

Waldemar Irek

Świat przekształcać... : praca kluczem kwestii społecznej

Wrocławski Przegląd Teologiczny 15/2, 113-141

2007

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. WALDEMAR IREK

ŚWIAT PRZEKSZTAŁCAĆ... PRACA KLUCZEM KWESTII SPOŁECZNEJ

„Praca ludzka stanowi klucz [...] do całej kwestii społecznej”
(*Laborem exercens*, 3)

Wiek XVIII z dumnym hasłem „świat przekształcać, to nasze rzemiosło” konfrontował swoje zawołanie z chrześcijańską wizją człowieka i jego aktywności, ukazując świat jako teatr, którego reżyserem stał się sam człowiek i jego wola zakorzeniona w rozumie oderwanym od Boga. Sekularystyczne tendencje odzierające człowieka z transcendencji prowadziły do zerwania z chrześcijańską tradycją rozumienia siebie i świata jako Bożego dzieła. Zatem człowiek przestał być ogrodnikiem, któremu Bóg zlecił troskę o swe dzieło – stał się natomiast Panem, decydem, ostatecznym odniesieniem wszystkiego, co istnieje.

Oświeceniowe idee połączone z rewolucją przemysłową zaowocowały paradoksalnie nie tylko rozwojem cywilizacji, której znakiem w XIX wieku stał się fabryczny komin, ale doprowadziły do szczególnej dehumanizacji pracy ludzkiej, do wyalienowania – jak mówił Karol Marks – twórcy i dzieła, pracownika oraz wytworów jego rąk. Proces ten można zilustrować stwierdzeniem, że „metal wychodził z hut i fabryk uszlachetniony, człowiek natomiast zmęczony, wykorzystany, wyobcowany”. Wydaje się, że protest proletariuszy tamtego czasu był pierwszym wielkim wołaniem o „pracę nad pracą”, łącząc ją z pojęciem osoby ludzkiej i jej godności, stawiając z całą oczywistością pytanie, jak

się ma praca nie tylko w kontekście przekształcanego świata, ale także doskonalenia osoby ludzkiej. Okazało się, że w imię wielkości człowieka można było uczynić z niego środek do celu, jego samego traktując jak jeden z elementów jego pracy.

Niestety, diagnoza dotycząca pracy i sytuacji proletariatu XIX wieku w wydaniu Marksa – zaowocowała skokiem w rewolucję, u podstaw której pojawiły się wadliwe założenia dotyczące ludzkiej natury, własności, a także pracy. Jeśli – jak mówił Jan Paweł II – „praca ludzka stanowi klucz [...] do całej kwestii społecznej”¹, to wyzwolenicza wizja socjalistycznej koncepcji pracy stanowi w tym względzie błąd antropologiczny². Człowiek przestał być celem samym w sobie, podmiotem, ale właśnie w kontekście pracy – kwestionując Boga, jako instancję zabezpieczającą „inność” człowieka – postrzegano go jak przedmiot, jeden z elementów procesu produkcyjnego świata.

Tradycja judeo-chrześcijańska odnajduje w Biblii prawdy, pozwalające zbudować wizję poprawnych odniesień człowieka do świata oraz aktywność, jaką jest praca. Człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1,27), został powołany do tego, by czynił sobie ziemię poddaną, by ją uprawiał i żeby jej doglądał (Rdz 2,15). Sam człowiek decyduje o tym, w jaki sposób wypełni swe zadanie. Zadanie panowania ma znaczenie całkowicie pozytywne. Człowieka porównuje się z księciem, na którym spoczywa odpowiedzialność za całość oraz za przyszłość terytorium, nad którym sprawuje władzę. Panowanie nie upoważnia go do stosowania pomocy, lecz zobowiązuje do służby i troski³. Człowiek ma więc zapanować nad ziemią i doskonalić ją przez swoją pracę, uczestnicząc niejako w ten sposób w dziele stworzenia.

Człowiek osadzony w ogrodzie Eden otrzymał zadania uprawiania ziemi. W tych nakazach wyraźnie zawiera się stwórcza funkcja pracy człowieka. Praca jest upodobnieniem człowieka do Boga poprzez domenę stwórczego działania. Bóg polecił człowiekowi zdobywać wszechświat, uprawiać go i udoskonalać. Ziemia oczekuje ludzkiej pracy. Człowiek ma ją wziąć w posiadanie oraz przekształcać. Bóg w naturze człowieka złożył dyspozycje i siły, aktywizujące się poprzez działanie. Człowiek kontynuuje akt stwórczy, nie jest biernym

¹ JAN PAWEŁ II, *Laborem exercens*, 3.

² A. ZWOLIŃSKI, „*Laborem exercens*” jako encyklika o błędzie antropologicznym, w: *Praca kluczem polityki społecznej*, red. J. MAZUR, Lublin 2007, s. 84n.

³ K. LEHMANN, *Stworzonność człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, „*Communio*” (1992) nr 6, s. 52.

przedmiotem Bożego działania i Opatrzności, ale aktywnym podmiotem. Jego rozumny i wolny podmiot ma włączyć się w akty stwórcze i aktywnie współdziałać z Bogiem.

Człowiek, stworzony na obraz Boga, przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy i na miarę swoich ludzkich możliwości dalej poniekąd próbuje je rozwijać i dopełniać, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości. Bóg, jakby świadomie, ze względu na człowieka „nie dokończył” dzieła stworzenia. Wprawdzie sam zasadził ogród w Eden na wschodzie (Rdz 2,8), następnie wziął człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał (Rdz 2,15).

Zasadzony przez Boga świat staje się w pełni sobą dopiero wówczas, gdy doznaje ucłowieczenia dzięki uprawianiu i doglądaniu go przez tego, którego Stwórca zechciał uczynić współpracownikiem swoich zamiarów. Wszelka ludzka praca jest więc już u swych korzeni współpracą z Bogiem oraz pomocą, której Bóg niejako potrzebuje, by świat, a w nim przede wszystkim człowiek uzyskał przeznaczoną mu pełnię i piękno. Najważniejszym warunkiem doskonałości ziemskiego stworzenia jest, by był on owocem współdziałania Boga i człowieka⁴. Przedłużać działanie Stwórcy – oto podstawowe znaczenia działania człowieka we wszechświecie⁵.

Człowiek wykonuje swą pracę z mandatu Bożego, lecz nie jest to zadanie pracy przymusowej. Ludzkość musi pracować, gdyż sama przestrzeń życiowa, powierzona jej przez Stwórcę, tego wymaga. Praca, do której należy przede wszystkim uprawianie i doglądanie roli, ma swe osobliwe znaczenie. Funkcję pracy omawiają dokumenty II Soboru Watykańskiego. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza: „dla wierzących jest pewne, że aktywność ludzka, indywidualna i zbiorowa, czyli ów olbrzymi wysiłek, poprzez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawiać warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu. Tym bardziej chrześcijanie nie sądzą, jakoby dzieła zrodzone przez pomysłowość i sprawność ludzi przeciwstawiały się potędze Boga, a stworzenie rozumne stało się jakoby współzawodnikiem Stwórcy”⁶. Praca jest współpracą z Bogiem w dziele przekształcania i doskonalenia świata, nie zaś rodzajem rywalizacji z

⁴ A. SZOSTEK, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1998, s. 270.

⁵ G. THILS, *Działanie ludzkie w świecie*, „Ateneum Kapłańskie” 62 (1970), s. 326-350.

⁶ II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Gaudium et spes*, 34.

Nim. W tej samej konstytucji znajdujemy powtórne stwierdzenie, że człowiek pracą rąk swoich doskonali stworzenia oraz doskonali też samego siebie⁷.

Szczególne miejsce w chrześcijańskim ujęciu pracy, jako uczestnictwa w dziele Stwórcy, zajmuje encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens*. Papież podkreślał w niej, że „człowiek przez pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy. I na miarę swoich ludzkich możliwości dalej je rozwija i dopełnia, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości”. Przez wieki dostrzegano w pracy nie tylko aspekt pozytywny, ale myślano o niej także w kategoriach trudu i ciężaru, tłumacząc go skutkiem grzechu pierworodnego; tymczasem myśl współczesna odkrywa na nowo pracę jako dobrodziejstwo i dobro wartościowe dla wybranych⁸. Człowiek staje się często definiowany przez stosunek do pracy. Dzieciństwo i młodość są okresem zdobywania kompetencji do przyszłej pracy, dorosłość to praca i czas po niej (odpoczynek), starość to emerytura, rozumiana jako nagroda za pracę⁹.

1. CZŁOWIEK – ISTOTA PRACUJĄCA. SPOŁECZNOŚĆ I PRACA

W najszerszym znaczeniu definicja pracy zawiera w sobie elementy mówiące o przejawach działalności człowieka związanej z aktywnością jego natury materialno-duchowej, związanej z wytwarzaniem dóbr materialno-ekonomicznych. Tomasz z Akwinu naucza, że w pracy ludzkiej biorą udział władze fizyczne i duchowe człowieka, przez poznanie praktyczne obejmuje on przedmioty materialne, stając się jakby demiurgiem, to znaczy wkładając w nie swoją aktywność w celu ich przekształcenia bądź zwielokrotnienia. Za pomocą władz fizycznych człowiek wychodzi na zewnątrz i odciska piętno swojej tożsamości na przedmiotach materialnych. Praca fizyczna jest nie tylko działaniem, ale przede wszystkim tworzeniem dzieł zewnętrznych¹⁰. Arystoteles wśród rodzajów ludzkiej aktywności wyróżnił działania: teoretyczne (*teoreo* – ‘oglądam, poznaję’), pojetyczne – takie, których cel znajduje się poza nim samym, oraz praktyczne. Nietrudno zauważyć, że praca to przede

⁷ Tamże, 57.

⁸ M. ORŁOWSKA, *Przymus bezczynności*, Wrocław 2007, s. 40.

