

Mieczysław Poborski*

KATOLICYZM SPOŁECZNY A KAPITALIZM. KRYTYKA KAPITALIZMU -
ANTYKAPITALISTYCZNA CZY PROKAPITALISTYCZNA

I. Krytyka kapitalizmu a problem genezy katolicyzmu
społecznego - metodologiczne założenia analizy

Tytuł całego opracowania - a raczej jego podtytuł - jest dosyć przewrotny i wymaga pewnych interpretacji, wydać się bowiem może paradoksalny. Znaczenie pierwotne terminu "krytyka" sugeruje, iż krytyka może być tylko anty-, natomiast z dotychczasowych badań wynika, że krytyka kapitalizmu w katolicyzmie społecznym przełomu XIX i XX w. - a ściślej w latach 1891-1918¹ - miała wydźwięk wyraźnie prokapitalistyczny. Nie chodzi nam bynajmniej o same formalne aspekty rozróżnienia, czy krytyka jest zawsze rzeczywiście anty-, lecz o rozstrzygnięcie podstawowego problemu, czy krytyka kapitalizmu w katolicyzmie społecznym była antykapitalistyczna czy prokapitalistyczna? Godzi się tu od razu dodać, iż nie podzielamy opinii - zbyt jednoznacznej - naszym

*Dr - adiunkt w Międzywydziałowym Instytucie Nauk Społeczno-Politycznych Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Komisji Edukacji Narodowej w Kielcach.

¹Opracowanie niniejsze jest częścią większej całości pt. "Katolicyzm społeczny w polskiej myśli ekonomicznej w latach 1891-1918". Przyjęte cezury czasowe mają tam głębsze uzasadnienie, w niniejszym tekście natomiast mają charakter raczej umowny.

zdaniem - dotychczasowych badaczy², że krytyka ta była prokapitalistyczna.

Zasygnalizowany problem traktowany jest jednak raczej jako *pars pro toto*, całością natomiast jest w tym przypadku krytyka kapitalizmu w polskim katolicyzmie społecznym³. By problem ten merytorycznie rozstrzygnąć, niezbędne jest poczynienie pewnych metodologicznych założeń, które pozwolą uniknąć potencjalnych zarzutów, iż nie wszystkie kwestie zostały rozstrzygnięte jednoznacznie. Konieczność poczynienia założeń ograniczających analizę wynika z doświadczeń wyniesionych z lektury dotychczasowych opracowań tematu, tudzież z przekonania, iż w opracowaniu niniejszym powinno się je nie tylko podsumować, ale również wskazać nowe aspekty problemu, wynikające głównie z ich konfrontacji z własnymi badaniami źródłowymi.

Oprócz zasadniczego problemu: czy krytyka ta była antykapitalistyczna czy prokapitalistyczna - rozważania niniejsze stać się powinny jednocześnie przyczynkiem do wyjaśnienia kwestii genezy katolicyzmu społecznego, a przynajmniej rzucić na nią nowe światło. W dotychczasowej literaturze słusznie forsuje się tezę, iż wyjściowym zagadnieniem przy wszelkich badaniach nad katolicyzmem społecznym jest jego stosunek do socjalizmu i kapitalizmu, do tych dwóch podstawowych modeli współczesności. Stosunek do kapitalizmu i socjalizmu określał bowiem nie tylko tok rozumowania, ale również ogólne i konkretne postulaty dotyczące zagadnień społecznych i gospodarczych. "Stosunek do socjalizmu i kapitalizmu tłumaczy - jak pisze jeden z badaczy - pojawienie się katolickiej myśli społecznej, zainteresowanie problematyką robotniczą i kierunki jej późniejszego rozwoju"⁴. Pod powyższą konstatacją należy się tylko podpisać, sygnalizując jednak od razu, że jest ona źródłem wielu trudności i to głównie technicznej natury.

²Chodzi tu o prace: J. Ciepielowski, *Kwestia robotnicza w katolickiej myśli społecznej w Polsce*, Warszawa 1960; W. Lejmon, *Model ustroju społeczno-gospodarczego w polskiej katolickiej myśli*, Łódź 1964 (maszynopis); J. Stolarczyk, *Kierunek katolicki w polskiej myśli ekonomicznej*, Kraków 1966.

³Całość myślową tworzy to opracowanie z wcześniej opublikowaną pracą autora pt. *Model ustrojowy katolicyzmu społecznego jako alternatywa rozwojowa socjalizmu*, "Studia Kieleckie" 1978.

