

Gedymin Spychalski*

DRUGI ROZWOJU SPOŁECZNO-GOSPODARCZEGO KAPITALIZMU
Z PERSPEKTYWY KATOLICYZMU WSPÓŁCZESNEGO

1. Uwagi wstępne

Przed wszystkim przyznać trzeba, trochę samokrytycznie, że formuła tematu nie jest zbyt ścisła; sugeruje rozważania nad katolicką wizją jednego określonego systemu, podczas gdy katolicyzm od czasów rezygnacji z postulatów korporacjonizmu odżegnuje się od poszukiwania bliżej konkretyzowanych wzorców ustrojowych¹. Nie chcę tu jednak precyzować tematu w formie pytania: czy w ewentualnym "sporze o przyszłość" świata² - z perspektywy katolicyzmu - przeważa wizja kapitalizmu, czy innego ustroju... Czy w ogóle, katolicką wizję przyszłości można uznać za wizję prokapitalistyczną - jak to tradycyjnie się przyjmowało i dotąd przyjmuje? Przypomnę, że do takiego apodyktycznego sądu dochodzi, np. znany pisarz i publicysta marksistowski, S. Markiewicz, szczególnie zajmujący się badaniami doktryny społecznej współczesnego Kościoła katolickiego, gdy w swej pracy: "Ewolucja społec-

* Doc. dr hab., Instytut Ekonomii Politycznej Uniwersytetu Łódzkiego.

¹ Powie np. jeden z teologów Zachodu, K. R a h n e r (Elemente dynamiques dans l'Eglise, Paris 1967, s. 25 i n.), że nie tyle powinno tu chodzić o szczegółowe nakazy, ile o ogólne zasady.

² Wg określenia M. G u l c z y ń s k i e g o, Spór o przyszłość, Warszawa 1979.

cznej doktryny Kościoła"³ model społeczny proponowany w ostatniej encyklice społecznej Jana Pawła II nazwie tylko "utopią zreformowanego kapitalizmu".

W prezentowanym referacie próbuję tę właśnie formułę przyjąć za punkt wyjścia. Stawiam zresztą ten problem tylko po to, aby wykazać ostatecznie, że społeczeństwo przyszłości w wyobrażeniu katolickim trudno byłoby bez reszty zaliczyć, tylko i wyłącznie do rzędu społeczeństw kapitalistycznych. Jednak nie do samej formuły chcę się ograniczyć, chociaż ją w zasadzie eksponuję.

Zanim przejdę do problematyki będącej właściwą treścią referatu, wydaje mi się konieczne przedstawienie - choć oczywiście w dużym skrócie - tej ewolucji w postawie Kościoła, która doprowadzi do ostatecznego ukształtowania idei katolicyzmu współczesnego. Informację taką uzupełnię wzmianką o najważniejszych wątkach myśli tych przynajmniej klasyków dwudziestowiecznego katolicyzmu, którzy w największej mierze zaciążyli na kształcie dzisiejszej doktryny.

2. Trochę nowszej historii Kościoła - przemiany myśli Kościoła

Rzeczą dobrze znaną jest, że pierwszych kilkanaście stuleci z niezwykłą siłą zakorzeniło to, co się nazywało sojuszem "ołtarza z tronem". Kościół i katolicyzm całą swą ideologię, doktrynę filozoficzną i społeczno-polityczną angażuje na użytek tegoż właśnie powiązania. Nadejdzie jednak rewolucja francuska, która wstrząśnie i obali - zdawało się - ustalony na zawsze porządek i pozycję społeczno-polityczną Kościoła.

W obliczu rodzącego się kapitalizmu Kościół i katolicyzm staje wobec zupełnie nowych problemów. Dotychczasowe przymierze "z tronem" postawiło go na pozycjach spalonych: powiązań z siłami już bezużytecznymi. Tym bardziej, że klasy zwycięskiej burżuazji początkowo nie potrzebują przymierza z Kościołem. To dopiero dal-

³ S. M a r k i e w i c z, Ewolucja społecznej doktryny Kościoła, Warszawa 1983, s. 273.

szy bieg XIX w., rozwijając nową siłę: ideologię rozrastającego się proletariatu, wytworzy znów sytuację, w której burżuazja powoli tracić będzie swój bojowy antyklerykalizm - choć nigdy go całkowicie nie utraci. Stąd i Kościół nigdy właściwie nie pozbędzie się pewnej rezerwy w stosunku do kapitalizmu. Niebezpieczeństwo socjalizmu zmusi burżuazję do częściowego wykorzystania sił Kościoła w obronie swych własnych interesów. Jednak to już będzie schyłek XIX i XX w.

Likwidując swój sojusz "z tronem" niemal przez cały XIX w. pozostaje Kościół w defensywie, stając się twierdzą izolowaną od otaczającego ją świata kapitalistycznego. Dawny suweren nie może się pogodzić z sytuacją podporządkowania go nowej władzy - republice. W tej izolacji pozostawać będzie Kościół aż do lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Dopiero w tych latach Leon XIII zainauguruje nową erę Kościoła "otwartego" na procesy przemian społeczno-gospodarczo-politycznych. Na miejsce dawnego przymierza "ołtarza z tronem" wkroczy nowy sojusz "ołtarza z kapitałem". Choć sojusz nie oznacza głębszych więzi, to przecież encyklika Leona XIII "Rerum novarum" (1891), obok sporej dozy krytyki wolnokonkurencyjnego kapitalizmu, pozostaje w całości dokumentem preferującym liberalizm, indywidualizm. Ostry atak o wiele bardziej przypuszczany jest na pozycje socjalizmu niż kapitalizmu. Tej sytuacji nie zmieni najbliższe półwiecze.