⁹ R. DAHRENDORF, *Nowoczesny konflikt społeczny*, Warszawa 1993, s. 227-230.

¹⁰ C. STRZESZEWSKI, *Praca ludzka*, Lublin 1978, s. 164.

wszystkim działaniem pojętyczne, wyrażające się w powstawaniu dzieł bądź to natury kulturowej, bądź to technicznej.

Praca fizyczna jest zawsze połączona z pracą umysłową, która jest ustawicznym przechodzeniem od świata zewnętrznego do człowieka i z powrotem: „przez poznanie rzeczy człowiek sam się poznaje. Umysł ludzki przez działanie zewnętrzne dokonuje oglądu samego siebie”¹¹. Nie każda jednak ludzka czynność musi być pracą, ponieważ w klasycznych definicjach praca jest to czynność świadoma. Dopiero wówczas jest prawdziwie ludzka, celowa i twórcza. Charakterystyczne jest to, że nawet wówczas, gdy mamy do czynienia z aktywnością fizyczną, wiemy, że w pracy uczestniczy cały człowiek. Do tego stopnia, że umysł ludzki i zawartą w nim wiedzę uważa się za źródło i przyczynę wszelkiego działania. Motywacja do pracy rozumiana jest jako aktywność, która służy zaspokajaniu potrzeb i daje możliwość przeżycia decydującej przesłanki o charakterze kulturalno-społecznym oraz ekonomicznym¹².

Różnorodność pojęcia pracy, jak również sposoby jej definiowania zależą najczęściej od dyscyplin, w ramach których nią się zajmujemy¹³. W najszerszym znaczeniu obejmuje ona wszelkie przejawy działalności człowieka i jego aktywności natury materialno-duchowej¹⁴. Obok czynnika ekonomicznego – a w nim zarówno produkcja, zysk, jak i godność wynagrodzenia za pracę oraz tzw. płacę rodzinną oraz gospodarność – dostrzegamy istotne znaczenie personalistycznego aspektu pracy (praca jako źródło uprawnień, prawo do zakładania związków zawodowych, poprawianie stosunku pracy, a także jej wymiar jako struktury społecznej)¹⁵. Nietrudno zauważyć, że dwa aspekty ludzkiego bytu: społeczny i związany z pracą, są ze sobą ściśle powiązane. Według św. Tomasza z Akwinu dążność do życia społecznego przejawia się w naturze ludzkiej w podwójnym aspekcie. Najpierw jest to dążność psychiczna, wyrażająca się w pragnieniu przekraczania własnej samotności. Jest ona także związana z potencjalnością człowieka, a zatem z dążnością do rozwoju i osiągnięcia w pełni bytu osobowego, co jest związane z ludzką rozumnością i

¹¹ Tamże, s. 165.

¹² Praca, red. W. KOZEK, w: *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2000, s. 175.

¹³ J. MAJKA, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 11.

¹⁴ C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 578.

¹⁵ T. BORUTKA, *Wielowymiarowość ludzkiej pracy*, w: *Praca kluczem...*, dz. cyt., s. 63-70.

wolnością. Można byłoby nazwać ten typ dążności subiektywnym, ponieważ wypływa on bezpośrednio z podmiotowości człowieka. Innym natomiast aspektem jest obiektywna dążność do uzyskania pomocy człowieka ze strony innych ludzi. Zaspokajanie bowiem wszystkich potrzeb człowieka: biologicznych, wegetatywnych, duchowych, moralnych, intelektualnych, przekracza zdolność pojedynczego człowieka. W tym sensie musi on współpracować z innymi. Nietrudno zauważyć, że na obecnym etapie rozwoju cywilizacyjno-kulturowego – w obliczu procesów globalizacyjnych – jest to uwarunkowane solidarną współpracą całej ludzkości. Można zatem stwierdzić, że żyjąc poza społecznością, człowiek zostałby pozbawiony naturalnego i koniecznego środka, stanowiącego pomoc do osiągnięcia doskonałości i realizacji własnych celów.

Życie społeczne wyraża się w możliwości komunikacji i kooperacji. Nie przypadkiem antropology za istotną cechę człowieka uważają zdolność mowy. Wprawdzie zwierzęta też wydają głos, sygnalizujący radość, smutek, niebezpieczeństwo i będący wyrazem instynktu, to w ścisłym znaczeniu nie można nazwać tego mową. Człowiek natomiast za pomocą głosu przekazuje innym bardzo szerokie spektrum swoich przeżyć oraz doświadczeń, a także poprzez mowę – szczególnie utrwaloną (kultura to utrwalone rozumienie) – czerpie wiedzę o przeżyciach i doświadczeniach innych. Jest to droga wzajemnej wymiany kulturowo-technicznej, która wzbogaca ludzką osobowość i stanowi również miarę doskonałości człowieka. Można więc stwierdzić, że mowa jest jednym z elementów natury ludzkiej, objawiających jej charakter społeczny.

Przez społeczność św. Tomasz rozumie „zjednoczenie osób ludzkich wokół jakiegoś dobra, będącego celem wszystkich członków grupy”. Dobro wspólne jest zatem zespołem pewnych wartości, które członkowie danej społeczności pragną osiągnąć razem, ponieważ poszczególne jednostki nie są w stanie osiągnąć go w pojedynkę. Społeczność jest bytem rzeczywistym, a nie intencjonalnym (myślowym). Nie jest ona ani fikcją prawną, ani znakiem umownym, ale bytem sprawdzalnym empirycznie, mającym swoje podłoże w podmiotach osób ludzkich, które stanowią substancję społeczności, a ona sama jest bytem przypadłościowym. Wynika z tego, że genezą każdej społeczności jest natura ludzka i że społeczność jest czymś wtórnym w stosunku do swojego podmiotu.

Akwinata wymienia różne społeczności, takie jak: małżeńska, rodzinna, domowa, miejska, państwowa, co wskazuje na pluralistyczną koncepcję struktury społecznej. Człowiek, aby zrealizować wszystkie swoje cele, musi należeć do wielu kręgów socjalizacyjnych. Nakazowi doskonalenia, który człowiek odkrywa w swojej naturze, potrzebom odpowiedniego wyboru środków zapewniających optymalny rozwój osobowych wysiłków człowieka odpowiadają zróżnicowane formy życia społecznego. Poszczególne grupy społeczne są sobie przyporządkowane poprzez swoje komplementarne działania w ramach makrostruktur społecznych, których egzemplifikacją może być państwo. W społeczności państwowej, którą określa jako społeczność doskonałą, tzn. mającą wszystkie środki do tego, aby zrealizować swoje cele, św. Tomasz przyjmuje podwójną strukturę społeczną: terytorialną i zawodową. Pierwsza jest związana z organicznym wzrostem społeczności, jej punktem wyjścia jest małżeństwo, które stanowi podstawę dla społeczności domowej, następnie społeczność rodzinna: rodowa, wiejska, miejska, wszystkie razem tworzą społeczność państwową. Podstawą drugiej jest praca, za pomocą której osoby zaspokajają swe potrzeby. Natura ludzka na żadnym etapie swojego rozwoju nie jest samowystarczalna. Aby zaspokoić wszystkie potrzeby ludzkie, muszą istnieć różne zawody, skupiające ludzi o tych samych zainteresowaniach i kompetencjach oraz wytwarzające różnorodne wartości odpowiadające potrzebom ludzkim.

Osiągnięcie i spełnienie potrzeb człowieka jest uwarunkowane istnieniem różnorodnych zawodów, dzięki którym w zespoleniu pracy wytwarza się dobra i usługi dla innych. W tym rozumieniu praca ma charakter społeczny, jest wręcz społeczną służbą, ponieważ ma ona na celu potrzeby nie tylko indywidualne, lecz także społeczne. Ona również stanowi podstawę do zróżnicowania życia społecznego i powstania tzw. klasy społecznej. Praca bowiem stanowi kryterium społecznego podziału, związanego ze sposobem utrzymania się jednostek i rodzin, z własnością oraz z wszelkiego typu aktywnością dotyczącą dóbr ekonomicznych.

W ustroju średniowiecza dwa zasadnicze elementy życia gospodarczego: praca i własność, połączone były wzajemnie w małych warsztatach rękodzielniczych. Czeladnikom praca dawała możliwość nabycia własności oraz własnego warsztatu pracy. Dopiero rewolucja przemysłowa, połączona z wynalazkiem maszyny parowej, załamała zdrową podstawę życia gospodarczego, w której człowiek produkował tyle, ile wymagało od niego zaspokojenie społeczno-gospodarczych

potrzeb. Ze średniowiecznych warsztatów, w miarę rozwijania się sytuacji gospodarczej wykształcił się nowy sposób produkcji – manufaktura. Kupiec, pośrednik między producentem a nabywcą, przejął teraz funkcję organizatora produkcji i inwestora. To on zakupuje surowiec, wynajmuje pracowników oraz płaci za ich pracę, równocześnie przywłaszczając sobie wyprodukowane wspólnie produkty¹⁶. W tym sensie zrodził się kapitalizm, który jako system daje właścicielowi władzę gospodarczą poprzez posiadanie kapitału i dowolną możliwość jego dysponowania oraz zwielokrotnia dochody. Opierał się on na następujących zasadach: główną siłą napędową aktywności ludzkiej w dziedzinie gospodarczej jest egoizm, wyrażający się w prawie największego zysku osobistego; prawo natury zostaje zinterpretowane jako swoboda działań, inicjatywy i nieinterwencji w sprawy gospodarcze czynników zewnętrznych; zasada wolnej konkurencji jest najlepszym czynnikiem harmonizującym życie gospodarcze. Poglądy gospodarcze Adama Smitha oparte na klasykach filozofii indywidualistycznej spowodowały wyeliminowanie z myślenia ekonomicznego wszelkich czynników pozagospodarczych, natomiast kierowanie się motywami miłości bliźniego, a nawet dobrem wspólnym uznano za hamujące rozwój gospodarczo-społeczny. Gospodarka stała się rzeczywistością amoralną i aetyczną, tzn. niepodlegającą osądowi zasad etyki. Natomiast postawienie jednostki oraz jej interesu ponad interes społeczny było przyczyną gloryfikowania w życiu ekonomicznym jedynie czynników gospodarczych. Jeśli w średniowieczu działanie gospodarcze miało służyć zaspokajaniu potrzeb, to kapitalizm przyjął nową zasadę: zysku.