⁴Ciepielowski, op. cit., s. 81.

Katolicyzm społeczny jako pewnego rodzaju reakcja na kapitalizm, a jednocześnie negacja rozwiązania socjalistycznego, był ich wypadkową i to w całej rozciągłości swej idei. Stosunek do socjalizmu i kapitalizmu określał tok rozumowania przedstawicieli owego kierunku do tego stopnia, iż mówienie o nich osobno jest pewną kastracją metodologiczną, usprawiedliwioną jedynie technicznymi wymogami analizy powodującymi, iż w pierwszym rzędzie rozważa się stosunek do kapitalizmu, a później dopiero do socjalizmu, podczas gdy w literaturze podmiotowej takowego rozróżnienia nie znajdujemy.

Okazuje się jednak, że ta dychotomia jest źródłem nie tylko technicznych, lecz i merytorycznych kłopotów. J. Ciepielewski twierdzi, iż "[...] w teorii katolickiej myśli społecznej problem stosunku do socjalizmu i komunizmu - jako osobne zagadnienie - występuje po krytyce kapitalizmu. Naszym zdaniem jest ono jednak wcześniejsze. Kapitalizmem katolicka myśl społeczna zainteresowała się dlatego, że na horyzoncie europejskim pojawił się socjalizm zagrażający kapitalizmowi. Krytyka kapitalizmu jest więc logiczną konsekwencją określonego stosunku do socjalizmu i komunizmu"⁵.

Zaprezentowane stanowisko jest w tym samym stopniu nowe i oryginalne, co dyskusyjne. Wynika z niego, że łączenie genezy katolicyzmu społecznego z krytyką kapitalizmu - i w ogóle wyprowadzanie jej z niedomogów kapitalistycznej gospodarki - jest wynikiem jedynie pewnych schematów myślowych, każących zjawiska późniejsze łączyć tylko z wcześniejszymi, a nigdy z równoległymi. Od razu zastrzec się wypada, że problemu powyższego nie staramy się nawet rozstrzygnąć w sposób absolutny, a jedynie pragniemy zwrócić uwagę na te jego aspekty, które nie pozwalają w sposób zdecydowany twierdzić, iż katolicyzm społeczny był w pierwszym rzędzie reakcją na socjalizm, natomiast krytyka kapitalizmu - tak z punktu widzenia ekonomicznego jak i polityczno-społecznego - była głównie formą walki z komunizmem. Nie zmniejszając tych obiekcji nawet argumenty, których używali K. Gide i K. Rist twierdząc, że "[...] przede wszystkim wchodziła tu w grę reakcja przeciw socjalizmowi, reakcja, która musiała się

⁵ Ibidem, s. 101.

akcentować tym żywiej, im bardziej ruch socjalistyczny nabierał charakteru materialistycznego i antyreligijnego"⁶.

Nie negując poprawności tych argumentów wskazać należy na inny fakt, który w poważnym stopniu osłabia ich siłę i czyni propozycję zasadniczą co najmniej wątpliwą. Nie uwzględniono niestety w badanym problemie zasadniczego faktu, iż katolicka myśl społeczna - antycypująca, a zarazem przygotowująca powstanie katolicyzmu społecznego - pojawia się w tym samym bez mała czasie co socjalizm. W początkach XIX w. we Francji ukazują się prace pionierów katolicyzmu społecznego, naświetlające zagadnienia społeczne, ekonomiczne i ustrojowe z katolickiego punktu widzenia. O tym, że wystąpienia te były ewokowane niedomogami kapitalistycznej gospodarki, przekonuje nawet najbardziej pobieżna ich lektura. La Mennais w artykule "O demoralizacji robotników" pisał: Jako bezpośrednie następstwo tego [kapitalizmu - M. P.] pojawił się brak stabilizacji. Nie ma karności ani opieki nad liczną klasą, która żyje z dnia na dzień z pracy"⁷. A. de Villeneuve-Bargemont w swoim "Traktacie o chrześcijańskiej ekonomii politycznej" z całym przekonaniem twierdził, iż "[...] można przypisać nowej organizacji społecznej i przemysłowej [kapitalistycznej - M. P.] całe zło, którego chrześcijańska cywilizacja nie mogła przewidzieć, a któremu teraz jedna może zapobiec i ulżyć"⁸. Jednocześnie już wtedy pojawiły się głosy nawołujące do zmiany istniejącego stanu rzeczy. K. de Coux w "Kursie ekonomii społecznej" sugerował, że "[...] jedynie katolicyzm, który jest uniwersalny, może stworzyć doskonałe społeczeństwo"⁹.

