

Władysław Majkowski

Dziewiętnastowieczny kapitalizm w przededniu encykliki "Rerum novarum"

Symposium 3/2(5), 25-42

1999

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. Władysław Majkowski SCJ

DZIEWIĘTNASTOWIECZNY KAPITALIZM W PRZEDEDNIU ENCYKLIKI *RERUM NOVARUM*

1. Uwarunkowania kapitalizmu

Podobnie jak każdy system społeczno-ekonomiczny, również i XIX-wieczny kapitalizm był wynikiem długiego procesu społecznego, na który złożyły się wielorakie czynniki. Do najważniejszych z nich należały: protestancka koncepcja przeznaczenia i powołania człowieka, ideologia oświecenia, zastosowanie wynalazków końca XVIII wieku do sfery produkcji oraz zmiany w systemie społecznym. Pierwsze dwa należały do sfery ideologii, zaś dwa ostatnie odnosiły się bezpośrednio do życia społeczno-ekonomicznego.

a. Ideologiczne uwarunkowania kapitalizmu

Istnieje daleko idąca współzależność pomiędzy wymiarem ideologicznym człowieka, a jego sferą praktyczną. Nie sposób wyobrazić sobie sytuacji, w której ludzkie idee pozostawałyby bez wpływu na rozwiązania praktycznych problemów. Refleksja człowieka nad życiem i światem prowadzi do coraz to lepszego poznania samego siebie i otaczającej go rzeczywistości oraz podporządkowania sobie świata. W ten sposób człowiek dokonuje nowych odkryć, to jest dociera do istniejących obok niego, ale nieznanych mu światów, stwarza nowe narzędzia ułatwiające mu produkcję koniecznych czy pożytecznych dóbr, dokonuje wynalazków, które są nową kombinacją już istniejących elementów, i wprzęga je w służbę dla siebie.

Nowe narzędzia i wynalazki z kolei poszerzają możliwości poznawcze i twórcze człowieka, przesuwały próg jego możliwości. Człowiek

wprzęga w swoją służbę skonstruowane przez siebie narzędzie celem lepszego poznania świata oraz rozwiązania praktycznych problemów codziennego życia.

Biorąc pod uwagę uwarunkowania ideologiczne kapitalizmu, trzeba wymienić przynajmniej dwie ich formy: specyficzną rolę protestanckiego etosu i liberalną myśl oświecenia.

Etyka protestancka

Gdy chodzi o pierwszą formę ideologicznej bazy kapitalizmu, to stanowi ją nauka reformatorów XVI wieku (Lutra, Zwingliego, Kalwina) i ich epigonów oraz wyznawców tychże denominacji religijnych. Zagadnieniu temu poświęcił swoje studium M. Weber, tytułując je: *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Autor widzi daleko idącą współzależność między powstaniem kapitalizmu i protestantyzmem, a dokładniej jego ideologią i etyką z bardzo swoistym stosunkiem do pracy i surowym trybem życia.

Szesnastowieczni reformatorzy, a w szczególności Kalwin i Kwakrzy, wyeksponowali myśl o predestynacji rozumianej jako dokonany z góry przez Boga podział ludzi na przeznaczonych do zbawienia i skazanych na potępienie. Ludzki, moralny w tym względzie wysiłek nie ma zasadniczego znaczenia, bo losy człowieka zostały zdecydowane dużo wcześniej. Tym natomiast, co człowieka interesuje, jest znalezienie dla siebie odpowiedzi: do której kategorii on sam, jako konkretna jednostka, został zaliczony. Jest to równoznaczne z podaniem kryterium, które niedwuznacznie dałoby chrześcijaninowi pewność Bożego wybraństwa. Jest nim właśnie powodzenie w sprawach gospodarczych. Logika tego rozumowania jest następująca: jeśli Bóg kogoś wybrał, to mu błogosławi, a jeśli mu błogosławi, to nade wszystko błogosławi mu w wymiarze ekonomicznego sukcesu.

Kalwinista jednak nie może cieszyć się rezultatem swojego sukcesu. Jest on zobowiązany zainwestować zarobione pieniądze w nowy business, pomnażając w ten sposób kapitał. I aczkolwiek wraz ze wzrostem bogactwa wzrasta w człowieku pycha, namiętność i umiłowanie świata, to jednak purytanin musi przezwyciężyć tę wewnętrzną sprzeczność. Bóg, którego działanie jest oczywiste we wszystkich zdarzeniach życia, daje człowiekowi szansę po to, żeby z niej skorzystał. Dobry chrześcijanin

ma obowiązek to zrobić. Bogactwo bowiem jest ostatecznie wątpliwym dobrem tylko wtedy, gdy stanowi pokusę do lenistwa i zachętę do grzesznych rozkoszy czy też prowadzenia beztroskiego i wesołego życia. Argumentem dla purytanina w takim rozumieniu bogactwa jest ewangeliczna przypowieść o słudze leniwym i niezaradnym, który nie powiększył talentu przekazanego mu przez swojego pana i został przez niego surowo napiętnowany.

Tak zatem rodził się etos przedsiębiorcy świadomego, że cieszy się wybraństwem Bożym i Bożym błogosławieństwem przynajmniej wtedy, gdy trzyma się reguł formalnej poprawności, nie dając zgorszenia i będąc moralnie nienagannym. Nadto asceza „dostarczała mieszczańskiemu przedsiębiorcy uspakajającego zapewnienia, że nierówny podział dóbr na tym świecie jest wynikiem szczególnego zrządzenia Opatrzności, która dopuszczając do istnienia takich nierówności, jak też zsyłając szczególne łaski tylko wybranym, dąży do swych tajemnych i nieznanych człowiekowi celów”¹. Roztropność przedsiębiorcy polega też i na tym, żeby nie zatrudniać ludzi leniwych, ociężałych, flegmatycznych, gnuśnych i zmysłowych, ale „pobożnych”, czyli takich, którzy spełniają swoje powinności jak gdyby sam Bóg kazał im to zrobić. W ten więc sposób „interesy” Boga i pracodawcy dziwnie zaczęły się zbiegać.