Stopniowo oczywiście i sam kapitalizm ewoluować będzie w kierunku coraz silniejszej ingerencji państwa w życie gospodarcze. Przypaść trzeba, że raczej dość niechętnie wyjdzie katolicyzm na przeciw przemianom kapitalizmu liberalistycznego w monopolistyczny i państwowo-monopolistyczny. Pewne tendencje proliberalistyczne utrzymywać się tu będą do naszych czasów, choć też i długo utrzyma się poczucie "zagrożenia", jakie miał z sobą nieść ruch socjalistyczny. Monit św. Officium jeszcze w 1948 r. grozić będzie klątwą ludziom wierzącym, będącym uczestnikami ruchów lewicowych.

Historia się powtórzy. Znowu przyjdzie czas "otwarcia" Kościoła na problemy świata otaczającego - tym razem, świata socjalistycznego.

Punktem wyjścia dla nowego okresu Kościoła stanie się encyklika "Mater et Magistra", ogłoszona na rok przed otwarciem So-

boru Watykańskiego II (1962-1965)⁴. Po raz pierwszy mocno tu się zaakcentuje pojęcie rozwoju rozumianego jako całokształt rozwijającej się społeczności międzynarodowej: postępu ludzkości wraz z osobowym rozwojem człowieka. Nowością będzie przejście od ujmowania zjawisk społecznych w sposób na wskroś statyczny do ich traktowania w sensie dynamicznym. W ogóle, w centrum uwagi Kościoła i katolicyzmu znajdzie się pojęcie rozwoju - teraz ściśle połączonego z kategorią pracy. Jakkolwiek nie jest zupełną nowością mówić o katolickiej doktrynie pracy, jako o kardynalnym czynniku rozwoju osobowości - wiadomo, że podobny motyw przewijał się od czasów biblijnych, poprzez pierwsze wieki chrześcijaństwa, choć później na całe stulecie zaniknie.

Pojęcie pracy znów sprzężone z rozwojem człowieka i społeczeństwa przez Jana XXIII, stanie się momentem kapitalnej wartości: nastąpi znamienne przesunięcie akcentów z kategorii własności na kategorię pracy. Po raz pierwszy umniejszą rangę zagadnienia własności, gdy powie, że ludzie przywiązują "wagę większą do zdobycia umiejętności zawodowych niż do posiadania dóbr"⁵. Wreszcie Jan XXIII wyeliminuje ze swych wystąpień polemikę z socjalizmem.

Notujemy odtąd w katolicyzmie - szczególnie w encyklice Jana Pawła II - jako jedną z podstawowych cech doktryny: założenia pluralizmu, zarówno ideologiczno-swiatopoglądowego, jak i ustrojowego. Idzie ten postulat w parze niemalże z rewolucyjną tu postawą - nieśmiało zapoczątkowaną przez Jana XXIII, a przez Pawła VI i Jana Pawła II szerzej rozwiniętą - wyrażającą możliwość współpracy katolików z marksistami⁶.

W kilka lat po encyklice "Mater et Magistra", w dokumentach II Soboru Watykańskiego⁷, znajdzie się interesująca formuła historyzoficzna głosząca świat i jego dalszy rozwój jako swoją

⁴ Korzystam tu z tekstu: Mater et Magistra, Kraków 1969 (tekst bez komentarza).

⁵ Ibidem, s. 103, 122.

⁶ Odnosnie do pluralizmu światopoglądowego, trzeba przypomnieć: że encykliki papieskie w XIX w. zawsze głosiły zasadę, iż żądanie wolności przekonań byłoby niebezpiecznym błędem.

⁷ Zob. Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 1968.

kontynuację i przedłużenie dzieła Boga... Oto człowiek, poprzez pracę, doskonaląc świat - niewątpliwie tu zarys wizji T. de Charadin - staje się wprost współpracownikiem Stwórcy.

Powraca też w katolicyzmie koncepcja własności, choć w zupełnie odmiennym wymiarze. Rozciąga się nie tylko na dobra materialne, ale i niematerialne, jak wszelkiego rodzaju uzdolnienia i kwalifikacje ludzkie. Zanikać natomiast zaczyna ostra dotąd kontrowersja dotycząca podmiotów posiadania - jednostki czy państwa. Odtąd w katolicyzmie społecznym własność prywatna nie wyklucza i innych form własności: społecznej - w sensie grupowej i społecznej - w sensie państwowej.

W "Populorum progressio" Paweł VI stwierdzi, że "własność prywatna nie stanowi dla nikogo absolutnego i bezwarunkowego prawa", a wspólne dobro "wymaga czasem nawet wyłączenia"⁸. Po raz pierwszy powie papież o ewentualności wyłączenia bez odškodowania - tu wyraźny moment zerwania z tradycyjnym dogmatyzmem kategorii własności.