Krytyka kapitalizmu może być prowadzona z różnych pozycji i w różnych celach, a mimo iż tę prawdę, która znajduje pełne potwierdzenie w badanych źródłach, konstatowano, to jednak nie

⁶K. G i d e, K. R i s t, Historia doktryn ekonomicznych, Warszawa 1920, s. 210.

⁷F. R. L a M e n n a i s, O demoralizacji robotników, cyt. za J. B. D u r o s s e l l e, Początki katolicyzmu społecznego we Francji, Warszawa 1964, s. 32.

⁸A. d e V i l l e n e u v e - B a r g e m o n t, Traktat o chrześcijańskiej ekonomii politycznej, cyt. za D u r o s s e l l e, op. cit., s. 57.

⁹K. D. C o u x, Kurs ekonomii społecznej, cyt. za D u r o s s e l l e, op. cit., s. 67.

wyciągano z niej końcowych konsekwencji. Wiadomo, że Kościół był silnie związany z feudalnym sposobem produkcji, w którego nadbudowie zajmował poczesne miejsce, co z kolei uzasadnione było jego potężnymi wpływami w obrębie bazy produkcyjnej tej formacji. Nie mógł więc zbyt łaskawym okiem patrzeć na zmiany, które w sposobie produkcji przynosił kapitalizm, a które generalnie rzecz biorąc zmniejszały lub wręcz rugowały jego wpływy. Co prawda Kościół katolicki potrafił znaleźć swój *modus vivendi* i w nowym ustroju, przychodziło mu to jednak - ze sporymi trudnościami i powodowało w pierwszym okresie wyraźny opór przeciwko burżuazyjnemu porządkowi. Konserwatyści - których stanowisko zresztą było zgodne z polityką Watykanu - kierowali swe ataki głównie przeciwko materializmowi ideologii burżuazyjnej i demokratycznym przemianom godzącym w przywileje Kościoła i arystokracji. Sprzedziw ten - będąc faktycznie obroną pozostałości feudalizmu - miał na celu wywalczenie możliwie najbardziej korzystnej dla arystokracji i obszarnictwa pozycji w feudalno-burżuazyjnym kompromisie¹⁰.

Wynikałoby z przedstawionych faktów, iż opór Kościoła przeciwko kapitalizmowi wcale nie musiał być inspirowany pojawieniem się socjalizmu, ponieważ powstawały one na dwóch różnych drogach, zupełnie niezależnie od siebie. Niejednokrotnie dochodziło nawet do zbliżenia stanowisk, opozycja przeciwko kapitalizmowi bowiem na pewnym etapie zbliżała do siebie przedstawicieli katolicyzmu społecznego i socjalizmu, co z kolei doprowadziło do powstania takiej hybrydy jak socjalizm chrześcijański, którego główny przedstawiciel J. F. Buchez proponował likwidację kapitalistycznej konkurencji dzięki wprowadzeniu zrzeszeń, naturalnie na gruncie chrześcijańskim¹¹.

We Francji powstała w tym czasie cała szkoła - przez A. Roszkowskiego nazwana szkołą romantyków katolickich¹² i wykazująca

¹⁰Zob. K. G r z y b o w s k i, Z dziejów politycznej ideologii Watykanu, "Kwartalnik Historyczny" 1953, nr 3.

¹¹J. F. B u c h e z, O narodowości, cyt. za D u r o s s e l l e, op. cit., s. 75.

¹²A. R o s z k o w s k i, Katolicyzm społeczny, Poznań 1933, s. 29.

zresztą pewne związki ze szkołą romantyków ekonomicznych Sismondiego - która prowadziła retrospektywną i utopijną krytykę ustroju kapitalistycznego w imię powrotu do feudalnych form produkcji. Do jej przedstawicieli zaliczany był m. in. E. de Bonald, J. de Maistre i wspomniany już - K. de Caux. W Niemczech z kolei za prekursora katolicyzmu społecznego uważany był A. Müller¹³, którego poglądy przepełnione reakcyjną romantyką, odzwierciedlały interesy elementów feudalnych. Występując przeciwko liberalizmowi, podkreślał on znaczenie czynników etycznych w życiu gospodarczym, w którym dużą rolę przypisywał zorganizowanemu na wzór feudalny państwu. Z podobnym kierunkiem spotkać się można było także w Austrii, gdzie powstała, inspirowana przez K. von Vogelsanga, tzw. szkoła feodalistów¹⁴, która domagała się przywrócenia średniowiecznej korporacyjnej i stanowej organizacji społeczeństwa, nieznacznie tylko zmodyfikowanej i przystosowanej do wymogów współczesności.

