychologii humanistyczno-egzystencjalnej – pisze: „Człowiek

⁵ L. Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci w liberalizmie*, „Znak” 1993, nr 10, s. 17 i nast.

⁶ *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (01.01.2000), „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2000, nr 1, s. 197, nr 16.

⁷ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Wydanie trzecie poprawione, Poznań–Warszawa 1980, Rdz. 1, 26.

albo uzna się za stworzonego na podobieństwo Boga, albo jego obraz przekształci się w karykaturę”⁸. *Imago Dei* jest podstawą wrodzonej (naturalnej) godności człowieka i jego wielkości. 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. Abp K. Wojtyła stwierdza: „Tu też tkwi cała naturalna podstawa jej godności”⁹. 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 rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestniczenia w życiu Boga”¹⁰. „Chrystus-Odkupiciel (...) «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi» (...). Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!”¹¹. Na pytanie, jaka jest istota religii chrześcijańskiej, Jan Paweł II daje odpowiedź w słowach: „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”¹². (...) Człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”¹³ i powinien on 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, w tym porządku wartością absolutną. Abp Wojtyła wyjaśnia, że uzasadnienie teologiczno-biblijne – 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 kultury”¹⁴. 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. F. Ermacora

⁸ V. Frankl, *Homo patiens*, Instytut Wyd. PAX, Warszawa 1984, s. 18.

⁹ K. Wojtyła, *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.

¹⁰ *Gaudium et spes*, dokument II Soboru Watykańskiego [dalej: GS], nr 19; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* [dalej: RH], [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. I, cz. 2, red. M. Radwan [i in.], Rzym–Lublin 1987, s. 37, nr 13.

¹¹ RH nr 10.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, nr 14.

¹⁴ K. Wojtyła, *Człowiek jest...*, wyd. cyt., s. 419.

jest przekonany, że godność człowieka jest zawarta w depozycie (dogmatach) wiary chrześcijańskiej i inspirowała nie tylko dokumenty ONZ, które odnoszą się do praw człowieka, ale także konstytucje wewnątrzpaństwowe¹⁵. Znaczy to, że nauczanie Kościoła nie ma li tylko konfesyjnego charakteru.

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. Nie jest on w pełni zaktualizowany, ale jest otwarty na rozwój. Ów rozwój nazywa się godnością osobowościową lub kulturalną. Człowiek jest zdolny do czynienia dobra, do altruizmu, bezinteresownego poświęcania się, do dawania innym daru z siebie – do miłowania innych. Człowiek jest zdolny do poznania prawdy, dobra i piękna; do budowania sprawiedliwych systemów prawnych, gospodarczych i politycznych. Jest on istotą religijną, kulturową i pracującą (*homo oeconomicus* w znaczeniu *laborem exercens*). Jest też zdolny do czynienia zła moralnego: 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. Jest żądny władzy i panowania. Wreszcie człowiek jest zdolny – jak pisze H. Marcuse – do „idiotyzmów naukowych”. W języku teologiczno-biblijnym nazywa się te przejawy grzesznością człowieka. Czy temu człowiekowi można przyznać nieograniczoną wolność? Wszelkiego rodzaju zła nie można 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. Teza Friedmana, że wolny rynek funkcjonuje mechanicznie, bezosobowo, jest z gruntu błędna. Wielość osób jest podmiotem grup małych i wielkich, które są zespolone wspólnym celem. Ani instytucje, ani systemy polityczne, ani gospodarcze – kapitalizm czy socjalizm – nie są osobami czy nadosobami – Super Ego. Istnienie grup małych i wielkich tkwi w konkretnych osobach, które są ich członkami. Ostatecznie to konkretne osoby są podmiotami wszelkiego działania. Wolność człowieka, która stanowi ostateczne uzasadnienie wolnej konkurencji, nie ma charakteru absolutnego, gdyż jest uwarunkowana psychosomatyczną naturą człowieka i czynnikami zewnętrznymi.

¹⁵ „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” (Ermacora, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, Bd. I, Wien 1974, s. 575).

UNIWERSALNA I OBIEKTYWNA NORMA MORALNOŚCI I NORMY

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, straciły swe znaczenie w społeczeństwach współczesnych, a więc nie istnieją. Również ekonomiści o orientacji liberalnej lub będący pod ich wpływem są przekonani, że w ekonomii nie ma miejsca na normy moralne, czyli normy te nie istnieją. L. Kołakowski zdecydowanie odrzuca poglądy relatywistów, gdyż *de facto* chodzi w nich o zniesienie ocen etycznych w ogóle¹⁶. Píše, że wszelkie próby „(...) upowszechniania kodeksu moralnego na podstawach empirycznych, w ogólności niechrześcijańskich są całkowicie nieprzekonujące”¹⁷. Podkreśla, że jest potrzeba pewnego konserwatyzmu lub inaczej mówiąc – „(...) zaufania mądrości tradycji”¹⁸, które jest pielęgnowane w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego. Kołakowski stawia pytanie: „(...) czy jest do pomyślenia społeczeństwo, w którym prawo, przez szerzenie strachu, byłoby 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”¹⁹. Poznawanie uniwersalnych i obiektywnych norm moralnych dokonywało się powoli, krok po kroku, wraz z rozwojem cywilizacji całej ludzkości. Jednakże występowały w nim regresy.

Godność osoby ludzkiej to po prostu sama osoba jako wartość naczelna, pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ich sprawdzian. Godność bycia osobą – godność ontyczna – domaga się bezwzględnej afirmacji; jest ona sama w sobie powinnościurodna. K. Wojtyła formułuje normę personalistyczną następująco: „Norma 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 celu. W parze

¹⁶ L. Kołakowski, *Mała etyka. O tym, co dobre i złe. Czy zawsze, czy wszędzie*, [w:] *Szkola przeżycia cywilizacyjnego*, J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red.), Scholar, Warszawa 1997, s. 58 i nast.

¹⁷ Tamże, s. 56.