Tenże Paweł VI w kolejnym dokumencie, w liście "Octogesima adveniens" (1971)⁹, pisząc o rozwoju społecznym, nie będzie już właściwie pisał o jednostronnym, reformatorskim przekształcaniu świata w duchu norm katolickiej moralności. Tam już katolicyzm staje się czymś w ten świat włączonym. Mówi się raczej o współdziałaniu katolicyzmu ze światem w procesie kształtowania i przekształcania go. Rzecz ma polegać na wypracowaniu wspólnego programu - współdziałania katolików z ludźmi innych ideologii, wyznąć czy kierunków politycznych.

Po raz pierwszy przez Pawła VI wysunięta - choć jeszcze niezbyt jasno sprecyzowana - koncepcja symbiozy katolicyzmu z systemem kapitalistycznym i socjalistycznym zarazem znajdzie szersze odbicie w "Laborem exercens" Jana Pawła II. Znajdą swój wyraz próby dynamizmu oddziaływania katolicyzmu, wkraczania w otaczający świat, ale jednocześnie próby zrozumienia zarówno jednej, jak i drugiej jego strony.

U papieża współczesnego ta próba zrozumienia wyraża się jak-

⁸ Papież Paweł VI. *Populorum progressio*, przykład J. Majka, Paryż 1967, par. 48.

⁹ List wydany w osiemdziesiątą rocznicę "Rerum novarum", Warszawa 1972.

by w pewnej sympatii dla socjalizmu. Sympatii, uwidocznionej w całości papieskich wystąpień, przemówień, przynajmniej za stosunek socjalizmu do kategorii pracy ludzkiej¹⁰, zresztą nie przypadkiem wyniesionej na centralne miejsce już w samym tytule encykliki "Laborem exercens".

3. Drogi rozwoju społecznego w koncepcjach niektórych przedstawicieli katolickiej myśli społecznej

Oczywiście twierdzenie o postępującej modernizacji Kościoła i kursie na dialog zarówno z kapitalizmem, jak i z socjalizmem nie byłoby twierdzeniem pełnym, gdyby nie dodać, że przesłanki dla takiego kursu już wcześniej nurtowały środowisko katolickie.

Twórca tzw. personalizmu katolickiego J. Maritain już w 1937 r. zadaje sobie pytanie: "jak by inaczej stały dziś niektóre sprawy, gdyby kilkadziesiąt lat temu znalazł się uczeń Tomasa z Akwinu, który by napisał o kapitale książkę tak decydującą, jak książka Marksa, lecz opartą na zasadach prawdziwych (tzn. katolickich)"¹¹. Wyraźnie, jeszcze przed wojną, sygnalizuje się tu myśl o jakimś modelu zreformowanego kapitalizmu, modelu konkurencyjnym względem socjalizmu.

Teolog francuski, jezuita H. de Lubac już w pierwszych latach po wojnie wysunie problem: czy "skoro tak istotna dla marksowskiego rewolucjonizmu idea heroicznego buntu w imię dobra człowieka jest bardzo piękna, czemu nie spróbować pogodzić jej z katolicyzmem?"¹²

Wspomniany I. Maritain (1882-1973)¹³ - jeśli ograniczyć się już tylko do najważniejszych wątków myśli w jakiejś mierze kształ-

¹⁰ Przyznaje to nawet krytycznie do katolicyzmu nastawiony D. T a n a l s k i, *Filozofia katolicka*, Warszawa 1981, s. 87.

¹¹ J. M a r i t a i n, *Religia i kultura*, Poznań 1937, s. 37.

¹² H. de L u b a c, *Les recherches d'un homme nouveau*, "Etude" 1947.

¹³ J. M a r i t a i n, *Humanisme intégral*, Paris-1938, s. 205.

tującej oblicze współczesnego katolicyzmu - ma właściwie ambicję częściowego odrodzenia średniowiecznego humanizmu teocentrycznego w postaci nowego humanizmu integralnego. Ogólnie biorąc zarysowuje utopijny model społeczeństwa przyszłości, demokratyczny, choć tylko umiarkowanie lewicowy, jeszcze wskrzeszający pewne elementy koncepcji korporacjonizmu zawodowego, przeciwstawny tradycyjnemu kapitalizmowi indywidualistyczno-liberalistycznemu, ale tym bardziej wszelkim formom totalitaryzmu państwowego. W żadnym jednak razie nie prezentuje społeczeństwa tworzącego się na drodze rewolucyjnej - ten motyw antyrewolucyjny w gruncie rzeczy pozostanie w katolicyzmie na stałe. Kreśli wizję społeczeństwa, które nie odchodzi daleko od wzorca kapitalizmu, ale zdecydowanie odżegnuje się od wzorca marksistowskiego socjalizmu.

Bez wątpienia o wiele bardziej autentyczną "lewicę" przedstawi młodszy od I. Maritaina myśliciel i publicysta E. Mounier (1905-1950)¹⁴.

Dla E. Mouniera teza o możliwości przemian życia społeczno-gospodarczo-politycznego tylko poprzez przemiany osobowości i moralności człowieka wiąże się z bardzo ostrą krytyką systemu kapitalistycznego. Wynika ona z przeświadczenia, że to kapitalizm wprost zabija osobowość człowieka, stanowiąc postępujący proces jego depersonalizacji. Częściowo jakby zanika u niego tradycyjna "trzecia droga" rozwoju; odrzuca się tu właściwie drogę kapitalistyczną, raczej akceptując zreformowany model socjalistycznego rozwoju społeczeństwa. Choć fakt, że będzie to socjalizm dość swoiście pojmowany, w którym duchowe kierownictwo skłonny jest E. Mounier rezerwować wyłącznie dla katolików, sprowadzając marksizm do funkcji gospodarczo-politycznych i nie dostrzegając w nim żadnych głębszych treści humanistycznych¹⁵.