Ten przydługi być może wywód dowodzi, że nie jest łatwo jednoznacznie rozstrzygnąć problem genezy katolicyzmu społecznego. Wydaje się, że należy pojawienie się tego kierunku traktować zarówno jako środek zaradczy na niedomogi kapitalizmu - i stąd krytyka kapitalizmu - jak i pewnego rodzaju remedium na socjalizm. Nie ulega wątpliwości, że z biegiem lat punkt ciężkości będzie przerzucany na to drugie źródło, co jednak nie umniejsza wagi poprzedniej konstatacji, a raczej ją potwierdza, nigdy bowiem nie da się skwantyfikować, w jakiej mierze katolicyzm społeczny był alternatywą kapitalizmu sensu stricto, a w jakiej alternatywą kapitalizmu - rozumianą jako rozwiązanie opozycyjne w stosunku do socjalizmu.

Przeniesienie tych ogólnych dywagacji na nasz grunt przekonuje, że problem powyższy występuje tu nie mniej wyraźnie, choć z pewnymi modyfikacjami. J. Ciepielewski konsekwentnie stoi na stanowisku, że również wypowiedzi naszych katolików społecznych

¹³ Zob. H. R o m e n o w a k i, Wstęp do ekonomii, Kraków 1910, s. 38.

¹⁴ Zob. E. J a r o s z y ń s k i, Katolicyzm socjalny, Kraków 1900, s. 33.

świadczą, iż "[...] sprawami społecznymi i kwestią robotniczą zainteresowali się dlatego, że obawiali się socjalizmu, jego ideologicznego oddziaływania na masy pracujące i niebezpieczeństwa dla istniejących w kapitalizmie stosunków społeczno-politycznych"¹⁵. Analiza tekstów źródłowych nie świadczy jednak w pełni o słuszności takowego stwierdzenia. Choć katolicyzm społeczny pojawia się w Polsce znacznie później niż na zachodzie Europy - co przemawiałoby za przytoczoną wcześniej tezą, u nas bowiem rozwijać się zaczyna dopiero wtedy, gdy na zachodzie Europy ma już wykrystalizowany antysocjalistyczny charakter - to jednak trzeba tu uwzględnić fakt, że gospodarka naszego kraju była znacznie opóźniona w kapitalistycznym rozwoju, a funkcjonujące w niej elementy feudalne lub półfeudalne były jeszcze na tyle liczne, że nawet jako składniki kapitalistycznej bazy stanowiły alternatywę rozwojową¹⁶. Nie bez znaczenia jest fakt, iż z tego typu zjawiskami najwcześniej spotkać się można było we Francji, później w Niemczech, wreszcie w Austrii, a wówczas już prostą konsekwencją jest pojawienie się ich na naszym gruncie, my bowiem nawet w stosunku do Austrii mieliśmy bardziej feudalną strukturę, szczególnie gospodarki rolnej. W polskim katolicyzmie społecznym badanego okresu znaleźć można wyraźne echa haseł francuskich romantyków katolickich, reakcyjnej romantyki F. Stolberga i A. Mullera, a szczególnie nowszej wersji tego kierunku w postaci austriackiego feodalizmu K. Vogelsanga i A. Belcrediego. Wiążą się z tym bezpośrednio profeudalne elementy krytyki kapitalizmu w katolicyzmie społecznym, co nadało jej charakter drobnomieszczański, a swe źródło miało w tym, iż warstwy średnie, eliminowane w wyniku procesów polaryzacji, stanowiły naturalnego sojusznika Kościoła. Stąd ich interesy starał się on reprezentować przede wszystkim¹⁷.

¹⁵C i e p i e l e w s k i, op. cit., s. 103.

¹⁶Por. T. N. J a r o s z e w s k i, Współczesna doktryna społeczno-polityczna Kościoła katolickiego, "Euhemer" 1958, s. 89; Z. P o n i a t o w s k i, Problematyka nauki w czasopiśmiennictwie katolickim w Polsce, "Euhemer" 1961, s. VI.