Nadto protestantyzm głosił ascezę aktywizmu ekonomicznego, która znalazła swój wyraz w idei powołania-zawodu (*Beruf, calling*). Opatrzność Boża przygotowała każdemu bez wyjątku zawód-powołanie, w którym on powinien pracować. „Ów zawód-powołanie... nie jest dopustem, któremu człowiek musi się poddać, lecz skierowanym do każdego człowieka rozkazem Boga, aby pracował dla chwały bożej”². Przez powołanie do zawodu nie rozumie się pracę jako taką, ale racjonalną pracę w zawodzie. Nie zawodowej pracy brak systematycznego i metodycznego charakteru, którym powinna się odznaczać chrześcijańska asceza. Praca w zawodzie jest najlepszym lekarstwem na wszystkie pokusy świata, a seksualne w szczególności. Stąd nikt, nawet człowiek bogaty, nie może być zwolniony z obowiązku pracy, bo nikt nie jest zwolniony z obowiązku dążenia do doskonałości i oddawania chwały Bogu.

W konsekwencji najgorszym złem jest beczynność, próżniactwo i marnowanie czasu, jako że odciągają od „świątobliwego” życia, narażając człowieka na pokusy. W tej perspektywie czcza gadanina, życie

towarzyskie, a nawet zbyt długi sen są moralnie złe, bo są stratą czasu dla pracy w służbie Bogu. Bezwartościowa, moralnie zła jest też i kontemplacja, zwłaszcza jeśli jest uprawiana kosztem pracy zawodowej.

Ograniczenie konsumpcji przez ascetyczny tryb życia, połączone z nieograniczonym prawie dążeniem do zarobku, doprowadziło do szybkiego gromadzenia kapitału w rękach „prawych” purytan. Tak więc „gdziekolwiek sięgała władza purytańskiego pojmowania życia, sprzyjała ona w każdym wypadku (...) tendencji do mieszczańskiego, ekonomicznie racjonalnego sposobu życia; była ona najpoważniejszym, a przede wszystkim najbardziej konsekwentnym jego nosicielem. Stała ona u kolebki nowoczesnego «człowieka ekonomicznego»”³.

Liberalna myśl oświecenia

Drugą ideologiczną bazą kapitalizmu stała się myśl okresu oświecenia. Emmanuel Kant, komentując okres oświecenia, nazywa go „wyjściem człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawiniona jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. **Sapere aude!** Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”⁴.

Kantowska definicja oświecenia podkreśla charakterystyczne dla myśli oświeceniowej poczucie przełomowości i przekonanie o szczególnym posłannictwie ludzi tej epoki. Z tym wiązała się też wiara człowieka oświecenia w możliwość rozwiązania większości konkretnych problemów świata. Filozof tego okresu miał zatem pośredniczyć pomiędzy uczonym i prostakiem, przerzucać mosty pomiędzy naukami abstrakcyjnymi i praktycznymi; miał ujawniać sens wszystkich ludzkich osiągnięć i pouczać sobie współczesnych, że dzięki wiedzy mogą się udoskonalić. Idąc tą drogą, każdy człowiek może stać się mądrzejszym, lepszym, bogatszym i szczęśliwszym⁵.

Zrozumienie idei oświecenia ułatwia zastanowienie się nad przedmiotem krytyki wysuwanej pod adresem istniejącej sytuacji. Ogólnie mówiąc, godziła ona we wszystko, co stało na przeszkodzie „upłennoletnienia” człowieka, a bardziej konkretnie: systemy religijne, o ile są wynikiem bezrefleksyjnej wiary (nie idea samej religii); wszelkie autorytety

pozbawiające człowieka prawa do samodzielnego sprawdzenia prawdziwości wyznawanych poglądów; bezpłodna filozoficzna spekulacja z metafizyką na czele; polityczne i społeczne struktury, a w szczególności tyrania, despotyzm, system klasowy. Można pokusić się o twierdzenie, że ani żadna dziedzina ówczesnego życia, ani żaden aspekt tradycyjnego światopoglądu nie uchroniły się przed daleko idącą krytyką ludzi oświecenia.

b. Ekonomiczne uwarunkowania kapitalizmu

Średniowieczny system produkcji miał dwie swoje ustabilizowane formy: system produkcji rolnej na wsi, polegający na feudalnej zależności wasali, i cechowy system rękodzielnictwa w mieście. Motorem produkcji rolnej był pańszczyźniany chłop i dworska czeladź. Produkcja miejska przyjęła formę cechów z mistrzem na czele, kierującym warsztatem i czeladnikami, pracującymi u niego.

Produkcja rolna późnego średniowiecza i następnego okresu okazała się na tyle efektywna, by wyprodukować wystarczającą ilość pożywienia, tak by zaspokoić w tym względzie potrzeby nie tylko bezpośrednich producentów, ale i tych, którzy, nade wszystko w miastach, byli zatrudnieni w innych sektorach gospodarki. W ten sposób powstała „akumulacja pierwotna”, konieczna do tego, by uwolnić część siły roboczej na wsi na korzyść miasta. Ta sytuacja uruchomiła proces wzrostu i rozwoju. „Z chłopów poddanych średniowiecza – pisze Marks – wyszli mieszcianie grodowi pierwszych miast, z mieszczań grodowych rozwinęły się pierwsze elementy burżuazyjne”⁶.