¹⁸ Tamże, s. 48; por. A. M. Solarz, *Prawa człowieka we współpracy Stolicy Apostolskiej z systemem Narodów Zjednoczonych*, rozprawa doktorska, wydruk komputerowy, Uniwersytet Warszawski, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, Warszawa 2004, s. 15.

¹⁹ L. Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci...*, wyd. cyt., s. 17.

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 miłości²⁰. Ujmując się ją także w formie: *persona est affirmanda propter se ipsam* – osobę ludzką należy szanować dla niej samej, że jest osobą, a nie z jakiegokolwiek innej racji. E. Kant 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”²¹.

Porównajmy ten imperatyw poszanowania osoby ludzkiej ze słowami papieża Leona XIII umieszczonymi 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 [...]”²². Według Jana Pawła II, myślą przewodnią tej encykliki i całego nauczania Kościoła jest wielka godność osoby ludzkiej²³. Mocno podkreśla on: „(...) pierwszą zasadą jest niezbywalna godność każdej osoby ludzkiej (...)”²⁴. Przekonanie, że sama godność osoby ludzkiej jest jedyną normą najwyższą, nie jest odosobnione. I tak Konstytucja RFN (1949) art. 1 ust. stanowi: „Godność człowieka jest nienaruszalna”. Zapis ten był inspirowany wymienionym imperatywem rozumu praktycznego Kanta i katolicką nauką społeczną. W orzeczeniach Federalnego Trybunału Konstytucyjnego²⁵ wskazuje się, że godność człowieka jest: prawem konstytucyjnym najwyższej rangi (*Verfassungsrecht des überragenden Ranges*)²⁶, najwyższą normą obiektywnego prawa konstytucji (*oberste Norm des objektiven Verfassungsrecht*), najwyższą wartością konstytucji (*der oberste Verfassungswert*)²⁷, jest najwyż-

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wyd. Znak, Kraków 2004, s. 44 i nast.

²¹ E. Kant, *Krytyka rozumu praktycznego*, przekład J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1972, s. 211; por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej*, Lublin 2001, s. 36–41.

²² *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. I, cz. 2, red. M. Radwan [i in.], Rzym–Lublin 1987, s. 37, nr 13.

²³ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (dalej: CA), cz. 2, s. 376, nr 11.

²⁴ Tenże, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju, Poszanowanie mniejszości warunkiem prawdziwego pokoju*, „L'Osservatore Romano”, 1998, nr 12, s. 1, wyd. pol., 12(1988), s. 1.

²⁵ Skrót: BvefGE.

²⁶ BvefGE 5, 85 (204) i 72, 155 (405).

²⁷ BvefGE 33, 23 (29).

szym celem każdego prawa (*der oberste Zweck allen Rechts*)²⁸. K. Löw uważa, że te wszystkie określenia dadzą się sprowadzić do: godność człowieka jest w Konstytucji RFN uznana za normę norm (*Norm der Normen*)²⁹. Przytoczone stwierdzenia potwierdzają tezę, że sama godność osoby ludzkiej jest uznana za najwyższą normę moralności.

Wyodrębniamy zatem personalistyczną normę moralności z norm moralnych jako reguł. Pierwsza, centralna norma moralności jest jedna i wskazuje, że należy szanować każdą osobę, nawet własną. Normy-reguły moralne natomiast, a jest ich wiele, są także obiektywne i uniwersalne. Wskazują one, 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 ludzi³⁰ i inne, bardziej szczegółowe. Zasady te są odczytywane z godności osoby ludzkiej, stąd też słusznie nazywa się je naturalnym prawem moralnym. Na sposób afirmacji i ochrony godności osoby wskazują wszystkie prawa człowieka oraz przykazania dekalogu, który jest swoistym katalogiem praw człowieka. Jan Paweł II pisze: „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 jaśnieje blask Boży”³¹. 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.

Wrodzona godność osoby ludzkiej, norma moralności, normy moralne jako reguły i prawa człowieka ujęte w języku prawa stają się wartościami prawa pozytywnego (*Rechtswerte*), to znaczy, że obowiązki moralne stają się również obowiązkami prawnymi. 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”³². Są one „(...) wpisane w istotę ludzkiej osoby i jej godności”³³, tkwią w ontycznej (bytowej) strukturze osoby ludzkiej i z niej są

²⁸ BVerfGE 12, 45 (51); 37, 57 (65).

²⁹ K. Löw, *Die Grundrechte. Verständnis und Wirklichkeit in beiden Teilen Deutschlands*, München 1977, s. 68.

³⁰ W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku wymienia się we wstępie: wolność, sprawiedliwość, pomocniczość, solidarność, współdziałanie władz i dialog społeczny.

³¹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* [dalej: VS], Watykan 1993, nr 13 i 90.

³² Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978–1979*, t. II, Warszawa 1982, s. 51.

³³ *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju, Poszanowanie mniejszości warunkiem prawdziwego pokoju*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 12 (1988), s. 1.

odczytywane³⁴. W identycznych wstępach obydwu Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka uznaje się: „(...) prawa te wynikają (découlent) z przyrodzonej godności osoby ludzkiej”³⁵. Mówiąc o prawach człowieka, należy wyróżnić trzy elementy: ich źródło, treść i ochronę. Ich źródłem jest godność osoby ludzkiej. W ich treści zawarte są prawa wolnościowe, gospodarcze, społeczne, kulturalne³⁶ i solidarnościowe. Stanowią one integralną jedność. Ochrona praw człowieka ma charakter prawny i pozaprawny.

ZASADA POWSZECHNEGO PRZEZNACZENIA DÓBR DLA WSZYSTKICH LUDZI

Zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr dla wszystkich ludzi uzasadnia się argumentem teologiczno-biblijnym. Bóg dał ziemię wszystkim ludziom – „czyńcie ją sobie poddaną”³⁷. Panowanie człowieka nad światem nie ma jednak charakteru absolutnego. Ograniczone jest racjonalnością jego wykorzystania i troską o niego. Irracjonalne wykorzystywanie ekosystemu stało się centralnym problemem współczesnej ekologii, ale także problemem gospodarczym i politycznym. Mówi się, że Ziemia jest Matką wszystkich³⁸. Th. Veit pisze o prawie człowieka do Ziemi³⁹.

Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr dotyczy nie tylko dóbr materialnych, lecz i 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”⁴⁰, to znaczy, że sprzyja ich rozwojowi.

³⁴ Art. 30. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku stanowi: „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”.

³⁵ W art. 30. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej stwierdza się: „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”.

³⁶ W skrócie używa się terminu: „prawa społeczne”.

³⁷ Rdz 1, 28.

³⁸ F. J. Mazurek, *Prawo człowieka do zdrowego środowiska*, „Człowiek i Przyroda” 2002–2003, nr 15–16, s. 149–156.

³⁹ Th. Veit, *Das Recht auf Erde. Die wirtschaftliche Konsequenz der Menschenrechte. Münsteraner Beiträge zur Wirtschaftsethik*, Münster 1994.

Nauka i nowa technologia nie mogą służyć wyłącznie osiągnięciu zysków przez jednostki, grupy społeczne czy tylko pewne narody, lecz ich przeznaczeniem jest słuzenie całej 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-liberalną, kolektywistyczno-marksistowską i personalizmu społecznego (katolickiej nauki społecznej). W pierwszej własność prywatna podniesiona jest do rangi „prawa świętego” i „dogmatu” porządku gospodarczego; w drugiej zaś uznaje się tylko własność kolektywną, a właściwie państwową (wspólna zaś wystąpić miała dopiero w ostatnim etapie rozwoju społecznego – w komunizmie); trzecia przyjmuje zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr materialnych i duchowych dla wszystkich i pluralizm form własności. „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 posiadania jako podporządkowane prawu powszechnego używania*, uniwersalnemu przeznaczeniu dóbr”⁴¹. Dobra, nie tylko materialne, ale i duchowe (intelektualne), od strony przedmiotowej stanowią wspólną własność w tym sensie, że są dane nie poszczególnemu człowiekowi po równo, lecz całemu rodzajowi ludzkiemu; od strony podmiotowej zaś, że wszyscy ludzie mają prawo ich używania – *usus communis*. Prawo człowieka do używania ma priorytet przed prawem do posiadania własności. Własność ta jest osiągnięta przede wszystkim przez pracę. Są też inne tytuły tego prawa. 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 jego rozumnej i wolnej natury człowieka. Prawo do posiadania własności prywatnej stanowi też gwarancję wolności i bodziec do korzystania z niej – argument personalistyczny. Wysuwa się też inne argumenty: gospodarczy, społecz-

⁴⁰ Jan Paweł II, *Orędzie do Narodów Zjednoczonych* (Nowy Jork, 2 października 1979), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. II zmienione, cz. 2, red. M. Radwan [i in.], Rzym–Lublin 1996, s. 126, nr 14.

⁴¹ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* [dalej: LE], [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. II, cz. 2, nr 14.

no-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 jej jeszcze nie posiadają, należy 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. Oprócz jednostki są też inne podmioty uprawnione do posiadania własności. Ich prawo, w różnym stopniu, zawiera element prawa naturalnego w wyżej podanym znaczeniu. I tak, 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 także podmiotami posiadającymi własność, bez której nie mogą spełniać swych obowiązków. Jest to także własność prywatno-wspólna (ale nie państwowa). Np. własność klasztoru Paulinów na Jasnej Górze, z bogatymi zbiorami kultury, jest nie tylko prywatna, ale i wspólna, należy do całego narodu polskiego. Co więcej, jest własnością całej ludzkości, uznaną za taką przez UNESCO. Podmiotami własności są różne spółdzielnie (właściwa ich koncepcja). Jest to również własność prywatno-wspólna. Podmiotami własności są różne stowarzyszenia i akcjonariaty. Własność tych podmiotów może mieć charakter prywatno-wspólny lub państwowo-wspólny (gdy państwo ma udziały). Wreszcie państwo jest także podmiotem tego prawa – ma prawo do posiadania własności – i osoby sprawujące władzę w państwie nie mogą go pozbawiać 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 Piussem 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”⁴². Własność tylko prywatna lub tylko państwowa jest błędną alternatywą, gdyż sprzyja dyktaturom gospodarczym. Pluralizm form własności warunkuje prawidłowe funkcjonowanie systemu gospodarczego i zapewnia większą wolność obywatelom.

⁴² Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 329, nr 116.

MITY O NIEISTNIENIU PRAWA CZŁOWIEKA DO PRACY

Zwolennicy ideologii liberalnej, a nawet niektórzy autorzy katoliccy – nawróceni na „liberalizm” – podają szereg argumentów, które mają niby uzasadniać, że prawo człowieka jest mitem, że ono nie istnieje. Po pierwsze, wskazują oni, że ONZ ogłosiła dwa pakt: *Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* oraz *Pakt Praw Osobowych⁴³ i Obywatelskich* (1966). Pierwszy odnosi się do ustroju socjalistycznego, drugi – do kapitalistycznego. Po drugie, prawo do pracy opiera się na filozofii marksistowskiej i wyłoniło się z ruchów robotniczych w XIX wieku. Jednak wielu autorów wykazuje, np. H. Arendt⁴⁴ i H. Graach, że jest to twierdzenie błędne. J. Donnelly zarzuca współczesnym liberałom, że zarzucili koncepcję praw człowieka J. Locke’a, według którego prawo do pracy nie mniej niż prawo do własności chroni prawo człowieka do życia i właściwej egzystencji osoby ludzkiej⁴⁵. Po trzecie, prawa wolnościowe mają charakter „negatywny” (państwo ma „obowiązek negatywny”), gdyż są one realizowane wówczas, gdy państwo powstrzymuje się od interwencji w działalność autonomicznej i wolnej jednostki. Innymi słowy są to prawa „od” i „przeciw” aktywnej interwencji państwa. Po czwarte, prawo do pracy nie jest prawem w ścisłym znaczeniu, lecz jedynie programem polityki społeczno-gospodarczej. Powstaje więc problem, czy faktycznie polityka ta podejmowana jest dla obywateli państw, którzy nie posiadają praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych, w tym także prawa do pracy. Celem polityki społeczno-gospodarczej jest przecież ochrona osoby ludzkiej i każdej osoby. Po piąte, uzasadnia się, że prawo do pracy nie jest prawem w ścisłym znaczeniu, gdyż w przypadku braku realizacji czy naruszeń nie można go dochodzić na drodze sądowej, nie jest objęte ochroną sądową. W państwach demokratycznych istnieje trójpodział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Obowiązek ochrony tego prawa spoczywa przede wszystkim na dwu pierwszych, ale w pewnych przypadkach także na trzeciej. W doktrynie prawnej coraz wyraźniej ujawnia się pogląd, że praw społecznych w pewnych przypadkach można dochodzić na drodze sądowej⁴⁶.