Konsekwencją takiego myślenia było wyeliminowanie myśli o podmiotowości gospodarczej człowieka. Tylko przedsiębiorca uważany był za podmiot gospodarowania, a robotnik był jedynie elementem tego układu, jako siła robocza. Pracę traktowano jako towar niemający charakteru osobowego. Przyniesiona przez liberalizm zasada nieograniczonej wolności, w kontekście gospodarczym wolności pracy i wolności wymiany, stała się przyczyną wyzysku na rynku pracy. Dotyczyła ona zarówno wolności posiadania własności, jak i wolności wyboru zawodu, miejsca i metod pracy. Bardzo wiele krzywdy wyrządziła „wolność metod pracy” w formie niesprawiedliwych umów o pracę, wypłacania zarobków czy też samej organizacji pracy w przedsiębiorstwie. Kapitalizm przyniósł awans stanu średniego tzw.

¹⁶ J. MAJKA, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1980, s. 71.

burżuazji oraz powstanie nowej grupy społecznej – proletariatu. Nierównomiernie dokonujący się podział dochodu i jego koncentracja w rękach niewielkiej grupy społecznej, uzależnienie się czynników gospodarczo słabszych od wielkiego kapitału oraz zjawisko bezrobocia – to typowe cechy omawianego systemu. Zakaz zrzeseń, jaki przyniosła rewolucja francuska, spowodował, że praca stała się przedmiotem wolnej konkurencji i depersonalizacji środków produkcji. Stopniowo rynek pracy przekształcił się w system pracy przymusowej. Praca została poddana przymusowi gospodarczemu¹⁷.

Przedsiębiorcy związani z państwem i władzą traktowali robotników jako siłę roboczą, nie zważając na rodzącą się świadomość robotniczą, potrzeby gospodarcze i ambicje klasy robotniczej¹⁸. Kapitalizm – tak jak pojmuje go C. Strzeszewski – jest wytworem indywidualizmu społecznego i gospodarczego¹⁹. Jego powstanie nie wiąże się, w przeciwieństwie do socjalizmu, z jakimiś uprzednio istniejącymi, filozoficznymi czy teoretyczno-ekonomicznymi założeniami. Dlatego mówimy, że jest on zjawiskiem historycznym, a nie jakąś doktryną społeczno-gospodarczą²⁰. Myśl, a przede wszystkim praktyczne stosowanie zasad kapitalistycznej wolnej gospodarki kształtowało się w ciągu wielu wieków. Stąd też trudno z całą precyzją mówić o jakiejś dacie jego zaistnienia. Pewne jego elementy, jak choćby gospodarka pieniężna, istniały już w starożytnych kulturach Grecji, Rzymu i Babilonii. W czasach nowożytnych teoria ekonomiczna ma swoje źródło w filozoficznej myśli A. Smitha i J.S. Milla, którzy połączyli myśl liberalną z ekonomią²¹.

Ta niejasność czasu powstania kapitalizmu rzutuje na trudność w jego zdefiniowaniu. Samo pojęcie kapitalizmu zostało upowszechnione w drugiej połowie XIX wieku za sprawą K. Marksa i jego krytyki tego systemu. Najczęściej przedstawiany jest jako system społeczno-gospodarczy oparty na prywatnej własności, osobistej wolności wyrażającej się między innymi w swobodzie zawierania umów gospodarczych. Procesy gospodarcze w kapitalizmie – od czasów rewolucji przemysłowej, czyli upowszechnienia się i umasowienia

¹⁷ C. STRZESZEWSKI, *Praca ludzka*, dz. cyt., s. 98

¹⁸ J. WRATNY, *Prawo do partycypacji pracowniczej a encyklika „Laborem exercens”*, „Chrześcijanin w Świecie” 8 (1985), s. 25.

¹⁹ C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 113.

²⁰ Tamże.

²¹ A.K. SEN, *Etica ed economia*, Roma 2005, s. 13.

produkcji za pomocą maszyny parowej – regulują prawa rynku w kilku najważniejszych dla niego sektorach: wymiany dóbr, usług, pracy i kapitału. W związku z tym, że kapitalizm nie implikuje jakiegoś jednego modelu władzy politycznej, dlatego może się on rozwijać zarówno w demokracji, jak i w dyktaturze. To, co charakteryzuje ten porządek gospodarczy, to dynamizm, jaki wprowadza w życie za pomocą upowszechniania generowanych przez siebie dóbr. Kapitalizm dzieli społeczeństwo na dwie grupy: pierwsza to pracownicy, którzy utrzymują się z pracy najemnej i nie prowadzą samodzielnej działalności gospodarczej, głównie ze względu na brak kapitału. Druga grupa społeczna w kapitalizmie to przedsiębiorcy – właściciele kapitału. Stają się oni nimi z racji posiadanych przez siebie środków w postaci finansów, gruntów, budynków, nośników transportu, maszyn i urządzeń. Wszystkie wymienione tu elementy, wprzęgnięte w działalność gospodarczą, pozwalają przedsiębiorcy zatrudniać pracowników oraz pomnażać swój majątek. Związek między pracodawcą a pracobiorcą nie ma w kapitalizmie charakteru przymusu, co cechowało współzależność poszczególnych stanów w systemie poddaństwa feudalnego. W kapitalizmie mamy raczej do czynienia z ruchem, którego bieg wyznacza obrót wymuszony przez podaż i popyt na rynku usług, produkcji i wymiany.

Najważniejszą siłą kształtującą kulturę pracy jest konkurencja, która wyraża się w tym, by działać coraz lepiej, szybciej, więcej wytwarzać, mieć łatwiejszy dostęp do informacji itp. Wymusza to racjonalizację i innowacyjność w gospodarowaniu. Rozwojowi podlegają m.in. reguły podziału wytwarzanych dóbr materialnych. W coraz większym stopniu ich nadwyżki są akumulowane, to znaczy nie są przekazywane do bezpośredniej konsumpcji, ale magazynowane i w ten sposób stają się dobrami kapitałowymi. Zwiększa się w ten sposób potencjał wytwórczy społeczeństwa. Pomnażanie kapitału wpływa bezpośrednio na dynamizm gospodarczy, co powoduje zwiększenie produktywności pracy, a to z kolei wzbogaca bazę materiałową wzrostu cywilizacyjnego.

Chcąc – choćby tylko skrótowo – prześledzić rozwój kapitalizmu, trzeba sięgnąć do XII i XIV wieku²². To wówczas we Florencji i Flandrii odnajdujemy początki myślenia i działania gospodarczego opartego na kapitale. Ale właściwy rozwój kapitalizmu rozpoczął się w XVI wieku w Anglii, która wówczas prowadziła ożywiony handel tekstyliami. Rozkwit

²² Więcej informacji na ten temat znaleźć można w książce: N. ROSENBERG, L.E. BIRDZELL JR., *Historia kapitalizmu*, Kraków 1994.

tej działalności nastąpił wraz z odkryciami geograficznymi, które w niespotykany do tej pory sposób poszerzyły rynki wymiany. Do Europy sprowadzano z nowych lądów szlachetne kruszce, wywożono natomiast produkty myśli technicznej Starego Kontynentu. Dynamizm handlowy, jaki wówczas zapanował, doprowadził do wzrostu znaczenia (także politycznego) warstwy kupców i przemysłowców. Tym samym rozluźnieniu uległy więzy feudalne. Stara, dominująca do tej pory warstwa arystokracji musiała z wolna ustępować warstwie kapitalistów. Dostrzegamy to przede wszystkim we Włoszech, w Anglii i w Niemczech.

W okresie od XVI do XVIII wieku, nazywanym wczesnokapitalistycznym, kształtują się rynki: towarowe, kredytowe, pracownicze i akumulujące dobra. W tym czasie Anglia, dzięki temu, że najszybciej i najefektywniej wykorzystywała zdobycze ówczesnej techniki, zapanowała nad handlem Europy z Ameryką. Eksploatowała w ten sposób zasoby naturalne nie tylko swojego kraju, ale także podległych sobie kolonii. Przędowała także w handlu czarnymi niewolnikami. Możemy powiedzieć, że cały ten dynamizm gospodarczy zawdzięcza trzem czynnikom: kapitałowi pieniężnemu, surowcom przemysłowym i robotnikom²³.

Kolejny okres, określany w historii kapitalizmu jako wolnokonkurencyjny, przypada na wiek XIX. Charakteryzował się on przejściem od przemysłu manufakturowego do fabrycznego. Znaczenie gospodarcze tej transformacji było olbrzymie. Pod koniec XIX i na początku XX wieku nastąpiły dalsze jego przekształcenia. Dotyczyły one głównie struktur rynku. Wzmógł się proces koncentracji produkcji i kapitału. Powstawały wówczas olbrzymie spółki akcyjne, monopole, kartele. Doprowadziło to do narzucania przez wielkie przedsiębiorstwa cen i wielkości podaży rynkom zbytu. W konsekwencji, w wyniku załamania się funkcjonowania systemu, w latach 1929-1934 nastąpił wielki kryzys gospodarczy.