Odkrycie Ameryki, drogi morskiej dookoła Afryki i łatwiejsze kontakty ze światem stały się nowymi czynnikami przemian. Dotychczasowy sposób produkcji był już niewystarczający dla zaspokojenia popytu na produkty miejskie. Miejsce manufaktury musiał zająć nowy, bardziej efektywny sposób produkcji. To zaś stało się możliwe dzięki praktycznym zastosowaniom odkryć okresu rewolucji przemysłowej. Wielkie fabryki z nowymi technologiami umożliwiły niebywały dotąd wzrost produkcji przemysłowej.

Zapotrzebowaniu na kapitał wyszedł naprzeciw nowoczesny system bankowy, umożliwiający dostęp do pieniądza. Wielki przemysł stworzył światowy rynek, a ten spowodował niebywały rozwój żeglugi i lądowej komunikacji. Rodząca się nowa klasa społeczna (burżuazja) stała się głównym protagonistą nowej ery. Dowiodła, na co ją stać i do czego jest zdolny

ludzki geniusz. „Dokonała ona całkiem innych cudów niż zbudowanie piramid egipskich, wodociągów rzymskich i katedr gotyckich, odbywała pochody zgola inne niż wędrówki ludów i wyprawy krzyżowe”⁷⁷.

Tym społeczno-ekonomicznym zmianom towarzyszył odpowiedni postęp polityczny klasy burżuazyjnej. Jej osiągnięcia ekonomiczne zostały wnet podbudowane osiągnięciami politycznymi, których naocznym wyrazem była rewolucja francuska. Jej zaś idee i skutki zostały rozpowsechnione w Europie przez podboje napoleońskie⁸.

2. Dziewiętnastowieczny kapitalizm niesprawiedliwym systemem społecznym

System kapitalistyczny, zwłaszcza w wydaniu XIX-wiecznym na Zachodzie Europy, był systemem niesprawiedliwym. Największy krytyk tego systemu K. Marks tak pisał o kapitalizmie: „Burżuazja tam, gdzie doszła do władzy, zburzyła wszystkie feudalne, patriarchalne, idylliczne stosunki. Pozrywała bezlitośnie wielorakie więzy feudalne, które przywiązywały człowieka do jego naturalnego zwierzchnika, i nie pozostawiła między ludźmi żadnego innego węzła prócz nagiego interesu, prócz wyzutej z wszelkiego sentymentu zapłaty gotówką. Świątobliwe dreszcze pobożnego marzycielstwa, rycerskiego zapału, mieszczańskiego sentymentalizmu zatopiła w lodowatej wodzie egoistycznego wyrachowania. Godność osobistą zamieniła w wartość wymienną, a na miejsce niezliczonych uwierzytelnionych dokumentami, uczciwie nabytych wolności, postawiła jedyną, pozbawioną sumienia wolność handlu. Słowem, na miejsce wyzysku, osłoniętego złudzeniami religijnymi i politycznymi, postawiła wyzysk jawny, bezwstydnny, bezpośredni, nagi.

Burżuazja odarła z aureoli świętości wszystkie rodzaje zajęć, które cieszyły się dotychczas szacunkiem i na które spoglądano z trwożną czcią. Lekarza, prawnika, księdza, poetę, uczonego zamieniła w swoich płatnych najemnych robotników. Burżuazja zdarła ze stosunków rodzinnych ich rzewnie sentymentalną zasłonę i sprowadziła je do nagiego stosunku pieniężnego”⁷⁹.

Marks uważał, że źródłem wszelkiego zła w świecie, z dehumanizacją stosunków międzyludzkich na czele, jest własność prywatna środków produkcji. Ta forma własności ma swego sprzymierzeńca w systemie

zatrudnienia regulowanym przez rynek i wolną konkurencją. Stronami w najmie są: kapitalista jako pracodawca i robotnik jako sprzedający swoją siłę roboczą. Według Marksa tego rodzaju kontrakt jest niesprawiedliwy z samej natury, bo z góry stawia robotnika w sytuacji zależności. Jest też niesprawiedliwy w formach dotąd istniejących. Ponadto w systemie kapitalistycznym przedmioty wytwarzane przez człowieka stają się dla niego siłą obcą, niezależną od niego, a nawet przeciwstawiają się mu. Produkt zaczyna panować nad tym, kto go wytworzył. Sytuacja absurdu uwidacznia się coraz bardziej. Stąd „(...) im bardziej robotnik się spracuje, tym potężniejszy się staje obcy świat przedmiotów, który tworzy jako coś, co mu się przeciwstawia, tym uboższy staje się on sam, jego świat wewnętrzny, tym mniej jest jego własnością”¹⁰.

Nawet gdyby się nie zgodzić z krytyką XIX-wiecznego kapitalizmu wyrażoną w takich terminach, to jednak jest niewątpliwe, że nowy ład społeczno-moralny nie był sprawiedliwy. Jego niesprawiedliwość miała wiele wymiarów.

Odnosząc się do tego aspektu kapitalizmu, Leon XIII w swojej encyklice *Rerum novarum* pisał: „W ostatnim wieku zniszczono stare stowarzyszenia rękodzielników, nie dając im w zamian żadnej ochrony; urzędnicy i prawa państwowe pozbawiono tradycyjnego wpływu religii; i tak robotnicy osamotnieni i bezbronni ujrzeni się z czasem wydanymi na łup nieludzkości panów i nieokiełzanej chciwości współzawodników. Zło powiększyła żarłoczna lichwa, którą, aczkolwiek Kościół już nieraz potępił w przeszłości, ludzie jednak chciwi i żądni zysku uprawiają ją w nowej postaci; dodać jeszcze należy – skupienie najmu pracy i handlu w rękach niewielu prawie ludzi, tak że garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletariuszy” (RN 2).