⁴³ Tłumaczymy termin „civil rights” jako „prawa osobowe”, gdyż lepiej uwydatniają jego treść.

⁴⁴ „Gewann sie (die Arbeit) In der Neuzeit eine zuvor unvorstellbare *Dignität* [...] in der Neuzeit immer emphatischer Rede von Werte und Würde der Arbeit” (H. Graach, *Labour and Work*, [w:] *Europäische Schlüsselwörter*, Bd. 2, München 1964, s. 438.

⁴⁵ J. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca and London 1989, s. 101 i nast.

⁴⁶ E. Simonelli, *La Justiciabilité du Droit à Alimentation*, „Notes et Documents” 2003, nr 68, s. 42–60; A. Eide, *Right to Food: Work of the United Nations Human Rights Bodies*, „Notes et Documents” 1996, nr 45/47, 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. Tomashevski (eds), *The Right to Food*, Dordrecht 1984, s. 97–109.

Po szóste, prawa wolnościowe mają inny status prawny niż prawa społeczne – pierwsze są realizowane bezpośrednio bez nakładów finansowych, drugie zaś pośrednio i obciążają budżet państwa. *De facto* wszystkie prawa człowieka są realizowane bezpośrednio i pośrednio oraz są kosztowne (np. wydatki na wojsko, policję, bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne, które warunkuje rozwój społeczno-gospodarczy). Po siódme, prawo do pracy może być realizowane w systemie gospodarczym socjalizmu, w którym istnieje własność państwowa i państwo dysponuje miejscami pracy. W systemie gospodarczym kapitalizmu zaś państwo nie posiada własności – lub w bardzo wąskim zakresie – nie może więc gwarantować prawa do pracy. Podawane w tej dziedzinie uzasadnienie prawa do pracy przez zwolenników ideologii marksistowskiej i liberalnej jest tożsame – jego podstawą jest ustrój gospodarczy, tzw. baza materialna. Wymienione uzasadnienia nazywamy mitami o prawie do pracy. Zawarty jest w nich błąd metodologiczny, gdyż utożsamia się źródło prawa do pracy bądź z jego treścią, bądź z ochroną (*pars pro toto*). Zawarty jest w nich także błąd antropologiczny, ponieważ za podstawę uznaje się strukturę ustroju gospodarczego lub instytucję władzy sądowniczej, podczas gdy źródłem prawa do pracy, jak i wszystkich praw człowieka, jest wrodzona godność osoby ludzkiej. Jest ono niezależne ani od systemów gospodarczych, ani od sposobów realizacji, ani też od instytucji sądowniczej. „Filozofię” autorów, którzy z tej racji odrzucają prawo człowieka do pracy, można porównać – celem wyostrenia problemu – do „filozofii” szewca, który dopasowuje stopy klienta do butów, a nie buty do nóg. Jeśli buty nie pasują do nóg, to obcina palce lub obciosuje pięty. Wydaje się, że spór o prawo do pracy można częściowo złagodzić przez ukazanie wielowymiarowości wartości pracy ludzkiej, zastąpienie terminu „prawo do pracy” terminem „prawo do pracowania”; przez ukazanie, że praca ludzka jest podstawową potrzebą, a bezrobocie wieloaspektowym złem.

WIELOWYMIAROWA WARTOŚĆ PRACY LUDZKIEJ, ZŁO BEZROBOCIA I PRAWO CZŁOWIEKA DO PRACY (DO PRACOWANIA)

Wielowymiarowa wartość pracy ludzkiej

Praca ludzka jest zjawiskiem uniwersalnym, obejmuje wszystkich ludzi każdego etapu rozwoju cywilizacyjnego, a równocześnie jest zjawiskiem uniwersalnym konkretnym, gdyż jej podmiotem i sprawcą jest zawsze konkretny człowiek. Jest potrzebą fundamentalną, mimo że wiąże się z trudem i zmęczeniem. Przez pracę człowiek wyraża się realnie, natomiast mową czy gestami wyraża się symbolicznie – przyjętymi symbolami. Istnieje wiele koncepcji pracy. Można

je sprowadzić do trzech: mechanistycznej, humanistycznej i personalistycznej – katolickiej nauki społecznej.

Cz. Strzeszewski podaje następującą definicję pracy: „Praca jest to wolna, choć naturalnie konieczna działalność człowieka wypływająca z poczucia obowiązku, połączona z trudem i radością, a mająca na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych”⁴⁷. Jan Paweł II wymienia pracę w sensie podmiotowym i przedmiotowym. W sensie podmiotowym zawarte są dwa ważne elementy: a) podmiotem jest osoba ludzka posiadająca godność, b) praca ta jest nieprzechodnia, pozostaje w człowieku. Te dwa elementy stanowią o tym, że ma ona godność. Praca ludzka w sensie przedmiotowym jest pracą skierowaną 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. Są one sprzymierzeńcem człowieka. Praca w sensie przedmiotowym ma też godność, ale wtórną. Jej źródłem, zaznacza Jan Paweł II, „(...) należy szukać nie nade wszystko w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym”⁴⁸.