Wyjściem z tej sytuacji był interwencjonizm państwa. Doświadczenie to skłoniło wielu polityków do działań ograniczających gospodarke wolnokonkurencyjną poprzez regulacje prawne, uwzględniające ład społeczny w państwie. I tak rozumiany kapitalizm, po drugiej wojnie światowej przyniósł wielu krajom największy, niespotykany do tej pory wzrost gospodarczy. Nastąpiło dalsze otwieranie się rynków

²³ C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 114.

narodowych, liberalizacja przepływu kapitału, swobodny przepływ myśli technicznej i ekonomicznej.

Czesław Strzeszewski wymienia siedem najważniejszych cech kapitalizmu, które warto tu zacytować i omówić. „1) rozdział własności kapitału i pracy; 2) pauperyzacja świata pracy; 3) nierówny podział majątku i dochodu społecznego; 4) płynność kapitałów; 5) upowszechnienie kredytu; 6) anonimowość kapitału; 7) tak zwany dochód bez pracy”²⁴. Rozejście się kapitału i pracy, a tym samym spolaryzowanie się społeczności na posiadaczy środków produkcji i pracowników, nastąpiło z chwilą, gdy do wytwarzania dóbr włączono maszyny. Z jednej strony umożliwiło to produkcję na skalę masową, znacznie przekraczającą możliwości zakładów manufakturowych, z drugiej – rozpęd produkcyjny, który dzięki temu nastąpił, wymagał zatrudnienia już nie kilku czy kilkunastu pracowników, ale setek, a nawet tysiący. Wielkie produkcje wymagały także inwestycji kapitałowych znacznie przekraczających możliwości przeciętnego właściciela np. warsztatu włókienniczego.

Przełom XVIII i XIX wieku związany jest także ze wzrostem demograficznym. Średni wiek umieralności przesunął się z 35 do 65 lat. Wzrosła higiena oraz możliwości medycyny w leczeniu różnych chorób. Ponadto w tym czasie obserwuje się znaczą migrację ludzi ze wsi do miast. Nie stanowili oni jednak grupy przygotowanej do samodzielnego i twórczego życia w uprzemysłowionych ośrodkach, dlatego ich jedyną szansą na znalezienie pracy stanowiły powstające wówczas fabryki. Duża ilość chętnych do pracy w naturalny sposób tworzyła klimat konkurencyjności. W tej sytuacji właściciele zakładów pracy obniżali warunki płacowe do granicy wegetacji. Robotnicy nie mogli tutaj liczyć na pomoc ze strony państwa. Rosła zatem pauperyzacja proletariatu przy równoczesnym niepomowanym bogaceniu się kapitalistów. A że stanowili oni niewielką tylko część społeczeństwa, stąd nierówność dochodu i majątku społecznego była nadzwyczaj rażąca i niesprawiedliwa. To oczywiście wzmagало antagonizm obu grup oraz rodziło nienawiść klasową.

Oddzielenie się kapitału od pracy było pierwszą fazą jego emancypacji. Po niej nastąpiła druga. Kapitał realny, czyli maszyny, fabryki, budynki itp., zamieniano na pieniądze, a te z kolei były rentownie lokowane bądź w bankach, bądź w akcjach przedsiębiorstw.

²⁴ Tamże.

Powstawał w ten sposób kapitał pieniężny, który dzięki ich obrotowi (spekulacjom), przynosił wymierne korzyści ich posiadaczowi. Kapitał taki często nie przynosi żadnych korzyści społeczeństwu (nie tworzy żadnych rzeczywistych dóbr), a jedynie pomnaża zyski ich właściciela czy też instytucji zarządzających nim. Dokonuje się to na przykład na rynku giełdowym, gdzie – przy odpowiednio sprzyjających warunkach i przy znajomości zasad gry – można jednego dnia kilkakrotnie pomnożyć swój majątek, ale również stracić wszystko.

Zbudowana na tej podstawie kapitalistyczna nadbudowa pieniężno-kredytowa – jak twierdzi C. Strzeszewski – znacznie przekraczała zasoby gospodarcze społeczeństwa²⁵. We Francji w roku 1930 trzy czwarte kapitałów pieniężnych było wartością fikcyjną, gdyż nie było oparte na żadnej wartości gospodarczej. Obroty i związane z tym zyski wynikające jedynie z operacji na czystym pieniądzu czy też innym papierze wartościowym stały się na przełomie XIX i XX wieku źródłem powstawania olbrzymich fortun, ale także kryzysów gospodarczych, krachów, bankructw i – co najboleśniej – nędzy robotników.

Omawiany tu okres cechował się także upowszechnieniem się kredytów. Można wręcz powiedzieć, że ówczesny rozwój opierał się właśnie na kredytowaniu przedsięwzięć gospodarczych. Zaciąganie pożyczek w bankach było normalnym działaniem przedsiębiorców inwestujących w nadziei na zysk przekraczający kredyt. Nie trzeba dodawać, że takie działanie przyspieszało rozwój w każdej dziedzinie gospodarki. Ale także niosło za sobą niebezpieczeństwo bankructwa, skutkami swymi przekraczającego sytuację, gdy ktoś zainwestował w nieudany interes jedynie własne środki finansowe. Dotykało ono nie tylko samego kredytobiorcy, ale również ludzi przez niego zatrudnionych. Największe takie krachy destabilizowały także politykę państwa.

Wraz z rozwojem gospodarki wolnorynkowej wzrastała anonimowość kapitału. Tak długo, jak przedsiębiorstwo opierało się na majątku jednej osoby czy rodziny, tak długo pracownik wiedział, do kogo należy zakład pracy, w którym pracuje, i kim jest jego dyrektor, który najczęściej tożsamy był z właścicielem. Jednak pod koniec XIX wieku, wraz z rozwojem gospodarczym, złożonością procesu wytwórczego czy handlowego oraz konkurencyjnością na rynku szła tendencja do kumulowania kapitałów poprzez łączenie się prywatnych

²⁵ Tamże, s. 116.

przedsiębiorców. Nowożytność nie tylko przyswoiła osiągnięcia poprzednich wieków związanych z kapitałem i pracą, ale, mówiąc o prawach człowieka *explicite*, zwróciła uwagę na prawo do pracy i określiła jego standardy, wskazując na pracę, jako „wydatkowanie wysiłku fizycznego, psychicznego oraz emocjonalnego w celu wytwarzania dóbr i usług do konsumpcji własnej lub przez innych”²⁶. Bez względu na to, czy mamy do czynienia z pracą umysłową, czy fizyczną, syndromem „białych lub niebieskich kołnierzyków” (według E. Tofflera); czy mówimy o pracy ciężkiej, wyczerpującej, niebezpiecznej, czy brudnej²⁷, aktywność związana z pracą niesie pozytywny aspekt aksjologiczny.

Dwudziestowieczny olbrzymi wzrost gospodarczy jako skok cywilizacyjny zdecydował o przewartościowaniu mentalności społecznej. W dziedzinie informatyki, techniki, automatyzacji praca jest „biletem wstępu do świata zasobów”²⁸.

2. PERSONALIZM I PRAWO DO PRACY

Refleksja nad pracą związana jest przede wszystkim z myślą chrześcijańską, która wprowadzając rozróżnienie między Stwórcą a stworzeniem, w przeciwieństwie do filozofii panteistycznej stworzyła teoretyczne przesłanki dla rozumienia pracy jako procesu przekształcania świata, a nawet dopełniania dzieła stworzenia. Kierunki panteistyczne, utożsamiające świat z bóstwem, preferują najczęściej postawę adoracji – trudno jest bowiem ingerować w to, co boskie i doskonałe. Dopiero w Starym i Nowym Testamencie można odnaleźć elementy refleksji o pracy, na które składają się: prawo do pracy, obowiązek pracy oraz prawo do owoców pracy, a zatem uczciwej płacy.

Świat pogański znał pracę o tyle, o ile zaspokajała ona materialne potrzeby człowieka, w tym ujęciu praca, zwłaszcza fizyczna, jawiła się jako trud niegodny wolnego obywatela. W tym kontekście można mówić o cywilizacji grecko-rzymskiej jako o cywilizacji próżniaczej, o pogardzie do trudu fizycznego i podziale pracy na fizyczną i umysłową.

²⁶ *Praca jako czynność*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2006, s. 252.

²⁷ M. WALZER, *Sfery sprawiedliwości. Ochrona pluralizmu i równości*, Warszawa 2007, s. 255-281.

²⁸ M. ORŁOWSKA, *Przymus bezczynności*, dz. cyt., s. 40.

W Starym Testamencie, w przeciwieństwie do koncepcji pracy u narodów starożytnych, nie była ona jedynie trudem i hańbą, ale możliwością dopełniania stwórczego dzieła Boga oraz obowiązkiem wynikającym z nakazu Jahwe: „czyńcie sobie ziemię poddaną”.

Opowieści Jezusa zawarte w Nowym Testamencie, nawiązujące do trudu człowieka i jego aktywności, wskazują na godność i obowiązek pracy. Przykładem mogą być słowa św. Pawła Apostoła: „kto nie chce pracować, niech też nie je”. W swoich listach Apostoł Narodów trzykrotnie wzywa chrześcijan do usilnej pracy (Ef 4,26, 1 Tes 4,11, 2 Tes 10,12). Praca jest według św. Pawła naturalnym i właściwym sposobem zdobywania dóbr materialnych po to, by zaspokoić swoje potrzeby. Nowy Testament formułuje bardzo wyraźnie naukę o słusznej płacy, w kontekście wysłania uczniów na ich pracę apostołską: „godzien jest robotnik zapłaty swojej” (Łk 10,7; Mt 10,10).

Wydaje się, że słowa Chrystusa są potwierdzeniem zasady sprawiedliwości, wynikającej z prawa naturalnego, którą można określić jako „oddanie każdemu tego, co mu się słusznie należy”. U św. Pawła odkryjemy zasadę proporcjonalności zapłaty do włożonego wysiłku pracy: „każdy z nich weźmie zapłatę według pracy swojej” (1 Kor 3,8). Znajdziemy także zasadę pierwszeństwa prawa pracy do udziału w jej produkcji: „rolnik, który pracuje, ma prawo pierwszy korzystać z owoców” (2 Tm 2,6). Zagadnienie płacy św. Paweł stawia na gruncie sprawiedliwości: „temu, który pracuje, nie pocztytuje się zapłaty za łaskę, ale za rzecz należną” (Rz 4,4).