Najważniejszymi aspektami niesprawiedliwości były: wymuszony kontrakt najmu, eksploatacja robotnika, niehumanitarne warunki pracy, praca kobiet i dzieci oraz brak społecznych świadczeń.

Kontrakt najmu, aczkolwiek sam z siebie nie jest niesprawiedliwy, to jednak jest taki często z powodu zwyżki podaży w stosunku do popytu na pracę. Proletariusz niejednokrotnie jest zmuszony akceptować nie satysfakcjonujące go warunki pracy, bo nie ma innego wyboru. W takim przypadku nie jest on w pełni wolny w podpisywaniu kontraktu o pracę.

Eksploatacja robotnika ma miejsce wtedy, gdy nie jest słusznie wynagradzany za swoją pracę. Dysproporcja podziału wartości dodatkowej wytworzonej przez robotnika na jego niekorzyść jest tego jaskrawym przykładem. Inną formą wyzysku było wydłużanie dnia pracy. W XIX wieku powszechnie dniówka liczyła 14 godzin, a czasem nawet i więcej.

Dziewiętnastowieczna fabryka odbiegała daleko od nowoczesnej fabryki. Warunki pracy w niej były niebezpieczne, niehigieniczne, a często wprost nieludzkie. Podnoszenie bezpieczeństwa pracy zawsze idzie w parze z dodatkowymi kosztami, których kapitalista motywowany żądzą zysku nie zawsze był gotowy ponieść.

Innym aspektem niesprawiedliwości systemu kapitalistycznego w XIX wieku była ciężka i wielogodzinna praca kobiet, a także dzieci. Właściciele fabryk nierzadko zatrudniali kobiety i dzieci nawet do prac „męskich”. Kobiety były powszechnie zatrudniane w fabrykach tekstylnych. Wraz z nimi często pracowały dzieci. Te ostatnie były zatrudniane po znacznie niższym uposażeniu, często wykonując tę samą pracę co i dorośli. Zdarzało się, że zatrudniano dzieci nawet w kopalniach. Powszechnym w takiej sytuacji zjawiskiem była praca wszystkich członków rodziny, począwszy od ojca, a skończywszy na niepełnoletnich dzieciach. Do tego odnosił się K. Marks mówiąc, że w Anglii w wielu domach „łóżka nie stygną”. Oddana pracy cała rodzina prawie nie miała czasu na wspólne spotkanie się, a miejsce wstających z łóżka po odpoczynku zajmowali powracający z pracy inni członkowie rodziny.

Wyrazem największej niesprawiedliwości XIX-wiecznego kapitalizmu był brak organizacji robotniczych (związków zawodowych), które brałyby w obronę interesy robotnika. Prawodawstwo prawie wszystkich państw zakazywało robotniczych zrzeszeń (w Anglii przykładowo tak zwane *Combinations Acts* z 1799 i 1800 roku, we Francji *Loi le Chapelier* z 1791 roku; w Stanach Zjednoczonych związki zawodowe były traktowane jako organizacje spiskowe aż do roku 1830). Przełomowym momentem w tym względzie była w Anglii ustawa z roku 1871 (*Trade Union Act*), a we Francji *Loi Waldeck-Rousseau* z 1884 roku legalizujące działalność związków zawodowych. W Niemczech aż do roku 1890 związki zawodowe pozostawały pod ścisłą kontrolą policji. W Ameryce uzyskały pełnię praw dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Począwszy

od lat 70. XIX wieku zaczęły powstawać tak zwane międzynarodowe sekretariaty zawodowe. W porządku chronologicznym proces ten przedstawiał się następująco: w 1871 roku – sekretariat pracowników przemysłu tytoniowego; w 1890 – górników; w 1891 – metalowców i drukarzy, a w 1894 – włóknarzy.

Pierwsze kontakty między centralami związków zawodowych poszczególnych krajów nawiązano w czasie trwania Pierwszej Międzynarodówki.

Nic więc dziwnego, że tak niesprawiedliwy system społeczno-ekonomiczny budził wiele zastrzeżeń w ocenie Kościoła, a w społeczeństwie powodował niezadowolenie i wrogość wśród klas. Walka klas stała się nie tylko modnym terminem, ale rzeczywistością społeczną. Walka ta – jak pisze Leon XIII – „wszystkie umysły trzyma w trwożnym oczekiwaniu przyszłości; pochłania geniusz mędrców, roztropność ludzi doświadczonych, zgromadzenia ludu, przenikliwość prawodawców, narady panujących, tak że już nie ma sprawy, która by gwałtowniej zajmowała ducha ludzkiego” (RN 1).

Na tym podatnym gruncie gwałtownie kiełkowała i zakorzeniała się idea socjalizmu i komunizmu, tym bardziej że znalazła swoich zwolenników w wybitnych osobistościach świata nauki XIX wieku. Byli nimi: K. Marks, F. Engels, M. A. Bakunin, A. Bebel, W. Liebknecht, L. Frankel, J. G. Escarius, P. J. Proudhon. Do nich dołączyli pod koniec XIX wieku G. W. Plechanow, K. Kautski, R. Luxemburg.