¹⁷Zob. L. L i p k e, Nowe kierunki społeczne, Kraków 1904, s. 198.

Nie ulega kwestii, iż zarysowujące się w kapitalizmie sprzeczności, a szczególnie kryzysy, kazały myśleć o sposobie jego naprawy, przez co wpłynęły wybitnie na obniżenie temperatury krytyki. Jest to wystarczający dowód na ewolucję tej krytyki i konieczność dostrzegania w niej pewnych trendów czasowych. Cezurą jest rok 1918 i pojawienie się pierwszego państwa socjalistycznego. Póki socjalizm jawił się tylko jako, ujmowane utopijnie, alternatywa teoretyczna kapitalizmu, krytyka tego ostatniego przez katolicyzm społeczny była ostrzejsza. Przeciwnie do negatywnej praktyce ustrojowej w kapitalizmie program katolicyzmu społecznego, traktowanego jako remedium na braki systemu kapitalistycznego i jednocześnie alternatywną do socjalistycznej drogę rozwoju. Po roku 1918 - kiedy funkcjonujący socjalizm okazał się jedyną realną, nie zaś jedną z wielu i tylko teoretyczną, alternatywą kapitalizmu - stosunek do katolicyzmu społecznego zmienił się radykalnie. Odtąd nie można już było rościć sobie prawa do poszukiwań modelowych w obrębie kapitalizmu, a raczej zdawano sobie sprawę z nierealności i niebezpieczeństwa takich poszukiwań.

Uwzględniając powyższe trudno mówić o jednolitym stosunku katolicyzmu społecznego do kapitalizmu.

W ramach tych metodologicznych wstępnych rozważań zwrócić należy ponadto uwagę, że krytyka kapitalizmu prowadzona była na kilku płaszczyznach. Oprócz zagadnień ogólnych, natury ustrojowej, a więc dotyczących modelu społeczno-gospodarczego, katolicyzm społeczny skupiał swoją uwagę na zagadnieniach szczegółowych, związanych z konkretną rzeczywistością kapitalistyczną, i w tym zakresie eksponowana była problematyka społeczna przy wyraźnym zaniedbaniu jej ekonomiczno-gospodarczych podstaw.

W krytyce kapitalizmu przeplatały się ponadto dwa zasadniczo różne elementy, w dotychczasowych badaniach w niedostatecznym stopniu dostrzegane i rozdzielane. W pierwszym rzędzie krytyka ta skupiała się na rzeczywistości społeczno-gospodarczej kapitalizmu i te zagadnienia w niej przeważały. Jednocześnie katolicyzm społeczny był systemem teoretycznym i na tej płaszczyźnie ustosunkować się musiał do analogicznych podstaw ustroju kapitalistycznego, tzn. do liberalizmu ekonomicznego. Co prawda w konkretnych enuncjacjach elementy te były połączone, niedo-

mogi kapitalizmu bowiem przypisywano liberalizmowi jako wręcz wadliwemu systemowi teoretycznemu, tym niemniej są to problemy tak zasadniczo różne, iż wymagają chociażby zasygnalizowania.

Wydaje się, że w sposób właściwy charakter katolickiej krytyki kapitalizmu można ustalić, określając jej stosunek do podstawowych kategorii, na istnieniu których opierało się funkcjonowanie gospodarki kapitalistycznej. Chodzi tu naturalnie w pierwszym rzędzie o kwestię własności, która była najszerzej dyskutowana ze względu na opozycję kapitalizmu - jako ustroju opartego na własności prywatnej - do socjalizmu - jako ustroju opartego na własności społecznej. Z problemem własności wiązał się nierozzerwalnie problem klas społecznych i aczkolwiek negowano ten związek jako przyczynowo-skutkowy, to jednak nie można było przejść obok niego obojętnie. Z tymi dwoma problemami wiązał się wreszcie problem podziału dochodu narodowego i płacy roboczej jako jego instrumentu.

Tak więc oceniając charakter krytyki kapitalizmu przez katolicyzm społeczny należy pamiętać zarówno o omówionych wcześniej poszukiwaniach rozwiązań modelowych, jak i o podejmowanych przez ten system teoretyczny próbach ustosunkowania się do szczegółowych kwestii z zakresu mechanizmów funkcjonowania gospodarki i społeczeństwa. Te dwa elementy łącznie powinny przesądzić o poprawności wniosków dotyczących programu pozytywnego.