Interesująca jest tradycja interpretacyjna Starego i Nowego Testamentu, którą znajdziemy w myśli patrystycznej. Już w *Didache*, dziele przypisywanym pisarzom będącym bezpośrednimi uczniami Apostołów, znajdziemy myśl o obowiązku pracy. Dokument ten wzywa chrześcijan do okazania pomocy wędrowcowi, ale równocześnie wymaga od niego pracy, która stanie się źródłem jego utrzymania. Prawie wszyscy ojcowie Kościoła i pisarze pierwszych wieków nawiązują do słów św. Pawła Apostoła, który sam szczycił się tym, że utrzymuje się z pracy własnych rąk, wzywając chrześcijan do pracy, a także dowartościowując pracę fizyczną. Przykładem mogą być tutaj teksty św. Klemensa Aleksandryjskiego, który pracę fizyczną uznał za warunek właściwego życia, oraz poglądy Orygenesisa i ojców kapadockich.

Św. Jan Chryzostom, uchodzący za szczytowy przykład myśli patrystyki greckiej, oceniał pracę fizyczną jako nieodzowny warunek fizycznego i moralnego wychowania człowieka. Na Zachodzie natomiast

św. Augustyn ukazywał pracę, która wypływa z natury człowieka, a jej konieczność jest tak samo nieodzowna jak modlitwa. Bóg jest celem i źródłem wszelkiej ludzkiej działalności, On też udziela sił i zdolności do pracy, to z Jego daru wynika dla człowieka obowiązek pracy, a zwolnieni od niego mogą być jedynie ludzie niezdolni z powodu choroby i słabości.

Filozoficzno-teologiczna refleksja Augustyna z Hippony, dotycząca konieczności pracy ludzkiej połączonej z prawem natury, stała się pierwszą usystematyzowaną refleksją na powyższy temat w starożytności chrześcijańskiej. Wprawdzie św. Augustyn był pod wpływem myśli platońskiej, to jednak korekta antropologiczna, związana z Objawieniem biblijnym sprawiła, że przedstawiał on człowieka jako istotę złożoną z ciała i duszy, która pracując, jest zobowiązana do wykorzystania swoich władz zarówno fizycznych, jak i duchowych po to, by wypełnić swoje życiowe powołanie.

Drugim filarem myśli chrześcijańskiej stał się w średniowieczu Tomasz z Akwinu. Według niego praca jest działaniem wolnej osoby, a jej zobowiązanie wypływa z prawa natury i nakazu Bożego. Św. Tomasz łączy obowiązek pracy z obowiązkiem zachowania życia. Zatem praca jest konieczna po to, by zachować życie swoje i swoich najbliższych. W ujęciu Akwinaty praca gospodarcza stanowi moralny obowiązek, natomiast nie ma ona wartości sama w sobie, lecz jej aksjologia wynika z określonych celów człowieka. Pracę należy rozpatrywać w zależności od tego, o ile jest konieczna do zdobycia określonego celu.

Filozoficzne dociekania XVII i XVIII wieku, które poprzedzały rewolucję francuską, wysunęły kwestię praw człowieka, a wśród nich także prawa do pracy. Prawo to weszło do wszystkich radykalnych, emancypacyjnych programów społecznych XIX wieku. W jakimś sensie jest ono połączone z tzw. kwestią społeczną oraz powstaniem katolickiej nauki społecznej. Z punktu widzenia refleksji oraz praktyki katolickiej w wieku XIX, w kontekście prądów liberalistycznych i socjalistycznych oraz kapitalizmu biskup Moguncji, Wilhelm von Ketteler, zbudował pomost między dotychczasową doktryną chrześcijańską dotyczącą pracy a współczesnymi dążeniami społecznymi. Praca według niego jest środkiem koniecznym do zdobycia utrzymania, jest także trudem i ciężarem, którego człowiek chciałby się pozbyć, a równocześnie posiada ona moralną siłę, która może człowieka uszlachetnić. Prawo do życia implikuje według Kettelera prawo do pracy.

Pierwsze encykliki społeczne Magisterium Kościoła: *Rerum novarum* Leona XIII i *Quadragesimo anno* Piusa XI, wprawdzie nie odnoszą się

wprost do pracy ludzkiej, to jednak w szerokiej przestrzeni myśli społeczno-politycznej przyjmują, że każdy człowiek ma prawo do życia, a z niego logicznie wynika prawo do pracy, która stanowi naturalny środek zapewnienia sobie tego, co jest do życia konieczne. Państwo powinno jedynie wspierać inicjatywę człowieka do pracy, natomiast nie powinno ingerować w prawa człowieka. Papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* podkreśla, że pracy nie można uważać jedynie za towar, gdyż jest ona bezpośrednim działaniem osoby ludzkiej. Natomiast interwencja gospodarcza państwa nie powinna hamować wolności osób prywatnych. Dopiero Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, korzystając z dotychczasowego dorobku refleksji katolickiej nauki społecznej, zaprezentował systematyczny wykład dotyczący pracy, wynikającej z godności osoby ludzkiej.

Naturalna godność człowieka jest konsekwencją faktu, że tylko człowiek jest podmiotem i osobą, to znaczy że jest bytem samoświadomym i wolnym, wrażliwym na dobro, zdolnym do poznania prawdy, posiadaczem sumienia, może kształtować i finalizować swoją ludzką twarz.

Nadprzyrodzona godność człowieka płynie z aktu stwórczego Boga i jest powiązana z Chrystusem. W encyklice Papież pisze: „Człowiek odnajduje w Bogu swoją właściwą wielkość, godność i wartość swojego człowieczeństwa”²⁹. Jan Paweł II ukazuje bogactwo człowieka w dwóch jego wymiarach: „mieć” i „posiadać”. Ukazuje dwa poziomy bytu człowieka, które są powiązane z naturą i Bogiem. Ludzkie „mieć” dotyczy zapłaty za pracę, prawa do własności prywatnej itd., ale jednocześnie nie można zapominać, że „są tacy, nieliczni, którzy posiadają wiele i nie potrafią «być»”. Prymat osoby wobec rzeczy wymaga, aby ideałem i celem człowieka było „nie tyle «więcej mieć», ile «bardziej być»”.

Według Jana Pawła II osoba ludzka jest podmiotem niezbywalnych praw, są to prawa: do życia, do prawdy, do wolności, do założenia rodziny, do wychowania. Papież, jako wielki obrońca godności i praw osoby ludzkiej, sformułował cztery zasady „cywilizacji miłości”: prymat być przed mieć, prymat osoby przed rzeczą, prymat etyki przed techniką, prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością. Człowiek jest zatem zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami³⁰. Człowiek jako osoba i

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, 10.

³⁰ J. MERECKI, *Osoba i komunikacja*, „Etos” 69-70 (2005), s. 38.

osobowość oznacza: autonomię, niezależność, wolność i odpowiedzialność³¹.

„Osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Nie jest ono dla niej czymś dodanym, lecz jest wymaganiem jej natury. Przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z braćmi człowiek rozwija swoje możliwości; w ten sposób odpowiada na swoje powołanie” (KKK 1879). Papież, idąc za J. Maritainem, uporządkował katalog praw ludzkich jako prawo do życia i prawo do rozwoju. Praca jest o tyle charakterystyczną aktywnością, że łączy się z prawem zarówno do życia, jak i do rozwoju.

Personalizm nie jest wyrażeniem jednoznacznym. Termin ten, wywodzący swoje źródła od gr. *prosopon* i łac. *persona*, został użyty po raz pierwszy przez F. Schleiermachera w 1799 roku i był wówczas dla niemieckiego filozofa jednoznaczny z terminem „teizm”. Była to doktryna, która osobę i osobowość pojmowała jako kategorię najwyższą. W konsekwencji zbudowano również doktrynę moralno-społeczną, opartą na absolutnej wartości osoby. Stało się to jednak w czasie o wiele późniejszym i jest związane przede wszystkim z dwudziestowieczną myślą filozofii francuskiej i takimi filozofami, jak E. Mounier i J. Maritain. E. Mounier, w swoim słynnym *Manifeście personalistycznym* (1936 r.)³² oraz ideach rozwijanych w czasopiśmie „Esprit” wskazywał na osobę i osobowość jako wartość najwyższą, a całą rzeczywistość rozpatrywał w kontekście tej wartości. Zatem dwa podstawowe znaczenia terminu „personalizm”, to uznanie osobowości za najwyższą wartość oraz przyjęcie, że osoba jest kluczem do rozumienia całej rzeczywistości. We wszystkich teoriach personalizmu, a zwykle się wymieniać jego wiele rodzajów, jak np.: katolicki, chrześcijański, panteistyczny, ateistyczny, jak również etyczny, psychologiczny, metafizyczny czy pedagogiczny, można odkryć wspólną płaszczyznę – jest nią obrona wartości człowieka jako wyjątkowego bytu w całej przyrodzie, jest to zatem płaszczyzna humanizmu.

J. Maritain, w swoim *Humanizmie integralnym*³³ postawił tezę, że wyjątkowa godność i wartość człowieka wynika przede wszystkim z jego relacji do Boga, tak że nie ma wyższej wartości wśród rzeczy doczesnych od człowieka, ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga w ten sposób, że jest on odbiciem boskiej

³¹ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1974, s. 190, 270.

³² E. MOUNIER, *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, Kraków 1960.