W sumie jednak stwierdzić trzeba, że to przede wszystkim

¹⁴ Dorobek E. Mouniera upowszechni się w katolicyzmie, zyskując poważniejsze w nim wpływy, dopiero w latach pięćdziesiątych. Zob. T. P ł u ż a ń s k i, Mounier, Warszawa 1967, s. 72 i n.; także K. J ę d r z e j c z a k, Młody Mounier, "Euhemer" 1965, nr 4, s. 55.

¹⁵ Myśl ta wyraził przede wszystkim w pracach: E. M o u n i e r, Spotkanie z socjalizmem, Kraków 1945; i d e m, Co to jest personalizm?, Kraków 1947.

mounieryści współtworzyć będą cały posoborowy klimat ideowy, w którym oficjalne władze Kościoła mogą już wysuwać najbardziej postępowe hasła o charakterze ogólnoludzkim, przy bardzo szerokiej skali poszukiwań modeli wspólnego rozwoju katolicyzmu i socjalizmu, a w każdym razie wspólnego między nimi dialogu.

Uzupełnieniem - zresztą niezwykle ważnym - mounieryzmu staną się nieco później idee jezuitę-przyrodnika, T. de Chardin (1881-1955). Jego to, na wskroś przyrodnicza, teoria w centrum zagadnień postawi istotną dla dalszej ewolucji świata rolę człowieka. Teilhardyzm wyeksponuje zasadniczy moment powołania chrześcijaństwa, w którym fundamentem byłaby aktywność i praca człowieka, jego dynamiczne działanie we wszystkich sferach życia. W punkcie zasadniczym stawia się proces wrastania człowieka w kolektywną działalność, wytwarzania nowej wspólnoty¹⁶.

Stąd też dalszy krok oddalający katolicyzm od wszystkich proindywidualistycznych modeli, a zbliżający - w jeszcze większym stopniu jego wzorzec do wzorca socjalistycznego. Inna rzecz, że traktuje się także teilhardyzm jako pewną próbę obrony neokapitalistycznego progresizmu¹⁷ wraz z ważną dlań ideą społecznego solidaryzmu. Wszystko to razem niewątpliwie uczyni model teilhardowski modelem godzącym kapitalizm z socjalizmem.

4. Drogi rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego a wizja przyszłości w doktrynie współczesnego katolicyzmu (na podstawie doktryny społecznej Jana Pawła II)

Zagadnienie ostatecznej klasyfikacji tej wizji przyszłości świata, która rysuje się w myśli współczesnego katolicyzmu, nie jest rzeczą prostą. Niełatwo jednoznacznie określić miejsce katolicyzmu społecznego w ewentualnym "sporze o przyszłość". Nikt w tym katolicyzmie wprost i bezpośrednio nie rozstrzyga ani obrazu

¹⁶ Por. np. R. G a r a u d y, Teilhard de Chardin, "Zeszyty Argumentów" 1962, nr 4, s. 20.

¹⁷ Szerzej o tym T. P ł u z a ń s k i, Wokół sporu o Teilharda, "Zeszyty Argumentów" 1962, nr 4, s. 30-33.

przyszłości kapitalizmu, ani socjalizmu. Jedynie kreśli się tu ogólne zasady pozwalające zorientować się w katolickiej perspektywie spojrzenia w przyszłość.

Niewątpliwie dawny model katolicyzmu z jego silnymi akcentami liberalizmu miał wiele punktów stykowych z kapitalizmem. Przy tym chodziło też o solidaryzowanie się - przynajmniej w jakiejś mierze - z kapitalizmem w obliczu wspólnego wroga: rozwijającego się socjalizmu. Z czasem, dość istotne przeobrażenia dokonane w socjalizmie pozwolą się do niego przybliżyć, przy jednoczesnych przeobrażeniach w katolicyzmie. Bariery stopniowo się zmniejszają. Katolicyzm zaczyna wkraczać - jak to stwierdziłem - w świat otaczający, tzn. zarówno w kapitalizm, jak i socjalizm.

Jest to oczywiście twierdzenie trochę metaforyczne, przy którym nasuwa się pytanie, czy faktycznie w równej mierze "wkracza" katolicyzm zarówno w jeden, jak i w drugi świat. Czy też, mimo wszystko, w dalszym ciągu wiąże on swoje losy z rozwojem kapitalizmu, jak to sugerował S. Markiewicz?

Dla dalszych rozważań przydatne byłoby, jak się wydaje, posłużyć się schematem, czasem przyjmowanym w naszej literaturze przedmiotu¹⁸, rozróżnienia trzech zasadniczych wariantów społecznego rozwoju - tzw. modelu submergencji, dywergencji i konwergencji.