Praca jest wartością antropologiczną, jest „dobrem człowieka [...] odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność pomnażającym ją [...] przez pracę *urzeczywistnia siebie* jako człowiek, ale także poniekąd *«bardziej staje się człowiekiem»*”⁴⁹. 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. Nie pracuje sam i tylko dla siebie, ale z innymi i dla innych. Jest ona czynnikiem więzi społecznych. Jest wartością historyczną, wiążącą pokoleniowe myśli i dokonania ludzkości ze współczesnością. Praca jest wartością kulturową, gdyż dzięki pracy kreatywnej powstają dzieła kultury duchowej i materialnej, które człowiek „ożywia” i wykorzystuje tylko przez pracę duchową i fizyczną. Musi on poznać ideę twórcy, utrwalać ją 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” (Rdz. 1, 28). Człowiek spełniając ją, naśladuje swego Stwórcę, który uczynił świat przez „pracę”; partycypuje w kreatywnej pracy Stwórcy i wyraża „(...) szczególnie pierwiastek podobieństwa do Niego”⁵⁰.

⁴⁷ Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978, s. 19.

⁴⁸ LE nr 6.

⁴⁹ Tamże, nr 9.

⁵⁰ Tamże, nr 5.

Praca ma charakter eschatologiczny. C. Norwid – poeta i filozof – ujął to w słowach: „Piękno na to jest, by zachęcało do pracy – praca, by się zmartwychwstało”. Wreszcie praca jest wartością gospodarczą. Przez pracę w sensie przedmiotowym człowiek przekształca świat, zdobywa środki zdolne zaspokoić jego potrzeby, poprawia warunki bytowania na Ziemi, wytwarza zespół narzędzi (kapitał realny), które są sprzymierzeńcem człowieka, gdyż ułatwiają mu pracę, usprawniają ją, przyspieszają, zwielokrotniają i udoskonalają produkty, ale mogą też prowadzić do alienacji człowieka. Występuje ona wówczas, gdy narzędziom produkcji – kapitałowi realnemu – przyznaje się pierwszeństwo przed pracą ludzką, co jest jednym z istotnych elementów kapitalizmu. To przecież praca ludzka ma priorytet przed kapitałem w wymiarze genetycznym, ontycznym i funkcjonalnym. A. Toynbee nazwał kapitał realny „workiem z narzędziami”⁵¹. 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. Jest nim integralny rozwój osoby ludzkiej – intelektualny, moralny i fizyczny⁵². 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 się z inwestycjami finansowymi w człowieka i oczekuje się w przyszłości wyrównania poniesionych kosztów i dochodów⁵³. 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. W wielu koncepcjach ekonomicznych kapitału ludzkiego można dostrzec elementy personalistycznego ujmowania rzeczywistości gospodarczej.

Wieloaspektowe zło bezrobocia

Bezrobocie – adekwatnie do wielowymiarowej wartości pracy ludzkiej – jest złem wieloaspektowym. 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”⁵⁴. Jan Paweł II uważa, że źródłem bezrobocia jest błędna koncepcja człowieka i rozwoju społeczno-gospodarczego. Episkopat USA

⁵¹ A. Toynbee, *The World and the West*, Oxford 1954, s. 11.

⁵² G. Becker, *A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, New York 1964, passim.

⁵³ Th. W. Schultz, *Investmen in Human Capital*, New York 1976, s. 48 i nast.

⁵⁴ Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno* [dalej: QA], [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. 2, cz. 1, s. 126, nr 74.

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”⁵⁵. W aspekcie osobowym zło bezrobocia wyraża się tym, iż człowiek czuje się mniej wartościowy. Po dłuższym okresie bezrobocia udaje się tylko niewielu uniknąć choroby psychicznej, co potwierdzają badania psychologiczne. Bezrobotni, ale chętni, by podjąć pracę, czują się skazani na śmierć. Bezrobocie jest złem społecznym, które polega na tym, iż niszczy ono pozycję społeczną, co zaczyna się uwidaczniać już w rodzinach. Bezrobocie wpływa na izolowanie się ludzi niepracujących od pracujących, którzy oceniają ich jako pasożytów społecznych, korzystających z osiągnięć pracy innych. Jest ono złem moralnym, gdyż powoduje wzrost spożycia alkoholu, młodzi ludzie sięgają po narkotyki i dopuszczają się przestępstw kryminalnych. Tracą też nadzieję założenia rodziny i jej utrzymania. Bezrobocie jest złem gospodarczym, wyrażając się w tym, że miliony ludzi chętnych, często wykształconych zawodowo i zdolnych do pracy, nie partycypują w wytwarzaniu dóbr gospodarczych – marnotrawiony jest kapitał ludzki. Episkopat USA, kraju zasobnego, podkreśla: „Nie stać nas na koszty ekonomiczne, deformację społeczną i bezmiar tragedii ludzkich spowodowanych przez bezrobocie”. Bezrobocie jest złem politycznym, gdyż zagraża bezpieczeństwu państwa.

Obowiązek rozwiązania kwestii bezrobocia spoczywa – pisze Jan Paweł II – na pracodawcy „bezpośrednim” i „pośrednim”, organizacjach międzynarodowych (FAO, MOP)⁵⁶. Zresztą na samym podmiocie – osobie ludzkiej zdolnej do pracy, jednakże muszą istnieć do tego odpowiednie warunki, stwarzane przez pracodawcę „bezpośredniego” i „pośredniego”. Jest to także obowiązek związków zawodowych. Bardzo ważną rolę odgrywa dialog partnerów społecznych – pracodawców i pracobiorców. Państwo nie jest jedynym „monopolistą” obowiązku usuwania 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 warunków pracy i ochrony przed bezrobociem”. Natomiast w tożsamych wstępach obydwu międzynarodowych paktów: w *Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* i *Pakcie Praw Osobowych i Politycznych* uznaje się, że „(...) prawa te [wszyst-

⁵⁵ Przekład pol. *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich*, „Życie Katolickie” 1988, nr 7, s. 57.