³³ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, Londyn 1960; J. MARITAIN, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz i Rousseau*, Warszawa – Ząbki 2005.

osobowości. Nietrudno zauważyć, że założenia personalistyczne Maritaina łączą osobę ludzką z tajemnicą Absolutu. Zatem metodologicznie antropologia ukazująca człowieka i jego relacje społeczne nie ma charakteru wyłącznie filozoficznego, ale domaga się uzupełnienia poprzez treści teologiczne. Do istoty personalizmu społecznego natomiast francuski filozof zalicza przeciwstawienie się zarówno indywidualizmowi, jak i kolektywizmowi, ukazując priorytet osoby ludzkiej, jednakże zawsze powiązanej wielorakimi więzami ze społecznością. O ile kolektywizm i uniwersalizm akcentowały silniej rolę społeczeństwa, to personalisci, nie negując wagi procesu socjalizacji, przyznają priorytet osobie ludzkiej. Interesujące jest stwierdzenie T. Gepperta, który sformułował prawo „międzybiegunowego środka”. Zwraca on uwagę, na fakt, że zawsze istnieją pewne napięcia między indywidualnymi ludźmi a społeczeństwem jako całością. Życiem społecznym kierują zatem dwa prawa: prawo całości (solidarności) i prawo pomocniczości. Pierwsze chroni interesy całej społeczności, drugie natomiast interesy jednostkowych osób³⁴.

Katolicycy personalisci przejmują określenia osoby ludzkiej od Boecjusza i Tomasza z Akwinu. Dusza ludzka tworzy z materią, której jest formą, jedną substancję – jednocześnie cielesną i duchową, natomiast osoba jest to indywidualna substancja rozumnej natury, z której wynika jej świadomość i czyny, autonomiczna we właściwym znaczeniu tego słowa. Z tej właśnie definicji, którą zwykliśmy przedkładać jako metafizyczne określenie człowieka, wynikają istotne cechy ludzkiej osoby, takie jak: samodzielność w istnieniu, substancjalność, rozumność i duchowość. Omawiając relacje między człowiekiem indywidualnym a społecznością, mamy na uwadze aspekt metodologiczno-logiczny i ontologiczny. Akwinata wielokrotnie powracał do tego problemu, odwołując się do porównania: jak część ma się do całości, tak człowiek do społeczeństwa. Każda część ze swojej natury skierowana jest na całość, jej dobro uwyrażnia się dopiero w kontekście całości. Część poza całością istnieć nie może, a cały swój bytowy sens zyskuje dopiero w ramach całości. Tą całością w wypadku człowieka jest społeczeństwo, które nadaje bytowe znaczenie jednostkowemu człowiekowi.

Średniowieczny myśliciel wskazuje najpierw na człowieka jako na indywidualny egzemplarz gatunku ludzkiego. Na płaszczyźnie somatyczno-biologicznej jednostkowy człowiek jest rzeczywiście częścią

³⁴ S. KOWALCZYK, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 124-125.

gatunku. Wspólnota gatunkowa jest związana głównie z elementem umysłowo-duchowym, tj. z duszą i jej wyższymi władzami. Podobieństwo ontologiczno-psychiczne indywidualnych ludzi rzutuje w pewien sposób na ich zachowanie. Podobieństwo potrzeb skłania do poszukiwania pokrewnych celów, dobierania podobnych środków. Skoro ludzie należą do jednego gatunku, pragną więc realizować wartości właściwe ich osobowej naturze. Wspólnota gatunkowa wszystkich ludzi skłania ich także do życia w różnorodnych społecznościach. Ponieważ jednostki są częścią społeczeństwa, to mają wobec niego określone zobowiązania. Jest ono do pewnego stopnia ich celem, chociaż nie jedynym ani tym bardziej ostatecznym. Zatem dobro człowieka nie może pomijać dobra społecznego, a gdyby w sposób świadomy je naruszało, staje się jedynie dobrem pozornym. Z tego można wysunąć wnioski o pierwszeństwie całości przed częścią, a społeczeństwa przed indywidualnym człowiekiem. Byłoby to prawdziwe, gdyby nie transcendencja osoby wobec społeczności. Człowiek bowiem nakierowany do życia w społeczeństwie nie jest mu ani całkowicie podporządkowany, ani poddany. Warto zauważyć, że każdy człowiek jest równocześnie członkiem wielu społeczności, m.in. rodzinnej, zawodowej, narodowo-państwowej, religijnej. Gdyby podlegał we wszystkim każdej z tych społeczności, byłby od nich całkowicie uzależniony. W konsekwencji nie mógłby należycie realizować swoich zadań związanych z przynależnością do pozostałych wspólnot. Człowiek obok celów i wartości naturalnych odkrywa również cele i wartości religijno-transcendentne.

Jednym z zadań społecznych jest edukacja i formacja dotycząca pracy. Wiąże się ona z pytaniem, jak dokonywać przejścia od człowieka – podmiotu edukacji do świadomego podmiotu pracy³⁵. W ostateczności opiera się ono na zależności: człowiek – wychowawca – praca – osobowość³⁶. Główną podstawą transcendencji człowieka (łac. *transcendo*, -ere – ‘przekraczać’) wobec społeczeństwa jest godność osoby ludzkiej. Myśl chrześcijańska, afirmując osobową godność, nawiązuje do biblijnego opisu stworzenia człowieka. W Księdze Rodzaju czytamy: „uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo Nasze” (Rdz

³⁵ U. JERUSZKA, *Kwalifikacje zawodowe. Poglądy teoretyczne a rzeczywistość*, Warszawa 2006, s. 18.

³⁶ T.W. NOWACKI, *Pedagogika pracy. Problematyka i przegląd badań*, Warszawa 1982, s. 72.

1,26)³⁷. Człowiek jest obrazem Boga. Stwierdzenie to można rozumieć w dwojakim sensie: statycznym i dynamicznym. Sens statyczny wskazuje na człowieka jako posiadacza bytu osobowego i związanych z nim atrybutów: rozumu, wolności, zdolności do miłości oraz sumienia. Sens dynamiczny wskazuje na kreatywność człowieka dotyczącą zarówno zewnętrznego świata, jak i jego wnętrza.

Bytowa godność osoby ludzkiej jest podstawą jej godności moralnej, społecznej, kulturowej i religijnej. Łatwo zatem dostrzec, że aspekt ten dotyczy także pracy i zawodu. Człowiek, będąc osobą, jest autonomiczny wobec społeczeństwa, w którym żyje, chociaż w wielu sprawach jest od niego uzależniony i jemu podległy, stąd też przyjmuje się, że społeczność może interweniować w działanie ludzi, wówczas gdy naruszają interes społeczny. Ludzie kierujący państwem mogą nawet karać tych członków społeczności, którzy zagrażają jej egzystencji lub dobru wspólnemu. Wówczas ma zastosowanie zasada, że część podlega całości. Gatunki tworzą jednostki, ale nie tworzą osób jako bytów wolnych. Także społeczeństwo nie jest w stanie „wyprodukować” człowieka jako osoby, ponieważ autorealizacja człowieka jest głównie jego zasługą. Duchowa kultura ludzkiej osoby jest czymś niepowtarzalnym i całkowicie zindywidualizowanym.

Warto zauważyć, że najczęściej używa się zamiennie wyrażeń: osoba, osoba ludzka, osobowość, a nawet jednostka. Osoba ludzka w psychologii nazywana jest najczęściej osobowością psychiczną i jest rozumiana jako potencjalnie świadomy podmiot, stanowiący podłoże wszystkich aktów i dyspozycji psychicznych. Osoba ludzka w etyce jest również rozumiana jako osobowość etyczna, czyli zdolność do świadomego i wolnego realizowania celów stawianych przez rozum. Tak pojęta w sposób ogólny osobowość etyczna przybiera formy konkretne, treściowe, wówczas gdy człowiek realizuje określone cele. Można wówczas mówić np. o „chrześcijańskiej osobowości”. Jednakże fundamentalnym spojrzeniem na człowieka jest refleksja metafizyczna nad osobą, a nie nad osobowością, wskazuje ona bowiem na fundamentalną wartość człowieka dlatego, że jest człowiekiem, a nie dlatego, że posiada taką czy inną osobowość. W szczególny sposób uwidacznia się to w takich wyrażeniach, jak „prawa osoby” bądź „prawa osoby ludzkiej”, a nie „prawa osobowości”.

³⁷ Por. M. FILIPIAK, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973) nr 2.

Człowiek, osoba ludzka, jest jednostką rozumnej natury, czyli tym, co klasyczna filozofia określa nazwą *suppositum*, rozumiejąc ją jako samoistną substancję jednostkową, będącą podmiotem, w którym urzeczywistnia się zarówno samoistność, jak i natura gatunkowa. Człowiek jest zatem bytem konkretnym, samoistnym, w którym zrealizowany jest gatunek ludzki. J. Maritain uważał, że jednostkowość przeciwstawia się uniwersalności, a jej pierwszym źródłem ontologicznym jest materia. Dopiero z niej wyrasta osobowość rozumiana jako cecha osoby – samoistność natury rozumnej. Pojęcie osobowości oznacza więc niezależność od jakiegokolwiek całości i jest powiązane z duszą nieśmiertelną. Według Maritaina osobowość jest samoistnością duszy udzielonej człowiekowi w jego złożeniu materialno-duchowym³⁸. Tak więc byt ludzki znajduje się między dwoma biegunami: biegunem materialnym, który wytycza jednostkowość, i biegunem duchowym, który dotyczy prawdziwej osobowości. Według tego filozofa rozróżnienie jednostkowości i osobowości przeniesione na płaszczyznę filozofii i etyki społecznej pozwala zrozumieć poprawny stosunek osoby ludzkiej do społeczeństwa. Pojawiają się tutaj następujące pytania: Dlaczego człowiek musi żyć w społeczeństwie?; oraz: Czym jest społeczeństwo i jakie stoją przed nim zadania ze względu na dobro wspólne i cel osoby ludzkiej? Według Maritaina osoba ludzka musi żyć w społeczeństwie z racji swojej jednostkowości oraz osobowości. Dla człowieka jako jednostki charakterystyczne jest postępowanie w kierunku „do siebie”. Jednostkowość związana jest z materią i ma charakter egoistyczny. Natomiast osobowość jest w człowieku źródłem dawania i stąd wynika zarówno komunikacja jak i kooperacja, a człowiek do swojego życia i rozwoju potrzebuje komunikowania się z innymi w porządku poznania i miłości. Źródłem osobowości jest dusza rozumna przejawiająca się w działaniu swoich władz: rozumu i woli, których przedmiotem jest prawda i dobro. Oczywiście nie należy wnioskować, że jednostkowość jest poprzez swój egoistyczny porządek czymś złym. Stanowi ona przecież istotny warunek istnienia człowieka. Jednakże całościowa dobroć osoby ludzkiej ma miejsce wówczas, gdy człowiek nie będzie kierował się jedynie prawami jednostkowości, ale zrównoważy je prawem dawania – udzielania się w porządku prawdy i dobra. Człowiek jako całość materialno-duchowa musi zatem żyć w społeczeństwie, ponieważ jedynie w relacji do innych