Komunistyczne idee nie tylko zajmowały umysły ludzi, ale nabierały widzialnego charakteru w postaci organizacji świata pracy. Taki cel miało stworzenie 28 IX 1864 roku w St. Martin's Hall w Londynie Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników zwanego popularnie Pierwszą Międzynarodówką. Celem zjednoczenia ruchów robotniczych różnych odcieni zwołano do Paryża na dzień 14 lipca 1889 roku, w setną rocznicę zburzenia Bastylli, Drugą Międzynarodówkę. Wzburzenie umysłów i niepokój społeczny były tak wielkie, że Marks i Engels rozpoczęli swój *Manifest komunistyczny* od słów: „**Widmo krąży po Europie – widmo komunizmu**”. Wszystkie potęgi Europy uznały komunizm za wielkie zagrożenie, dlatego „połączyły się do świętej nagonki przeciw temu widmu: papież i car, Metternich i Guizot, francuscy radykałowie i niemieccy policjanci”¹¹.

3. Próby uzdrowienia systemu kapitalistycznego w XIX wieku

Większość albo prawie wszyscy działacze społeczni XIX wieku byli świadomi konieczności podjęcia działań, celem zmiany istniejącej sytuacji. Środki jednak, jakie proponowali, były zgoła odmienne.

a. Socjaliści utopijni: Charles Fourier, Claude H. Saint-Simon, Pierre J. Proudhon

Myśl społeczna socjalistów utopijnych była kontynuacją zasad wysuniętych przez francuskich myślicieli oświecenia w XVIII wieku. Fryderyk Engels tak mówił o nich: uważali oni, że „(...) królestwo rozumu było jedynie wyidealizowanym królestwem burżuazji, (...) wieczna sprawiedliwość znalazła urzeczywistnienie w burżuazyjnym sądownictwie, (...) równość sprowadziła się do burżuazyjnej równości wobec prawa, (...) jako jedno z najistotniejszych praw człowieka proklamowano burżuazyjną własność i (...) państwo rozumu, umowa społeczna Rousseau weszła i mogła wejść w życie tylko w postaci burżuazyjnej republiki demokratycznej”¹². Socjaliści utopijni nie kwestionowali systemu wartości propagowanego przez francuską rewolucję, ale stawiali pod znakiem zapytania jej społeczne osiągnięcia. Rewolucja nie rozwiązała społecznych problemów, bo ciągle widoczny był przedział między ideałem a rzeczywistością. „Czy istniał kiedy – pytał Fourier – system społeczny, który bardziej niż nasza cywilizacja zasługiwał na miano świata na opak bez względu na to, jak się go próbuje zorganizować? Od roku 1789 zmieniły się dwudziestokrotnie systemy administracyjne, ale ten Proteusz w dwudziestu różnych postaciach zawsze stanowi tylko antytezę sprawiedliwości i rozumu (...)”¹³.

W opinii socjalistów utopijnych społeczeństwo kapitalistyczne XIX wieku (o ile w ogóle mogło być nazwane społeczeństwem) było rozdarłe, przeżarte przez egoizm i zepsucie, dogłębnie podzielone na wrogie sobie klasy; było ciężko chore, a jedynym lekarstwem na tę chorobę byłaby radykalna reforma z dogłębną resocjalizacją każdego obywatela.

Drogi, jakie socjaliści wskazywali do osiągnięcia celu, były różnorodne. Jedni zakładali komunalne zrzeszenia, inni proponowali przeobrażanie społeczeństwa jako całości. Jedni chcieli zerwać z istniejącym systemem, inni kładli nacisk na jego stopniową reformę. Jedni skłaniali

się ku stworzeniu nowego, bezpaństwowego społeczeństwa, inni widzieli to nowe społeczeństwo oparte na współpracy różnorodnych zrzeszeń na zasadzie wzajemności. We wszystkich jednakże przypadkach ideał społeczny był podobny: szło o taką reorganizację społeczeństwa, która wyeliminowałaby stratyfikację społeczną wynikającą z innej niż zasługa bazy. „Socjaliści nie wierzyli w żaden samorzutny porządek społeczny; sądzili raczej, że potrzebna jest długa i przemyślana praca organizatorska, która stworzy warunki społecznego współdziałania”¹⁴.

b. Marks i marksieści

Marksowska nauka o społeczeństwie nie była ani czystą filozofią, ani socjologią, ani ekonomią, chociaż była po trosze każdą z tych dyscyplin. Sam Marks uważał siebie nie za ekonomistę, a za krytyka ekonomii; rozważał wiele problemów społecznych, ale socjologiem nie chciał być.

Po drugie marksizm nigdy nie pretendował do tego, żeby być „nauką dla nauki”, ale miał stanowić swoistą kombinację potrzeb i dążeń proletariatu. W marksowskim pojęciu myśliciel był jednocześnie przywódcą, badacz – ideologiem, a socjolog – pracownikiem społecznym (*social worker*).

Najważniejszą jednak różnicę pomiędzy Marksem a innymi socjologami stanowiło spojrzenie na społeczeństwo XIX wieku. Socjologowie z Durkheimem na czele widzieli w zachodzących zmianach *novum*, jako wynik oddziaływania wielorakich czynników; dla Marksa społeczeństwo burżuazyjne było społeczeństwem starym, nieuchronnie skazanym na zagładę z powodu istniejących w nim sprzeczności, by ustąpić miejsca ostatecznej formie organizacji społecznej, jaką jest społeczeństwo zaawansowanego komunizmu.