Gdy w teoriach submergencji, np. R. Aron twierdzi, że sama historia musi w końcu przypieczętować "zwycięstwo Kremla lub Kapitolu", gdy np. w Japonii czy w Chinach wręcz głosiło się tezę, iż przyszłość świata należy do rasy ludzi żółtych, a wcześniej faszyzm upowszechniał koncepcję przyporządkowania "nadludziom" "narodów niewolników", to znów w teoriach dywergencji mówi się o niemożliwości pogodzenia ze sobą dwóch ideowo sprzecznych światów. Zdaniem dywergencjonistów dalszy rozwój świata będzie równoległym rozwojem dwóch, wzajemnie do siebie, niesprowadzalnych systemów; małe są szanse na wyeliminowanie z dalszej

¹⁸ Np. mówi o tym W. Lamentowicz i M. Gulczyński z ANS przy KC PZPR. Opieram się tu na referacie M. Gulczyńskiego, Submergencja - konwergencja - dywergencja. Krytyka głównych wariantów burżuazyjnych koncepcji rozwoju społecznego, [w:] Stadialny rozwój społeczeństwa socjalistycznego..., Materiały konferencji naukowej SGPiS i WSNS, Warszawa 1972.

gry jednego czy drugiego systemu. Model konwergencji z kolei obejmowałby przeróżne warianty najbardziej dziś znanych na Zachodzie koncepcji "ekonomiki mieszanej", choćby wraz z teorią tzw. "kapitalizmu ludowego"¹⁹.

Nie ulega wątpliwości, że cytowany na wstępie S. Markiewicz próbuje odczytać model społeczny katolicyzmu jako model konwergencyjny. Zastosowana w encyklice Jana Pawła II "Laborem exercens" - pisze S. Markiewicz - "umiarkowana krytyka kapitalizmu porównywana z wyważoną krytyką systemu realnego socjalizmu - nie powinna stwarzać wrażenia, iż papież wznosi się ponad wszystkimi rozbieżnościami dzielącymi oba przeciwstawne ustroje. Model społeczny proponowany przez Jana Pawła II, to utopia zreformowanego kapitalizmu, w którym zapewni się współudział ludzi pracy w zarządzaniu, we własności środków produkcji oraz udział w zyskach - i na tej drodze przezwycięży się jakoby antynomie kapitału i pracy"²⁰.

Oczywiście, gdyby potwierdziła się teza, że wzorzec społeczny Kościoła jest wzorcem o wiele bardziej prokapitalistycznym niż prosocjalistycznym, byłoby to równoznaczne z potwierdzeniem jego submerygencyjnego charakteru. Drogi rozwoju świata - w oczach katolicyzmu - byłyby drogami rozwoju kapitalizmu.

Wydaje się jednak, że taka interpretacja programu katolickiego jest nazbyt uproszczoną. Dlaczego np. widzieć w nim mamy tylko dalszy rozwój kapitalizmu, a nie dostrzegać oczywistych wątków prosocjalistycznych?

Oczywiście, że tezy o współudziale ludzi pracy we własności środków produkcji, o udziale w zyskach, bez wprowadzenia dominującego sektora społecznej własności środków produkcji, czynią określony model modelem kapitalistycznego ustroju. W tym jednak rzecz, że w doktrynie papieskiej nie tylko takie tezy można dostrzec. W koncepcji współczesnego Kościoła nie tylko mówi się o przezwyciężeniu antynomii pracy i kapitału. Tu czynnik pracy zde-

¹⁹ Samo słowo: "con" - "współ" sugeruje ideę jakiegoś połączenia, syntezy systemów, w szczególności osiąganą na drodze wzajemnych kompromisów, typowych dla wariantów konwergencji fuzji postaw, systemów.

²⁰ M a r k i e w i c z, Ewolucja społecznej doktryny..., s. 273.

cydowanie wysuwa się na plan pierwszy, przed kapitałem - a to już jest niewątpliwie motywem prosocjalistycznym. Z eksponowaniem w koncepcji społecznego rozwoju momentu pracy idzie w parze wyraźne obniżenie znaczenia instytucji własności. Nie można nie zauważyć, że współczesny katolicyzm wcale już nie broni prywatnej własności środków produkcji. Awans pracy w przyszłym społeczeństwie czyni tę własność pojęciem bardzo elastycznym, dostosowanym do miejsca, czasu i okoliczności. Stąd znany w katolicyzmie dnia dzisiejszego postulat tzw. pluralizmu własnościowego.

Nie sposób przy tym nie dodać, że katolicki model przyszłości już nie wyklucza socjalistycznej kategorii własności uspołecznionej, trafnie ją jednak wiążąc z długotrwałymi procesami wychowania człowieka, przemianami w jego mentalności i nawykach. Zatem proces uspołecznienia własności ma się łączyć z procesami moralnego przygotowania człowieka do aktu uspołecznienia²¹.

S. Markiewicz nazbyt selektywnie i wybiórczo traktuje całą złożoną postawę katolicyzmu; dostrzegając - i słusznie - elementy prokapitalistyczne, należy również widzieć i aspekty prosocjalistyczne. Trzeba zauważyć, że rozpatrywany wzorzec społeczny jest nacechowany dużym dynamizmem i aktywnością postawy człowieka - w tym choćby duża zbieżność z ideą marksizmu. Katolicyzm, gdy do modelu rozwijającego się społeczeństwa wprowadzi pojęcie pracy jako czynnika doskonalącego człowieka, a wraz z nim świat, wciąż na nowo odkrywany i człowiekowi podporządkowywany - niewątpliwie, mimo całego teocentrycznego w końcu kontekstu rozważań, w jakiejś mierze koresponduje z antropocentrycznymi wątkami myśli marksowskiej.