⁵⁶ LE nr 17.

kie – F. J. M.] wynikają z [découlent de] wrodzonej godności osoby ludzkiej”. Nie zależą więc ani od żadnych systemów gospodarczych czy politycznych, ani od woli sprawujących władzę w państwach. Nie są one swoistą jałmużną państwową. Ustaliliśmy pierwszy element praw człowieka, ich źródło – wrodzoną godność osoby ludzkiej. W pracach przygotowawczych (*travaux préparatoires*) *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* i *Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* nie ma nawet śladu wątpliwości, że prawo to 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 kompromisowe⁵⁷. W *Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* wymienia się w art. 6 p. 1 treść prawa do pracy: „Państwa-Strony niniejszego Paktu uznają prawo do pracy, które obejmuje prawo każdego człowieka do uzyskania możliwości utrzymania się poprzez pracę swobodnie wybraną lub przyjętą”. Obok tych praw wymienia się w art. 6 p. 2 i art. 11 p. 1 inne prawa, np. prawo do sprawiedliwego wynagrodzenia, odpowiednich warunków pracy, wykształcenia. 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”.

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 (25.12.1942) o prawie do pracy, lecz o prawie do pracowania⁵⁸. W *Karcie Fundamentalnych Praw Unii Europejskiej* (2000) w art. 15 umieszczono zapis: „Każda osoba ludzka ma prawo do pracowania i wolnego wybranego lub zaakceptowanego zawodu”⁵⁹. W treści prawa osoby ludzkiej do pracowania zawarte jest prawo do pracy inicjatywnej, które jest często 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.

⁵⁷ M. C. R. Craven, *The International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights. A Perspective its Development*, Oxford 1995, s. 194–226.

⁵⁸ „[...] 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. 1, Köln 1964, s. 123).

⁵⁹ „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”.

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 wewnętrznej⁶⁰. Biorąc pod uwagę powszechną potrzebę pracowania – wyrażania się człowieka przez pracę – wielowymiarową wartość pracy i wieloaspektowy wymiar zła bezrobocia, formułujemy prawo człowieka do pracowania.

PROPONOWANY USTRÓJ GOSPODARCZY. CZY KAPITALIZM JEST JEDYNĄ ALTERNATYWĄ REALNEGO SOCJALIZMU?

Analizując filozofię marksizmu i liberalizmu oraz ustroje gospodarcze inspirowane przez te kierunki filozoficzne – socjalizm i kapitalizm – L. Kelso doszedł 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 prywatnym⁶¹. Wcześniej tak oceniali te systemy: Kard. Stefan Wyszyński i Unia Mechlińska. Po upadku realnego socjalizmu upowszechnia się tezę ideologiczną, że kapitalizm jest jedyną alternatywą realnego socjalizmu. Teza ta jest błędna, gdyż opiera się na swoistym daltonizmie umysłowym. Ujmuje się systemy gospodarcze w dwu kolorach: białym i czarnym. Kapitalizm rozumie się jako socjalizm realny na opak. Nie było i nie ma jednolitego ustroju kapitalistycznego, jednolitej teorii wolnej konkurencji, ani też jej jednolitych modeli. Można przykładowo wymienić szkołę fryburską, harwardzką, chicagowską, postchicagowską i austriacką⁶². Ch. Hampden-Tuener i A. Trompenaars wymieniają siedem kultur kapitalizmu⁶³. Ekonomista francuski M. Albert w książce *Kapitalizm contra kapitalizm* wymie-

⁶⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* [dalej: SRS], [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. II, cz. 2, s. 271, nr 15.

⁶¹ L. Kelso, *Karol Marks prawie kapitalista*, [w:] K. Ludwiniak (red.), *Pracownik właścicielem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin-Paryż 1989, s. 15–41.

⁶² *AC Competition Rules and the Role of Economic Analyses*, Brügggen 1998, s. 39–162.

⁶³ Ch. Hampden-Turner, A. Trompenaars, *Siedem kultur kapitalizmu*, Warszawa 1998, passim.

nia kapitalizm „neoamerykański” i „nadreński”, który występuje w Niemczech, Szwajcarii, z pewnymi modyfikacjami w Japonii⁶⁴. Tzw. Szkoła Fryburska (*Ordoliberalismus*) opracowała pod koniec drugiej wojny światowej model systemu gospodarczego, nazwanego później „społeczną gospodarką rynkową”, w której połączono ze sobą wolność, sprawiedliwość i solidarność. Według O. von Nell-Breuninga, pojęcie wolnej gospodarki wolnorynkowej jest szersze niż pojęcie kapitalizmu⁶⁵. R. Dahrendorf uważa, że jedną z cech współczesnego kapitalizmu jest pojawienie się nowej podklasy bez pracy (*underclass*)⁶⁶. U. Beck przewiduje, że w krótkim czasie pojawi się kapitalizm bez pracy⁶⁷.

Jan Paweł II dostrzega w kapitalizmie elementy pozytywne i negatywne. 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, wprzegającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca”⁶⁸. 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 rynkowy⁶⁹. Ostatecznie zdecydowanie stwierdza: „Przekonaliśmy się, że nie do przyjęcia jest twierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej”⁷⁰. Ważne jest tu użycie kwantyfikatora logicznego „jedynym”, to znaczy, że trzeba poszukiwać innego modelu. Nawet Jan Paweł II píše, że „(...) słusznie można mówić o walce z ustrojem gospodarczym rozumianym jako system zabezpieczający 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 kapitali-

⁶⁴ M. Albert, *Capitalsme conta capitalisme*, tłum. pol. Kraków 1994, passim; J. Thieme, *Soziale Marktwirtschaft. Ordnungskonzeption und wirtschaftspolitische Gestaltung*, München 1994, passim.

⁶⁵ O. von Nell-Breuning, *Worauf es mir ankommt*, Freiburg i. Br. 1983, s. 85.

⁶⁶ R. Dahrendorf, *Der moderne soziale Konflikt. Essay zu einer Politik der Freiheit*, München 1994, s. 221 i nast.

⁶⁷ U. Beck, *Kapitalismus ohne Arbeit*, „Der Spiegel” 1996, nr 20, s. 140–146.

⁶⁸ CA nr 42.

⁶⁹ LE nr 7 i 17.