Dla Marksa społeczeństwo kapitalistyczne, jak zresztą każde inne społeczeństwo klasowe, jest podzielone na dwie antagonistycznie nastawione do siebie klasy: właścicieli środków produkcji i tych, którzy tej własności są pozbawieni. Ta społeczna dychotomia jest równocześnie źródłem ciągłego klasowego konfliktu. Historia ludzkości zaś jest historią walki klas. „Wolny i niewolnik, patrycjusz i plebejusz, pan feudalny i chłop pańszczyźniany, majster cechowy i czeladnik, krótko mówiąc, ciemieńczy i uciemieżeni pozostawali w stałym do siebie przeciwieństwie, prowadzili nieustanną, to ukrytą, to jawną walkę – walkę,

która za każdym razem kończyła się rewolucyjnym przekształceniem całego społeczeństwa lub też wspólną zagładą walczących klas¹⁵. Również, a raczej nade wszystko, społeczeństwo burżuazyjne nękanie było tymi sprzecznościami. Stosunkowo nieliczna klasa właścicieli środków produkcji wykorzystywała swoją uprzywilejowaną pozycję społeczną, eksploatując proletariat.

Klasa panująca kontroluje zawsze nie tylko środki produkcji, ale i ideologie. Samo zaś państwo jest na usługach klasy panującej. Klasowy antagonizm będzie narastał z biegiem czasu aż przekształci się w zbrojną walkę przeciwko ciemnościom. Tak się stanie, ponieważ takie jest prawo rozwoju społeczeństw i dlatego, że w samym kapitalizmie jest zarodek jego upadku – wewnętrzna sprzeczność.

Jednostka społeczeństwa komunistycznego musi uwolnić się spod wpływu religii, ponieważ ona stanowi przeszkodę w uwolnieniu się spod władzy ciemności i nie pozwala człowiekowi stać się w pełni człowiekiem. „Człowiek zagubił w religii swą własną istotę, wyrzekł się swego ludzkiego oblicza i teraz, kiedy skutek postępu historii zachwiał się podstawy religii, uświadamia sobie swą pustkę i brak oparcia. Nie ma jednak dla niego innego ratunku, nie może on w żaden sposób inny odzyskać swego ludzkiego oblicza, swej istoty, niż przez zupełne przezwyciężenie wszelkich wyobrażeń religijnych i zdecydowany, szczerzy powrót nie do Boga, lecz do siebie samego¹⁶.”

Aczkolwiek religia stanowi pewną formę protestu uciśnionego człowieka przeciw okrutnej rzeczywistości, będąc „westchnieniem uciśnionego stworzenia”, „sercem nieczułego świata”, to jednocześnie jest „duszą bezdusznych stosunków” i dlatego nie może być odpowiednim środkiem wyzwolenia: czyni człowieka pasywnym, utrzymując go w iluzji. Jest więc religia „opium ludu¹⁷”.

c. Chrześcijańskie szkoły społeczne

Katolicycy uczeni XIX wieku nie pozostawali bezczynni wobec zachodzących procesów w ich społeczeństwach. Jedni podejmowali studium tego społeczeństwa, inni wiązali studium z akcją, która miała na celu uczynienie bardziej sprawiedliwymi struktury społeczne. Jedni pracowali w odosobnieniu, inni zakładali szkoły. Trudno w tym miejscu

omawiać ich wszystkich, dlatego zostaną przypomnieni tylko niektórzy, dla wyrobienia sobie idei tego, co działo się w przededniu wydania encykliki *Rerum novarum*.

Francuscy liberałowie: Francois René de Chateaubriand, Felicite Robert de Laménais, Jean Baptist Henri de Lacordaire, Charles de Montalembert, w obawie przed ideami socjalizmu państwowego położyli nacisk na indywidualną wolność jednostki, czyniąc z niej podstawową zasadę funkcjonowania społeczeństwa. W niej też upatrywano lekarstwo na wszystkie bolączki XIX-wiecznego, kapitalistycznego systemu społecznego. „Wolność bez żadnych przeszkód dla kogokolwiek, wolność zrzeszeń między pracodawcami i robotnikami (...), wolność dla dzieł robotniczych, które zdały próbę życia; prawo do osobowości prawnej i własności korporacyjnej; wolność ustanawiania fundacji ruchomych i nieruchomości (...), wolność dla katolików, wolność dla Kościoła w zakładaniu instytucji opieki i pomocy...”¹⁸.

„Frédéric Le Play z założoną przez siebie Szkołą Ładu Społecznego poddał krytyce zasady francuskiej rewolucji, a w szczególności jej hasła: wiara w naturalną dobroć człowieka, rewolucyjne dążenie do zmian, prawo do rewolucji i nieskrępowanej wolności (...). Prawdziwa reforma społeczna – według F. Le Playa – musi być budowana na prawie naturalnym, na idei wolnej woli człowieka i na zasadach chrześcijańskiej moralności. Tylko na tych zasadach można zbudować społeczny ład.

Reforma społeczna z konieczności musi zasadać się na czterech filarach, społecznych instytucjach:

❑ Religii. Przez religię Le Play rozumiał religię katolicką. Ona i tylko ona ma siłę konieczną do zniszczenia wszelkiego fałszu. Celem zaś większego uwiarygodnienia Kościoła i jego działań duchowieństwo powinno wywodzić się ze wszystkich stanów, tak by odznaczało się większą reprezentatywnością.

❑ Drugim filarem reformy jest własność. Własność warunkuje wolność człowieka i umożliwia mu inicjatywy gospodarcze. Własność jest też podstawą funkcjonowania rodziny. Stąd obok własności przedsiębiorstw (patronalnej) i gminnej powinna istnieć własność rodzinna.

❑ Trzecim filarem reformy społecznej jest rodzina. To właśnie od rodziny powinna się rozpocząć każda inna reforma. Czynnikiem dającym rodzinie siłę są: wspomniana wyżej rodzinna własność i religia z jej ewangeliczną moralnością.