Teilhardowski katolicyzm, widzący człowieka jako współpartniera Boga, bardzo zbliża się do marksowskiego człowieka, który właśnie przez pracę "staje się człowiekiem" i który dąży do zniesienia wszelkich form alienacji. Nie co innego prezentuje też katolicyzm, ukazując przyszłość świata, mającego - w miarę opanowywania go przez człowieka - realizować warunki coraz pełniejszej tegoż człowieka wolności i rozwoju²².

²¹ Laborem exercens, Poznań 1981, s. 33-34.

²² Szeroko to omawia jeden z wykładowców Uniwersytetu Grego-

Nie ma znaczenia, że - jak wiadomo - w katolicyzmie motyw zasadniczy owego doskonalenia się człowieka i świata sprowadza się do ostatecznego przyporządkowania wszystkiego Bogu. Nas interesuje wymiar świata realnego, który ma za zadanie wciąż się rozwijać i doskonalić.

Nie ma też znaczenia często w naszej publicystyce stosowany zabieg dewaluowania katolickiego pojęcia pracy przez wskazywanie na rzekome zapożyczenia tu z K. Marksa²³ - mowa przecież o katolicyzmie współczesnym, nie tradycyjnym, rzeczywiście trochę jakby nie doceniającym rangi pracy.

Oczywiście faktem jest, że różni się katolickie pojęcie pracy od marksowskiego zdecydowaną przewagą indywidualistycznego ujęcia zarówno pracy, jak i problematyki rozwoju. Ekspozuje się aspekt jednostkowy pracy, gdy w socjalizmie - wybitnie społeczny. Katolicki model społeczny w ostatniej instancji sprowadza się na płaszczyznę indywidualnego wychowania moralnego, gdy w modelu socjalistycznym - przeciwnie - jednostkę ludzką ukazuje się jako wytwór stosunków społecznych, zawsze stawianych na plan pierwszy.

Miedzy katolicką a socjalistyczną wizją przyszłości są więc różnice, choć są i podobieństwa, jak wskazywany awans pojęcia pracy, aktywności człowieka w dziele społecznego postępu itp. Mówię o nich dla podkreślenia momentu podstawowego: nie ma ostatecznego uzasadnienia teza, upatrująca w naszym katolicyzmie perspektywy wyłącznie kapitalistycznego rozwoju. Symplikacją jest przypisywanie katolickiej wizji świata wyłącznie submergencyjnego charakteru. Jeśli nawet z początku istotnie rozwijał się katolicki wzorzec w zazębieniu z kapitalistycznym modelem społeczno-politycznym, to anachronizmem byłoby nie dostrzegać, że dalsza ewolucja oznaczała odnajdywanie wyraźnych punktów stykowych z wzorcem socjalistycznego społeczeństwa.

riańskiego, ks. J. A l f a r o, Teologia postępu ludzkiego, Warszawa 1971.

²³ Można mieć wątpliwości co do tezy o wyłącznie marksowskiej inspiracji w katolickiej koncepcji pracy. Z pewnością K. Marks wpłynął na klimat pewnej "odnowy" w sposobie myślenia. Podkreślam jednak, że głoszona współcześnie katolicka koncepcja pracy nie jest żadną nowością. Hasło podporządkowania sobie świata poprzez pracę ("Czyńcie ziemię sobie poddaną") jest starym moty-

Z całą pewnością dzisiejszy katolicyzm człowiekowi przyznający zdecydowany prymat wobec rzeczy²⁴, a ideały postępu technicznego podporządkowujący postępowi moralnemu²⁵, odcina się od normalnej drogi rozwoju społeczeństw kapitalistycznych. Bardzo daleki jest od entuzjazmu dla wzorców kapitalistycznego systemu - chyba zresztą nigdy tego entuzjazmu nie odczuwał. Niewiele tu znajdziemy ze sposobu patrzenia na rozwój z submergencyjnej perspektywy upodobnienia i stopniowego zbliżania się określonego społeczeństwa do wyobrażeń społeczeństwa industrialnego. Taki model społeczny, który zmierza do eksponowania ludzkiej pracy, w którym też właściwe wynagrodzenie pracy jest podstawowym kryterium społecznej sprawiedliwości, a na drugą dopiero pozycję schodzi czynnik materialnego posiadania - trudno uznać za pokrewny modelowi, w którym np. odrzuca się wszystkie kryteria postępowości, oprócz poziomu uprzemysłowienia, a rozwój człowieka podporządkowuje się rozwojowi kapitału.

Oczywiście odchodzi też katolicki wzorzec od materializmu i kolektywizmu świata socjalistycznego.

W ogóle jest w katolicyzmie nie tyle entuzjazm, ile raczej spora doza krytyki - to w wielu punktach głębokiej krytyki - dotychczasowego stanu rozwoju świata w obu jego systemach. Są tu ostre wyrzuty pod adresem tego, co nam niesie wspaniałe tempo rozwoju cywilizacji i techniki, która przecież nie tylko komplikuje ludzkie życie i pogłębia jego sprzeczności, ale wręcz pogłębia niebezpieczeństwa zagłady ludzkości.

Inna rzecz, że katolicka krytyka zasadniczych wypaczeń dotychczasowego rozwoju nie ma nic wspólnego z żadną, z modnych na Zachodzie, katastroficznych wizji społeczeństwa. Jest w pełnym słowa znaczeniu krytyką wypaczeń rozwojowych, bo przecież nie kwestionuje ogromu osiągnięć, jak i realizowanego tempa postępu. Podstawowa w tym zakresie zagadnień teza katolicyzmu sprowadza się do stwierdzenia, że tempo przemian kultury i techniki staje się tak oszałamiające, iż z czasem zmniejszać się będą różnice mię-

wem biblijnym, akcentowanym także przez tzw. Ojców Kościoła, jak i przez Augustyna z Hippony (IV-V w.).