³⁸ Por. J. MARITAIN, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993; S. KOWALCZYK, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.

mogą być zaspokojone podstawowe potrzeby osoby ludzkiej brania i dawania, których racją jest jednostkowość i osobowość. Jednostkowość jest przede wszystkim związana z materialnymi potrzebami człowieka, natomiast osobowość z potrzebami duchowymi. Zatem te dwa elementy wyznaczają społeczną naturę człowieka, a rozróżnienie na jednostkowość i osobowość pozwala na określenie, czym jest osoba ludzka w stosunku do społeczeństwa. Jeśli prawo do życia jest prawem fundamentalnym, to – według Maritaina – prawo do pracy wprost z niego wypływa i jest związane z prawem do zatrudnienia, wyboru pracy, umowy oraz prawem do uczestnictwa w owocach pracy.

3. STANDARDY PRACY – W OBRONIE LUDZKIEJ GODNOŚCI

Problematyka pracy jest często łączona z zasadami sprawiedliwego i słusznego wynagrodzenia za pracę. Jej podstawą powinna być umowa, która najczęściej zawiera szerokie spektrum obowiązków i praw, regulujących stosunki między pracodawcami a pracownikami. Zasadniczym obowiązkiem pracodawcy jest tzw. słuszną płacą. Umowa o pracę jest kontraktem, poprzez który pracownik zgadza się dobrowolnie na oddanie swojej aktywności zawodowo-społecznej, a zatem swojej pracy, w zamian za określone wynagrodzenie. Można zatem stwierdzić, że praca jawi się tutaj jako wielkość ekonomiczna, natomiast tzw. słuszną płacą jest związana z pojęciem płacy równowagi rynkowej. Już tutaj pojawia się problem, na ile człowiek może oddać jedynie fragment swojej aktywności, i czy praca oraz płaca może zasadzać się jedynie na mechanizmach ekonomicznych, redukujących godność osoby ludzkiej. Czy zatem wynagrodzenie za pracę jest określane jedynie przez grę antyhumanistycznych, mechanicznie działających sił, czy też umowy ludzi, działających świadomie i dobrowolnie, mogą dotyczyć jedynie człowieka zredukowanego do przedmiotu – maszyny? W procesie wytwarzania, w którym powstaje produkt będący wynikiem współdziałania wielu czynników, wydaje się, że czymś uwłaczającym ludzkiej godności byłoby pominięcie tzw. współczynnika humanistycznego.

Wydaje się, że zasada sprawiedliwości i słuszości społecznej powinna stać na straży godności osoby ludzkiej, w innym bowiem wypadku, nawet w kontekście pracy, która powinna zapewnić człowiekowi egzystencję i rozwój osobowy, może prowadzić do

zniszczenia jego inicjatywy. Pierwszym zatem problemem jest zagadnienie, na ile umowa o pracę powinna zawierać integralne spojrzenie na osobę ludzką z jej pragnieniami, potrzebami, a także stawianymi wobec niej wymaganiami. Czy zatem człowiek przygotowujący się do pracy wraz ze zdejmowanym ubraniem zdejmuje także swoją godność, poglądy, myśli i pragnienia? Na ile w oczach pracodawcy i w świetle obowiązującego prawa jest traktowany jedynie jako przedmiot, a nie podmiot?

Słuszną płacą powinna zapewnić pracownikowi wynagrodzenie gwarantujące poziom życia godny człowieka. Niektórzy myśliciele społeczni uważają, że płaca taka powinna także zapewnić możliwości rozwoju rodzinie pracownika. Odgrywa tu rolę bardziej aspekt humanistyczny niż produkcyjny, bardziej personalistyczny niż ekonomiczny. Oba te wymiary są umiejscowione w jednym podmiocie, jakim jest człowiek, są wzajemnie ze sobą powiązane poprzez relację cel – środek. Najczęściej pracownik nie dysponuje innymi środkami, poza tymi, których dostarcza mu praca. Tak więc wynagrodzenie niższe, nieadekwatne do włożonego trudu, nawet wówczas gdy pracownik na takie się zgodzi zmuszony przez sytuację społeczną, będzie zawsze niesprawiedliwe, natomiast sprawiedliwość jest naruszana zawsze wtedy, gdy pracownicy są zmuszani do zgadzania się na niskie wynagrodzenie w obawie przed kompletnym pozbawieniem pracy. Ustalenie sposobu obliczania najniższej wartości pracy ludzkiej jest niezależne od wartości rynkowej wyprodukowanego dobra lub usługi, gdyż praca jest nie tylko towarem i nie można jej rozpatrywać jedynie pod kątem ceny wytwórczej.

Już tutaj zagadnienie uczciwej płacy wskazuje zarówno na aspekt ekonomiczny, społeczny, jak i na humanistyczno-moralny. Jeśli z prawa naturalnego człowiek zakłada rodzinę, a z faktem tym łączą się zadania i powinności, natomiast praca jest źródłem dostarczającym środków do sprostania potrzebom i obowiązkom, stąd też wydaje się, że płaca jest także płacą rodzinną, tzn. dotyczącą także problemu utrzymania samego siebie oraz swoich najbliższych. Można by stwierdzić, że społeczna natura człowieka, a zatem proces doskonalenia i jego rozwoju dokonuje się w rodzinie. Dobra materialne są przeznaczone dla wszystkich ludzi, posiadają oni naturalne prawa do korzystania z nich. Za każdą pracę powinna być uiszczona adekwatna płaca. Natomiast produkt pracy powinien służyć proporcjonalnie do zaspokojenia potrzeb wszystkich.

Realizacja prawa do pracy pociąga za sobą rozwój życia gospodarczego. Ujęcie personalistyczne nakazuje organizować życie gospodarcze w aspekcie godności osoby ludzkiej. Powinno ono dostarczać człowiekowi środków, aby mógł rozwijać swoją osobowość. Zatem zarówno społeczeństwo, jak i gospodarka istnieją dla człowieka, a nie odwrotnie. Człowiek nie powinien być traktowany jako przedmiot i środek do określonych celów, ale jest on zawsze podmiotem i celem tak życia społecznego, jak i gospodarczego. Prawo do pracy sprawia, że człowiek może wykorzystać swoją potencjalność, a w niej wszystkie możliwości i zdolności. Łączy się z tym zagadnienie postępu gospodarczego. Chrześcijaństwo, chociaż wskazywało na niebezpieczeństwo bogacenia się, czego przykładem może być rozprawa Klemensa Aleksandryjskiego *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?*, związane z tym, że w naruszonym porządku moralnym człowiek może w nim upatrywać cel – to jednak nigdy nie zanegowało wartości dóbr materialnych, widząc w nich środki do zdobycia celów, w tym także duchowych.

Najgłębszą przyczyną wzrostu gospodarczego, a co za tym idzie, dobrobytu i bogactwa jest praca. Zdrowa społeczność nie istnieje bez pracy, a zdegenerowanie i zanik tzw. cywilizacji próżniaczych wskazuje na fakt, że bez pracy społeczność ludzka nie istnieje. Praca zatem spełnia bardzo istotną funkcję społeczną, gdyż ma ona na celu dobro społeczności, narodu i państwa. Posiada ona zawsze charakter jednocześnie osobisty i społeczny, człowiek bowiem poprzez pracę nie tylko zarabia na utrzymanie, ale wytwarzając materialne dobra, służy także społeczności. Funkcja społeczna pracy ujawnia się także w tym, że między pracującymi ludźmi wytwarza się więź społeczna, natomiast człowiek bez pracy jest zazwyczaj osamotniony. Człowiek potrzebuje człowieka, zarówno do życia, jak i do rozwoju, stąd też praca w jakimś sensie jest zawsze kooperacją – „współpracą”. Człowiek może pracować w samotności, ale nigdy nie w odosobnieniu. Każda praca ma odniesienie do grupy społecznej i w jakimś sensie jest także formą miłości bliźniego.

Praca jest zatem warunkiem do utrzymania się przy życiu zarówno człowieka, jak i społeczności. Można byłoby ukazać, że historia kultury i cywilizacji jest w jakimś sensie historią pracy i jej sukcesów, co można ująć obrazowo w syntezie: praca jako dzieło myśli i rąk człowieka. Czyż zatem różnica między człowiekiem prymitywnym a cywilizowanym nie wynika z pracy? Tak cywilizacja, jak i wszelka organizacja społeczna opiera się na pracy. Nie jest ona więc tylko sprawą osobistą, ale służbą

dobru wspólnemu oraz siłą społeczną. Pracować, podobnie jak miłować, znaczy „dawać coś i otrzymywać coś w zamian”. Praca zatem jednoczy człowieka z człowiekiem, a także człowieka ze wspólnotami, jakie tworzy. W społeczeństwie przedstawia ona podwójną wartość: z jednej strony zachowuje i utrwała zdobyty już postęp cywilizacyjny, z drugiej natomiast rozwija go i pogłębia. Praca jednak nie jest celem samym w sobie, lecz stanowi jedynie podstawowy środek rozwoju ludzkości.