⁷⁰ CA nr 35.

zmem państwowym (...)”⁷¹. Alternatywą nie jest też tzw. państwo opiekuńcze⁷². Kościół nie proponuje żadnych modeli⁷³, byleby godność człowieka była należycie uszanowana i chroniona⁷⁴. Jan Paweł II mówi tylko ogólnie, że chodzi tu o „(...) społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo”⁷⁵. 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 dostrzegają tego, że rozwijana przez niego antropologia biblijno-teologiczna i antropologia filozoficznego personalizmu jest zupełnie inna niż 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 nierozzerwalnym związku prawdy (ujmuje ją jako zasadę) z wolnością, która „(...) ma niezwykle doniosłe znaczenie dla życia ludzi na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej, jak to wynika z nauki społecznej Kościoła (...)”⁷⁶. „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”⁷⁷. 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, także przyjmującą różne formy totalitaryzmu. Pojawiły się one szczególnie w XX wieku, ale nie tylko w nim⁷⁸. „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”⁷⁹.

⁷¹ Tamże, nr 35.

⁷² Tamże, nr 48.

⁷³ Tamże, nr 42.

⁷⁴ SRS nr 41.

⁷⁵ CA nr 35.

⁷⁶ VS nr 99.

⁷⁷ CA nr 46.

⁷⁸ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 51.

⁷⁹ VS nr 99; por. CA nr 44.

Cechą nauczania społecznego Kościoła jest ciągłość – element stały – i rozwojowość – element nowy, dynamiczny⁸⁰. Nie można interpretować tego nauczania dialektycznie, to znaczy przeciwstawiać jednych dokumentów innym i interpretować w oparciu o ideologię liberalną czy marksistowską, lecz w świetle teologii i filozofii personalizmu. Biorąc pod uwagę te dwa przymioty, podamy ocenę liberalizmu i nieograniczonej wolnej konkurencji, zawartą 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 ogromnej 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 najsilniejszemu (...). To skupienie potęgi w rękach niewielu prowadzi do dalszej potrójnej walki: najpierw do walki o ujarzmienie 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 ujarzmienie 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 państwa 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”⁸¹. 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”⁸².

Pius XI stwierdza, że obniżono majestat państwa, które stało się niewolnikiem wąskiej elity ludzi bogatych, natomiast zwolennicy liberalizmu głoszą tezę, że państwo w wolnej gospodarce rynkowej nie powinno być aktywne. *De facto* oligarchia podporządkowała sobie prawie całkowicie państwo własnym

⁸⁰ SRS nr 3.

⁸¹ QA nr 105–109.

⁸² Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. II, cz. 2, s. 17, nr 26; por. np. C. Clark, *The conditions of economic progress*, London–New York 1960, s. 3–6.

interesom, innymi słowy państwo zostało sprywatyzowane, prywatyzuje się prawie wszystko. Stiglitz pisze, że w procesie globalizacji powstaje władza oligarchów⁸³, która dyktuje swoje reguły gry władzom państwowym. W globalizacji występują elementy pozytywne i negatywne. Niesie ona ze sobą nadzwyczajne możliwości postępu w zakresie organizacji pracy, wydajności, upowszechnienia wiedzy, transferu technologii, polepszenia warunków życia, zbliżenia ludzi i narodów. Do elementów negatywnych Stiglitz zalicza inflację, wzrost bezrobocia, nędzę, zadłużenie wielu państw biednych. Globalizacja nie służy potrzebom ludzi biednych ani „poprawie” środowiska naturalnego, ani stabilności gospodarki światowej. Odwołując się do Keynesa, który zidentyfikował nieprawidłowość rynku⁸⁴, wskazał on, że wolnego rynku nie można pozostawić samemu sobie⁸⁵, że państwo może dalej odgrywać „(...) istotną rolę nie tylko w łagodzeniu niepowodzeń rynku, lecz także w zapewnieniu *sprawiedliwości społecznej*”⁸⁶. Uważa on, że globalizację należy w biegu reformować. Natomiast zwolennicy neoliberalizmu uważają dalej, że negatywne przejawy usunie sama wolna konkurencja. Jednakże jak może je usunąć, skoro sama je stwarza⁸⁷. Jan Paweł II dostrzega pozytywne i negatywne przejawy globalizacji. Biorąc jednak pod uwagę przejawy negatywne, domaga się z palącą troską poszukiwania nowego modelu gospodarczego. Procesy globalizacji wymagają według niego „(...) ponownego rozważenia problemu współpracy międzynarodowej w kategoriach nowej kultury solidarności”⁸⁸. Potrzebna jest „(...) odnowa prawa międzynarodowego i innych instytucji”⁸⁹, aby uniknąć błędów ideologicznych XX wieku, które inspirowały dramatyczny podział świata na dwie części – bogaty i ubogi. Stąd też „(...) pilnie potrzebne jest ponowne przemyślenie modeli, które wpływają na wybór kierunków rozwoju”⁹⁰. Konieczne jest „(...) kształtowanie wrażliwości na uniwersalne wartości moralne (...), aby przeciwstawić się rażącej niesprawiedliwości i łamaniu praw człowieka”⁹¹. „Być może nadszedł czas, aby podjąć nową i pogłębioną refleksję nad sensem ekonomii i nad jej celami”⁹².

⁸³ Stiglitz, s. 62–90.

⁸⁴ Tamże, s. 173 i nast.

⁸⁵ Tamże, s. 177.

⁸⁶ Tamże, s. 195.

⁸⁷ F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 393; G. T. Totola, *Ekonomiczno-społeczna problematyka globalizacji*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 1998, nr 1, s. 87.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (01.01.2000), „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2000, nr 1, s. 197, nr 17.

⁸⁹ Tamże, s. 195, nr 12.

⁹⁰ Tamże, s. 197, nr 17.

⁹¹ Tamże, s. 198, nr 18.