²⁴ Laborem exercens..., s. 28.

²⁵ Ibidem, s. 23.

dzy poszczególnymi ustrojami, wyrównywać się powinny dotychczasowe sprzeczności. Świat przyszłości w coraz większej mierze stawać się będzie całością coraz bardziej integralną, a ludzkość stawać się będzie jedną rodziną²⁶.

Zauważmy, że w ten sposób doktryna katolicka - wraz z krytyką jednego i drugiego systemu - odchodzi nie tylko od modelu submergencji; zapewne w jeszcze wyraźniejszej opozycji ustawia się do teorii dywergencji, podtrzymującej wiarę w stałe zróżnicowanie obu postaw ideologicznych, a stąd i zachowanie ustrojowych odrębności Wschodu i Zachodu. Dywergencyjna postawa sprzeciwia się kardynalnemu założeniu katolików integrowania świata w jego dalszej ewolucji. Zgadza się na pozostawienie kapitalizmu - ale i socjalizmu - jego własnym, nie zmienionym kolejom dziejowym zrezygnować musiałby katolicyzm współczesny z najważniejszych zadań, które stawia przed sobą: transformacji całego społeczeństwa światowego (a nie tylko jego kapitalistycznej części), poprzez integrowanie go na zasadach chrześcijańskiej moralności²⁷.

Taki motyw humanizacji świata jest oczywistym rozwinięciem wizji T. de Chardin, choć też jest modyfikacją mounierowskiego przeświadczenia, że katolicyzm ma do spełnienia poważną rolę w rozwoju świata socjalistycznego. Tu już zresztą chodzi o rolę wiodącą także i w świecie kapitalizmu. Pozornie nie negując, jak to robił mounieryzm, fundamentalnych podstaw kapitalizmu na rzecz akceptacji socjalizmu, faktycznie idzie dziś katolicyzm dalej, pragnąc przebudować jeden i drugi system ustrojowy, a w efekcie stworzyć swoistą ich symbiozę.

Bez wątpienia nie chce katolicka doktryna społeczna porzucić na wyłączenie - jak sugeruje S. Markiewicz - kapitalistycznej drodże rozwoju; ma ambicje stania się ustrojem idealnym, reformującym zarówno kapitalizm, jak i socjalizm. Wykluczona jest tu dalsza droga kapitalistycznego rozwoju. Jeśli nawet istnieje ewentualne powinowactwo między katolicyzmem a kapitalizmem w szcze-

²⁶ Ibidem, s. 30-31; por. także C. S t r z e s z e w s k i, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 295.

²⁷ *Laborem exercens...*, s. 56. Już wcześniej, szeroko omawia to zagadnienie J. B. M e t z, *Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für Planung der Zukunft*, [w:] *Die neue Gemeinde*, Mainz 1968.

głównych założeniach organizacyjno-technicznych i ekonomicznych, to przeważa je nieprzejeżdżalna różnica podstawowych założeń w sferze ideologiczno-społecznej i moralnej.

Rzecz jasna, wykluczy też katolicyzm drogę socjalistycznego rozwoju, wobec swej konsekwentnie podtrzymywanej postawy bezwzględności prymatu indywidualistyczno-moralnych przemian przed przemianami społecznymi, jak i założeń wyłącznie ewolucyjnego rozwoju, z reguły negujących akty wszelkiej rewolucji²⁸.

Krytyka kapitalizmu - jak i socjalizmu - nie jest odrzuceniem ich zasadniczych struktur. "Kategoryczne głoszenie prymatu pracy przed kapitałem nie implikuje - jak podkreśli encyklika²⁹ - trwałego przeciwstawiania sobie obu czynników. Między pracą a kapitałem nie może być żadnego głębszego konfliktu. Także i ustroj przyszłości będzie ustrojem przewyższającym klasowe sprzeczności i, co więcej, zakładającym harmonijną ze sobą współpracę obu czynników: pracy i kapitału.

Prawda, że w chwili obecnej wciąż daleki jest od rozstrzygnięcia konflikt między pracą a kapitałem, tak jak i zresztą między kapitalizmem a socjalizmem. Zakłada się, że dopiero dalszy rozwój, na drodze stopniowej ewolucji, będzie te sprzeczności likwidował, przy jednoczesnym powolnym narastaniu obustronnych podobieństw.

Właściwie wszystko we współczesnej doktrynie katolickiej służyć ma zabiegowi akcentowania zasadniczej ewolucyjnej konieczności rozwoju, "stawania się" jakiejś wyższej, coraz doskonalszej syntezy systemów - pokojowej współpracy narodów, czy w ogóle, współpracy wszystkich ze wszystkimi. Tradycyjny w myśli katolickiej postulat solidaryzmu społecznego, tu - jak widać - doczekał się

²⁸ Wymownym dowodem ostrożnego podejścia katolicyzmu do przemian społecznych mógłby być przykład ostatecznego odcięcia się oficjalnej doktryny Kościoła od postulatów "teologów wyzwolenia" krajów południowo-amerykańskich próbujących eksponować nie tyle moment rozwoju, ile wyzwolenia przez rewolucję i radykalne przemiany kapitalistycznych instytucji. "Teologię wyzwolenia" potępił dość wyraźnie papież P a w e ł VI, Nauczanie społeczne, Warszawa 1972, s. 157 i n.; i d e m, Populorum progressio, Warszawa 1968.