Jak już stwierdziliśmy, praca jest źródłem bogactwa. Już w pierwszej encyklice społecznej Leon XIII stwierdził, że jest ona „jedynym źródłem bogactw państwa”. Natomiast Pius XI dodał, że „olbrzymie masy dóbr, które stanowią bogactwo ludzi, powstają w rękach robotników i z nich się wywodzą”. Zatem w aspekcie ekonomicznym praca jest głównym czynnikiem wytwórczym, natomiast społeczny charakter pracy ujawnia się w tym, że dostarcza ona członkom społeczności środków do rozwoju biologiczno-duchowego. Zagadnienie to najpełniej uwidacznia się w przedsiębiorstwie. Jest ono systemem gospodarczym, technicznym, a także stanowi żywy organizm funkcji społecznych. Ponieważ w proces gospodarczy zaangażowany jest cały człowiek, stąd też każda czynność nosi bezpośrednio lub pośrednio znamiona ludzkiego ducha.

Łącząc myśl o pracy z wymiarem społecznym, należy zatrzymać się jeszcze przy problemie przedsiębiorczości³⁹. Pojęcie „przedsiębiorstwo” w szerokim znaczeniu oznacza jakiegokolwiek przedsięwzięcie, chociaż w znaczeniu ścisłym odnosi się do przedsięwzięć gospodarczych i oznacza ludzką inicjatywę, która zmierza do oddania rynkowi usług bądź towarów z zamiarem osiągnięcia zysku. Niejednokrotnie definiuje się przedsiębiorstwo jako kombinację czynników produkcji, wyodrębniając ryzyko i rachunkową niezależność. Nietrudno zauważyć, że element zysku pomija bardzo istotny problem elementu humanistycznego w przedsiębiorstwie. Niejednokrotnie podkreśla się przy definiowaniu przedsiębiorstwa funkcję przedsiębiorcy, który jest inicjatorem produkcji, dążącym do osobistego zysku, nawet wówczas gdy przyjmuje także motywy interesu publicznego. Max Weber wskazuje na funkcje, które spełnia lub powinien spełniać przedsiębiorca: stwarzać miejsca pracy, wytwarzać dobra gospodarcze i usługi, dbać o właściwe funkcjonowanie przedsiębiorstwa, wprowadzać innowacje, budzić inicjatywę pracowników. Zatem można mówić o funkcji integracyjnej przedsiębiorcy, która jest uzależniona nie tylko od czynników

³⁹ G.J. DI RENZO, *La persona sociale*, Roma 2007, s. 159n.

materialnych, ale także od elementu ludzkiego, związanego z kwalifikacjami oraz atmosferą środowiska pracy ludzi tworzących wartości gospodarcze.

Wiele definicji bierze pod uwagę jedynie elementy ekonomiczne, natomiast apogeum takich poglądów znajdziemy w myśli Karola Marksa. Dzisiejsze próby prezentacji pojęć przedsiębiorstwa łączą elementy humanistyczne z ekonomicznymi, w ramach których przedsiębiorstwo jest rozumiane jako organizm społeczny o określonej funkcji społecznej, w której dostrzega się pracującego w nim człowieka oraz różne formy działalności gospodarczo-społecznej. Funkcje przedsiębiorstwa mogą być skoncentrowane zarówno w jednych rękach, jak też rozdzielane między wielu ludzi, a można je ująć w czterech głównych zadaniach: wygospodarowanie dochodu, osiąganie wyrobów produkcji dla zaspokojenia potrzeb społecznych, umożliwienie zatrudnienia, doskonalenie zadowolenia i współpracy międzyludzkiej wśród załogi⁴⁰. Zadania te mogą być realizowane zarówno w przedsiębiorstwie, jak i w zakładzie pracy. Zakład pracy jest jednostką organizacyjną, techniczno-wytwórczą. Jest to najmniejsza grupa zawodowa. Realizuje się tutaj w sposób najdoskonalszy cel zawodu, którym jest wytwarzanie dóbr materialnych i duchowych oraz rozwój osobowy jego członków. Wydaje się, że tylko zakład pracy, jako płaszczyzna bezpośredniego współdziałania kapitału i pracy, jest wypełnioną życiem jednostką społeczną. Jest on wspólnym miejscem pracy i można go nazwać także wspólnotą życia⁴¹. Przedsiębiorstwo natomiast jest jednostką organizacyjną, od której zależy zaspokojenie potrzeb członków wspólnoty – jako całość finansowa produkcji i jako taka może być uznana za wspólnotę losu. W tym sensie można mówić, że przedsiębiorstwo posiada podwójne oblicze: ekstrawertywne i intrawertywne, które dotyczy z jednej strony dostosowania się do zmian sytuacji zewnętrznej, ekonomicznej, z drugiej natomiast buduje stabilizacyjną sytuację wewnątrz zakładu⁴².

Można więc stwierdzić, że przedsiębiorstwo jest zespołem ludzi, społecznością w ścisłym socjologicznym znaczeniu tego słowa, w której wszystkie funkcje składają się na całość w celu osiągnięcia określonych celów gospodarczo-społecznych. Zewnętrznym, widzialnym ośrodkiem

⁴⁰ J. KRUCINA, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 308.

⁴¹ C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 471.

⁴² J. OZDOWSKI, *Humanistyczny i wspólnotowy charakter przedsiębiorstwa*, „Znak” 76 (1971), s. 353.

grupowym przedsiębiorstwa jest cały potencjał urządzeń służących do produkcji. Nietrudno jednak zauważyć, że same maszyny, choćby najbardziej wyspecjalizowane, jak też materia domagająca się przetwarzania pozostają martwe tak długo, dopóki nie stanie przy nich człowiek. Stąd też struktura społeczna przedsiębiorstwa stanowi nieodzowny warunek jego funkcjonowania, a ona sama jest wielowarstwowym splotem układów i sieci: układów funkcji roboczych, wiedzy i władzy, układów pozycji prestiżowych oraz materialnych, związanych z określonymi dochodami.

Pius XII stwierdza: „Chrześcijańskie pojęcie przedsiębiorstwa jest czymś więcej niż tylko techniczno-praktyczną współpracą ducha, kapitału i różnorodnej pracy przyczyniającej się do produkcji i postępu. Jest czymś więcej niż ważnym czynnikiem życia gospodarczego”⁴³. Według papieża czynnikiem formującym społeczność przedsiębiorstwa jest wspólnota interesu⁴⁴. Przedsiębiorstwo może więc być rozważane jako zespół funkcji społecznych, jest ono także grupą społeczną, jako autonomiczna pod względem gospodarczym grupa ludzi, zmierzających świadomie do osiągnięcia celów gospodarczo-ekonomicznych poprzez skoordynowanie określonych czynności zawodowych. Stosunki powstające przy nakładzie pracy, wymianie dóbr czy usług w przedsiębiorstwie nadają mu charakter osobowo-prawny. Jan Paweł II, zakorzeniając *Laborem exercens* – swoje refleksje o pracy – w całym dorobku nauki społecznej Kościoła oraz analizując nowy kontekst kulturowo-cywilizacyjny, przedstawił personalistyczną wizję porządku społecznego wraz z pracą jako podstawowym wymiarem bytowania ludzkiego na ziemi⁴⁵.

Główny postulat katolickiej nauki społecznej dotyczy humanizacji pracy, łączy pracę z myślą o społeczeństwie personalistycznym, które wskazuje na priorytet podmiotu pracy, poprzez wszelkie instytucje służące jego życiu i stanowiąc pomoc do rozwoju osoby i osobowości. Ekonomia natomiast, z jej fundamentalnym elementem, jakim jest praca, powinna zawierać obok przedmiotowego czynnika wzrostu – współczynnik

⁴³ PIUS XII, *Przemówienie z 31 I 1952*, w: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, red. A.F. UTZ, J.F. GRONER, Fribourg 1954-1961 (dalej: Utz-Groner), 3353.

⁴⁴ Utz-Groner 3391.

⁴⁵ J. NAGÓRNY, *Praca kluczem do kwestii społecznej*, w: *Praca kluczem...*, dz. cyt., s. 14n.

humanistyczny, w tym sensie należy rozumieć ją jako antropologię, a ściśle mówiąc, jako naukę społeczną⁴⁶.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Welt umformen...

Das Problem der Arbeit – Schlüssel der sozialen Frage

Ein der Hauptelemente der Anthropologie, die den Menschen in seiner Tätigkeit analysiert, ist die Reflektion über die Arbeit.

Die Arbeit im christlichen Gedanken ist Teilnahme und Verlängerung des Schaffenswerkes, und im Licht der Philosophie ist sie sowohl Umgestaltung der Welt, als auch Möglichkeit sich am Leben zu halten. Über dies kann und soll sie Vervollkommnung des Menschen sein.

Die Analyse der Enzyklika *Laborem exercens* von Johannes Paul II verweist auf die Tatsache, dass deren Inhalte, die die menschliche Arbeit im Personalismuskontext zeigen nicht nur an Aktualität nicht verloren haben, sondern sie zeigen sich sogar als Postulate der Humanisierung aller menschlichen Aktivität.

Der Artikel ist eine Reflektion über menschliche Arbeit in Hinsicht auf: Gesellschaft und Arbeit; Arbeit als Aufgabe und Beschäftigung und humanistische Arbeitsstandarte.

⁴⁶ O. BAZZICHI, *Praca ludzka w aspekcie etyczno-prawnym*, „Społeczeństwo” (2007) nr 4-5, s. 709.