⁹² Tamże, s. 197, nr 15.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku i na początku XXI stulecia pojawiał 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 – ekologii. Ogłoszono wiele dokumentów na ten temat. Wymienimy tu tylko niektóre. Ważnym wydarzeniem było ogłoszenie przez UNESCO dokumentu *Wspólna Perspektywa dla Etyki XXI wieku*. W ogłoszonej 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 ludzką⁹³. Stolica Apostolska wysłała do Rady Generalnej WTO dwa dokumenty dotyczące globalizacji: *Handel, rozwój i walka z ubóstwem* oraz *Przewodnik etyczny w dziedzinie handlu międzynarodowego*⁹⁴.

Celem działalności gospodarczej jest zaspokajanie potrzeb duchowych i materialnych wszystkich ludzi jednej rodziny ludzkiej. Naczelną normą moralności, także w dziedzinie gospodarczej, jest godność osoby ludzkiej, gdyż jest ona *miraculum mundi* (Mirandola); wszystkie rzeczy mają cenę, osoba zaś ma godność (Kant); na obliczu każdej osoby ludzkiej jaśnieje blask Boży (Jan Paweł II), do której sam Bóg odnosi się z wielkim szacunkiem (Leon XIII).

LITERATURA

- AC Competition Rules and the Role of Economic Analyses*, Brüggem 1998.
- Albert M., *Capitalisme conta capitalisme*, tłum. pol. Kraków 1994, passim.
- Becker G., *A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, New York 1964, passim.
- Beck U., *Kapitalismus ohne Arbeit*, „Der Spiegel” 1996, nr 20.
- Craven M. C. R., *The International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights. A Perspective its Development*, Oxford 1995.
- Dahrendorf R., *Der moderne soziale Konflikt. Essay zu einer Politik der Freiheit*, München 1994.
- Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. I, cz. 2, red. M. Radwan [i in.], Rzym–Lublin 1987, nr 13.
- Donnelly J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca and London 1989.
- Eide A., *Right to Food: Work of the United Nations Human Rights Bodies*, „Notes et Documents” 1996, nr 45/47.
- Frankl V., *Homo patiens*, Instytut Wyd. PAX, Warszawa 1984.
- Friedman M., *Kapitalizm i wolność*, Fundacja im. A. Smitha, Warszawa 1993.

⁹³ Por. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, passim.

⁹⁴ Por. Solarz, *wyd. cyt.*, s. 38–39 i 253–257.

- Gaudium et spes*, dokument II Soboru Watykańskiego, nr 19; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, [w:] Kołakowski L., *Mała etyka. O tym, co dobre i złe. Czy zawsze, czy wszędzie*, [w:] *Szkola przeżycia cywilizacyjnego*, J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red.), Scholar, Warszawa 1997.
- Hampden-Turner Ch., Trompenaars A., *Siedem kultur kapitalizmu*, Warszawa 1998, passim.
- Hoof J. J. H. van, *The Legal Nature of Economic, Social and Cultural Rights: a Rebuttal of Some Traditional Views*, [w:] P. Alston, K. Tomasěvski (eds), *The Right to Food*, Dordrecht 1984.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. II, cz. 2, nr 14.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, cz. 2, nr 11.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. II, cz. 2, nr 15.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 13 i 90.
- Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978–1979*, t. II, Warszawa 1982.
- Jan Paweł II, *Oreǳie do Narodów Zjednoczonych* (Nowy Jork, 2 października 1979), [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. II zmienione, cz. 2, red. M. Radwan [i in.], Rzym–Lublin 1996, nr 14.
- Jan Paweł II, *Oreǳie na Światowy Dzień Pokoju* (01.01.2000), „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2000, nr 1, nr 17.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wyd. Znak, Kraków 2004.
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, nr 116.
- Kant E., *Krytyka rozumu praktycznego*, przekład J. Gałeccki, PWN, Warszawa 1972.
- Kelso L., *Karol Marks prawie kapitalista*, [w:] K. Ludwiniak (red.), *Pracownik właścicielem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin–Paryż 1989.
- Kołakowski L., *Gdzie jest miejsce dzieci w liberalizmie*, „Znak” 1993, nr 10.
- Küng H., *Projekt Weltethos*, München 1990, passim.
- Löw K., *Die Grundrechte. Verständniss und Wirklichkeit in beiden Teilen Deutschlands*, München 1977.
- Mazurek F. J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Mazurek F. J., *Prawo człowieka do zdrowego środowiska*, „Człowiek i Przyroda” 2002–2003, nr 15–16.
- Nell-Breuning O. von, *Worauf es mir ankommt*, Freiburg i. Br. 1983.
- Oreǳie na XXII Światowy Dzień Pokoju, Poszanowanie mniejszości warunkiem prawdziwego pokoju*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 12 (1988).
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. II, cz. 2, nr 26; por. np. C. Clark, *The conditions of economic progress*, London–New York 1960.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Wydanie trzecie poprawione, Poznań–Warszawa 1980, Rdz. 1, 26.
- Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, wyd. 2, cz. 1, nr 74.

- Schultz Th., W., *Investmen in Human Capital*, New York 1976.
- Simonelli E., *La Justiciabilité du Droit à Alimentation*, „Notes et Documents” 2003, nr 68.
- Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich*, „Życie Katolickie” 1988, nr 7.
- Stiglitz J. E., *Globalizacja*, przekład H. Simbowicz, PWN, Warszawa 2004.
- Strzeszewski Cz., *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 1958.
- Thieme J., *Soziale Marktwirtschaft. Ordnungskonzeption und wirtschaftspolitische Gestaltung*, München 1994, passim.
- Th. Veit, *Das Recht auf Erde. Die wirtschaftliche Konsequenz der Menschenrechte. Münsteraner Beiträge zur Wirtschaftsethik*, Münster 1994.
- Totola G. T., *Ekonomiczno-społeczna problematyka globalizacji*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 1998, nr 1.
- Toynbee A., *The World and the West*, Oxford 1954.
- Wojtyła K., *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.

The Place of Fundamental Moral Norm and Moral Norms as Rules in the Economic Area

Summary

Author of this article takes under consideration the place of central moral norm and moral norms in economy. He asks about importance of these norms as well as of the free competition rule. All considerations are made in the frame of social catholic science.