²⁹ Laborem exercens..., s. 29.

znacznego pogłębienia i poszerzenia. Wraz ze znacznym rozszerzeniem samego pojęcia społeczności.

Trzeba przyznać, że do tej jednak pory, najwyraźniej katolicyzm nie chce przyznawać przewagi żadnej ze ścierających się sił przeciwstawnych systemów; nie chce przyznawać triumfu żadnemu z obozów. Na obecnym etapie rozwoju społecznego - podkreśla się to we wszystkich prawie pracach działaczy i pisarzy katolickich, jak i w omawianej encyklice - program społeczny Kościoła nie jest w stanie pogodzić się ani z programem rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego, ani socjalistycznego.

System katolicki nie chce wprowadzić bez reszty zaakceptować żadnego z ustrojów, choć jego podstawowe założenia bez trudu dadzą się przenieść zarówno na grunt ustroju "opartego na prywatnej własności środków produkcji", jak i na grunt ustroju "własności uspołecznionej"³⁰. Co więcej, wkracza w jeden i w drugi system z ambicją godzenia ze sobą w przyszłym społeczeństwie elementów centralnego planowania w skali makrogospodarczej z elementami prywatnej inicjatywy i przedsiębiorczości. Chce w przyszłości nie tylko zachować, ale poddać moralności chrześcijańskiej w tej samej mierze cechy systemu kapitalistycznego, co i cechy ustroju socjalistycznego. Mówiąc wprost, chodziłoby tu o postulaty przeniknięcia duchem moralności chrześcijańskiej przyszłej gospodarki i społeczeństwa, będącego rodzajem syntezy socjalizmu i kapitalizmu.

5. Podsumowanie

Ostatecznie trzeba podkreślić, że drogi rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego - patrząc z perspektywy współczesnej doktryny Kościoła i katolicyzmu - przestają być drogami samego już tylko kapitalizmu. Model społeczeństwa przyszłości - tak, jak go dziś rysują katolicy - nie może być uznany tylko za utopię zreformowanego kapitalizmu. Nie sposób zgodzić się, że tworzy on drogę submergencyjnego rozwoju - prokapitalistycznego. Jest raczej drogą do pewnej syntezy, tzn. tworzenia zreformowanego systemu ka-

³⁰ Ibidem, s. 35-36.

pitalistycznego wraz z socjalistycznym. Nie jest wprawdzie negacją kapitalizmu, ale jest w nim i wyraźna sympatia dla socjalizmu. W rezultacie katolicyzm jest dążeniem do ukształtowania typowego modelu konwergencji, czyli wzajemnego przenikania i upodabniania się systemów. Nie będąc modelem subwergencji, tym bardziej nie prowadzi nasz katolicyzm do wzorca dywergencyjnego społeczeństwa, w którym zakłada się wzajemną niesprawiedliwość systemów, a utrwalanie cech diametralnie różnych ustrojów.

Nie tyle też dąży katolicki model do przezwycięzania, ile raczej wzajemnego uzgadniania ze sobą podstawowych założeń obu - do tej pory różnych światów. Zakłada pełną możliwość pogodzenia kapitalizmu z socjalizmem w przyszłości, jakkolwiek w obecnej postaci nie akceptuje żadnego z tych systemów.

Jeśli przed laty katolicyzm mógł być częściowo zbieżny z modelem społeczeństwa kapitalistycznego, to już na dalszym etapie rozwoju ich drogi wyraźnie się rozchodzą. Nie ulega wątpliwości, że kult kapitału i apoteoza własności wraz z procesami wyzysku człowieka przez człowieka, jego depersonifikacja i alienacja są czymś diametralnie różnym od postulatów modelu katolickiego.

Inna rzecz, że w końcowym rozrachunku katolicyzm będzie dążył do stopniowej niwelacji tych barier, jak i barier dzielących go od socjalizmu.

Nie trzeba dowodzić, że niewiele będzie mieć wspólnego ze wzorcem świata kapitalistycznego stworzona ostatecznie przez katolicyzm synteza systemów, w której człowiek stać się ma nie środkiem, a celem i o której powie encyklika, że nie tyle chodzić w niej może o to, "żeby więcej mieć, ile - bardziej być"!

Gedymin Śpychalski

PATHS OF SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT OF CAPITALISM FROM PERSPECTIVE OF CONTEMPORARY CATHOLICISM

The article represents an attempt at an overview of certain historio-philosophical problems connected with images of capitalism arising when reflecting upon the contemporary doctrine of

social Catholicism. The main task is thus to point at forms of the future society outlined in this doctrine and paths leading to it. The ultimate goal of the article is to point out that the Catholic model of the future society becomes not so much a utopia of the reformed capitalism but rather a utopian model of bilateral transformations: reform or transforming both the capitalist and the socialist systems.

Hence it is underlined that contrary to the formula of the topic in its strict sense what is meant here are not only "paths of development of capitalism" since these must be paths common for capitalism and socialism.

In the final account the article shows a leading thought that for the contemporary Catholicism the world of future reveals itself as a typical convergence model to be realized through reforms of both the capitalist and the socialist systems.