❑ Wreszcie udana reforma społeczna nie może pominąć organizacji i stosunków pracy. Zasada się ona na właściwym funkcjonowaniu patronalnego przedsiębiorstwa. To zaś jest możliwe, o ile: ma miejsce stałość umów o pracę, dochodzi się do kompromisu w kwestii zarobków, a organizacja pracy w zakładzie jest dostosowana do potrzeb rodziny. Szczególną ochroną należy otoczyć kobietę¹⁹.

Henri de Tourville był twórcą Szkoły Nauk Społecznych i kontynuatorem idei Le Playa i jego szkoły. Był gorącym zwolennikiem demokracji. Tę ostatnią uważał za fakt, z którym należy się liczyć, a nie udowadniać jej potrzebę. Konsekwencją demokracji jest decentralizacja, która prowadzi do rozszerzenia samorządów terytorialnych.

Społeczna organizacja w ramach demokracji ma sprzyjać rozwojowi jednostek, tak by mogły osiągać jak największe sukcesy. Rola państwa w tym względzie sprowadza się do zagwarantowania bezpieczeństwa i ochrony wolności obywateli. Relację jednostki do społeczeństwa ujął de Tourville w następującej formule: „Społeczność dla jednostki i przez jednostkę, ale jednostka ze społecznością”²⁰. Pomyślność państwa jest uwarunkowana stopniem wpływu religii na sumienia obywateli. Bo- wiem „zarówno (...) dziedzina moralna życia ludzkiego, jak i cała jego duchowość są zrozumiałe i mogą być rozwiązane jedynie w świetle wiary, jej prawd, obietnic i jej oddziaływania na dusze ludzkie”²¹.

Ośrodkiem społecznym, który szczególnie zaznaczył się na polu katolickiej nauki społecznej, była Moguncja. Najpierw za sprawą Franza Josepha Bussa, a później biskupa tego miasta Wilhelma Emanuela von Kettelera. W przeciwieństwie do innych, choćby wspomnianych wyżej francuskich uczonych, tam rozwój katolickiej doktryny społecznej dokonał się w ramach organizowanych kongresów społecznych.

Doświadczenie, jakie bp von Ketteler wyniósł z pracy jako członek Frankfurckiego Zgromadzenia Narodowego stworzyły podstawy jego społecznej wizji. W sferze politycznej był przeciwnikiem polityki Bismarka, opowiadając się za zjednoczeniem państw niemieckich w ramach federacji. Na arenie społecznej krytykował liberalizm, dopatrując się w nim hipokryzji. W jego ocenie liberalizm nie ma nic wspólnego ani z wolnością, ani z demokracją, ponieważ stwarza tylko ich pozory, ale je nie gwarantuje.

W kwestii robotniczej bp von Ketteler widział palącą potrzebę prawnej regulacji stosunków pracy. Domagał się zakazu pracy dzieci i kobiet zamęż-

nych w fabrykach, zakazu pracy w niedziele i święta, ustalenia wysokości płacy, likwidacji przedsiębiorstw szczególnie szkodliwych dla zdrowia, ustanowienia inspekcji pracy, odszkodowania dla pracowników, którzy na skutek złych warunków pracy utracili zdrowie. Widział potrzebę organizacji robotniczych.

Kontynuatorem myśli społecznej bp. von Kettelera był Franz Hitze. Początkowo pozostawał pod wpływem idei socjalistycznych, głosząc zasadę jedności własności i pracy. Był zafascynowany techniką; przestrzegał jednak przed zniewoleniem człowieka przez maszynę. W późniejszych latach przeszedł na pozycje liberalne.

Przedstawicielem chrześcijańskich reformatorów w Austrii był Karl von Vogelsang. Podał ostrej krytyce współczesny liberalizm, odejście od chrześcijańskiej moralności i pogoń za pieniądzem. Uzdrowienie społeczne upatrywał w korporacjonizmie wzorowanym na stosunkach średniowiecznych, uwłaszczeniu robotników przez wprowadzenie, oprócz własności prywatnej, własności zbiorowej oraz bazującym na religii katolickiej solidaryzmie. Karl von Vogelsang przywiązywał wielką wagę do roli państwa. Jego rolą powinno być: ustalanie minimalnej płacy, reglamentacja produkcji przemysłowej, czuwanie nad podziałem zysków przedsiębiorstwa, wyeliminowanie praktyk lichwiarskich, troska o budownictwo mieszkaniowe dla robotników, płacenie zasiłków dla inwalidów, wdów, sierot i starców, powoływanie korporacji i udzielanie im kredytów²².

Do najbardziej przekonanych zwolenników reform społecznych na bazie moralności chrześcijańskiej należał René de la Tour du Pin. Był on związany ze szkołą z Liege. Do przejętych od Le Playa i Kettelera poglądów, dotyczących interwencjonizmu państwa i oparcia społecznych zasad życia na moralności chrześcijańskiej, dodał ostrą krytykę liberalizmu i socjalizmu. Był zwolennikiem katolickiego korporacjonizmu, opowiadał się za rodzinną własnością, której przypisywał szerszą niż tylko rodzinną rolę. Uwłaszczenie pracy powinno się dokonać poprzez stworzenie korporacji²³ jako związków prawa publicznego, które przejęłyby niektóre obiekty przemysłowe. Postulował bezpośredni udział robotników w zyskach przedsiębiorstw oraz udział w ramach akcjonariatu.

Na terenie Włoch nurt reform chrześcijańsko-społecznych był reprezentowany przez ks. Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore i Giuseppe Toniolo.

Godna uwagi jest też działalność Leona Harmela. Wynika to z racji łączenia przez niego teorii z praktyką. Jako właściciel przedsiębiorstwa w Val-des-Bois stworzył model przedsiębiorcy (patrona), kierującego się zasadami chrześcijańskimi. Pozostawiał wiele miejsca dla inicjatywy robotników i włączał ich do odpowiedzialności za zakład pracy. Z Harmelem współpracował blisko ks. Leon Dehon, Założyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego.

Wreszcie należy wspomnieć działalność Komitetu Rzymskiego, powołanego do życia w 1882 roku, celem przestudiowania kwestii społecznej. W skład komitetu weszli przedstawiciele różnych narodowości²⁴, zaś jego pracami kierowali kardynałowie Lodovico Jacobini i Gaspard Mermillod. Z racji tego, że komitet obradował we Fryburgu szwajcarskim, przyjął nazwę Unii Fryburskiej. Powszechnie przyjmuje się, że jego dorobek został wykorzystany przy redagowaniu encykliki *Rerum novarum*.

Takie były, mówiąc bardzo pobieżnie, okoliczności, w jakich dnia 15 V 1891 roku ukazała się długo oczekiwana encyklika, zaczynająca się od słów: *Rerum novarum*. Encyklika wzbudziła wielki entuzjazm wśród klasy robotniczej, bo jak napisał 40 lat później papież Pius XI, robotnicy „zrozumieli, że najwyższy na ziemi autorytet stanął po ich stronie i że ich broni” (QA 13).

Z niemniejszym entuzjazmem przyjęli ją ci wszyscy, „którzy w swej już długiej pracy nad poprawieniem losu robotników doświadczyli prawie samej tylko obojętności ogółu i nienawistnej podejrzliwości, jeśli nie otwartej nawet nieprzyjaźni. Słusznie tedy ci wszyscy otoczyli to apostolskie pismo taką czcią, że w zwyczaj u nich weszło wdzięcznym sercem je co roku przypominać przez odpowiednie obchody” (QA 13).

Jan Paweł II zaś nawiązując do encykliki *Rerum novarum* w jej setną rocznicę dziękuje Bogu za to, „że posłużył się (tym) Dokumentem wydanym przed stu laty przez Stolicę Piotrową, aby w Kościele i w świecie dokonać tak wiele dobra i tyle zapalić światła” (CA 2).

Wykaz skrótów:

- RN – *Rerum novarum*
QA – *Quadragesimo anno*
CA – *Centesimus annus*

Przypisy:

- ¹ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 105.
- ² Tamże, s. 92.
- ³ Tamże, s. 103.
- ⁴ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, [w:] Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.
- ⁵ Na tym podłożu rodziły się tendencje do stworzenia nauki o społeczeństwie – socjologii. Tendencje te okazały się płonne, ponieważ oświeceniowa myśl o społeczeństwie nigdy nie potrafiła się wyodrębnić od filozofii, historiografii czy ekonomii politycznej.
- ⁶ K. Marks, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1949, s. 29.
- ⁷ Tamże, s. 31.
- ⁸ Wielu katolików przyzwyczajonych wyłącznie do ustroju monarchistycznego stanęło wobec trudnego dylematu: opowiedzieć się jednoznacznie za monarchią jako jedyną formą władzy (szło to po linii wielu chrześcijańskich teorii władzy) czy też pogodzić się z republiką i wziąć udział w budowaniu nowego społecznego ładu. Gdyby się przyjrzeć ideom katolickich szkół społecznych XIX wieku, decyzja w tej sprawie wcale nie była łatwa.
- ⁹ Tamże.
- ¹⁰ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, *Dziela*, t. I, Warszawa 1962, s. 548.
- ¹¹ K. Marks, *Manifest...*, dz. cyt., s. 27.
- ¹² F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] K. Marks, *Dziela*, t. XIX, Warszawa 1972, s. 206.
- ¹³ Cyt. za F. Armand i R. Maublanc, *Fourier*, Warszawa 1949, s. 91.
- ¹⁴ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. I., Warszawa 1981, s. 172.
- ¹⁵ K. Marks, *Manifest...*, dz. cyt., s. 29.
- ¹⁶ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. I, Warszawa 1962, s. 808.
- ¹⁷ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, *Dziela*, t. I, Warszawa 1962, s. 458.
- ¹⁸ R. Kothen, *La Pensée et l'Action Sociale des catholiques 1789–1944*, Louvain 1945, s. 237.
Tezy liberalizmu nie znalazły uznania u papieży. Najpierw Grzegorz XVI bullą *Mirari vos*, a później Pius IX w encyklice *Quanta cura* ocenili je negatywnie. W szczególności potępione zostały tezy o potrzebie odnowy Kościoła w duchu liberalizmu, aprobowanie rewolucji, nieograniczona wolność prasy, tendencje racjonalistyczne w filozofii oraz tendencje liberalne w ekonomii, polityce i życiu rodzinnym.
- ¹⁹ Największe trudności w proponowanej przez siebie reformie dostrzegał Le Play w: zatraceniu tradycji narodowej i tendencjach rewolucyjnych, przesadnym interwencjonizmie państwa, zafałszowanej ideologii oraz przecenianiu zewnętrznych form ustrojowych. Zob. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1987, s. 214.
- ²⁰ Tamże, s. 216.
- ²¹ Tamże.
- ²² Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 236-239.

- ²³ Do podstawowych zadań korporacji należało: reglamentacja produkcji, czuwanie nad ubezpieczeniami społecznymi, doskonalenie zawodowe robotników, troska o majątek korporacji oraz system opieki społecznej.
- ²⁴ Członkami komitetu byli też dwaj Polacy, zmartwychwstańcy: ks. S. Pawlicki i ks. P. Semeneńko.