II. Własność prywatna - ius naturala czy ius accomodatum?

Kategoria własności to lejtmotyw większości dyskusji teoretycznych przełomu XIX i XX w. Stosunek do niej wyznaczał charakter danej orientacji, oprócz bowiem dwóch zasadniczych - tzn. liberalistycznego i socjalistycznego - istniało multum rozwiązań pośrednich, które usiłowały uniknąć błędów ekstremalnych modeli. Takie rozwiązanie pośrednie pomiędzy Scyllą liberalistycznej wolności gospodarczej, opartej na prawie własności prywatnej, a Charybdą socjalistycznej kolektywizacji usiłował forsować katolicyzm społeczny. Oscylowanie pomiędzy skrajnościami czyniło z niego już w punkcie startowym system niekonsekwentny, atakując liberalizm nie mógł on bowiem zaakceptować rozwiązania, które

likwidowało totalnie braki tegoż, a z kolei negując rozwiązanie socjalistyczne - zupełnie automatycznie używał liberalistycznych argumentów.

Te braki trafnie zostały wychwycone w dotychczasowej literaturze, w której jednak zbyt szybko przechodzi się do porządku dziennego nad ukutą tezą, iż propozycje naszego katolicyzmu społecznego są w tym względzie adaptacją dorobku Tomasza z Akwinu, zgodnie zresztą z wytyczną Leona XIII - *Ite ad Thomam*, zawartą już w jego pierwszej encyklice "Aeterni Patris" - rozpoczynającej formalnie kurs neotomizmu i uzupełnionej wiążącymi instrukcjami zawartymi w "Rerum novarum". Wątpliwości budzi jednak sam leoniński model własności prywatnej, stopień w jakim jest on uzasadniony nauką Akwinaty, a wreszcie studia nad nim naszych katolików społecznych, którzy chyba w zbyt wielkim stopniu dali się zasugerować wykładni tych kwestii zawartych w encyklikach Leona XIII.

Jeżeli ograniczyć się do enumeracji podstawowych tez tej teorii, to nie ulega kwestii, iż jej fundament stanowi uznanie prywatnego posiadania środków produkcji i podniesienie go do rangi niemal dogmatu religijnego poprzez nadanie mu sankcji prawa natury. Własność prywatną - jako emanację prawa natury - uznaje się za kategorię trwałą, związaną niezmiennie z istnieniem człowieka, a nietykalność własności prywatnej stanowi zarazem wyjęcie jej spod kompetencji ludzi, nie może jej bowiem naruszyć nawet władza państwowa¹⁸.

Powyższe wytyczne były do tego stopnia obligatoryjne dla naszych katolików społecznych, iż ograniczano się najczęściej do ich cytowania, a jeżeli dołączono do tego komentarze, to z reguły w niewielkim stopniu wychodzące poza sztywne granice nakreślone przez encykliki. Różnie co prawda uzasadniano konieczność istnienia własności prywatnej, najczęściej jednak bazując na tym, że własność jest rękojmnią wolności, co w gruncie rzeczy przesądza o liberalistycznym zabarwieniu tej teorii, a co stanowić miało najsilniejszy argument w polemice z socjalizmem. W tezach o spaceniu natury ludzkiej grzechem pierwotnym - czyniącym nierealną "możliwość egzekucji socjalistycznych dogma-

¹⁸ L. e o n XIII, *Rerum novarum*, Kraków 1907, s. 15-16.

tów" - dawał się zauważyć wpływ Aureliusza Augustyna, przetworzony przez Wilhelma z Auxerre i zadaptowany u Akwinaty.

Stosunkowo najbardziej oryginalną koncepcję proponował Z. Cieplucha¹⁹, u którego w rozróżnieniu własności jednostkowej i zbiorowej i nieutożsamianiu jej z prywatną i kolektywną poprzez kryterium osoby posiadacza widać pogłos zaczerpniętego od Akwinaty rozróżnienia swoistego charakteru własności: indywidualnego i społecznego. O ile posiadanie dóbr - zgodnie z indywidualnym charakterem własności - powinno być prywatne, o tyle użytkowanie - wynikające z jego społecznego charakteru - powinno być wspólne.

W tym punkcie interpretacje naszego katolicyzmu społecznego nieco się z intencjami Leona XIII rozchodziły. Powoływanie się na "Genezis", która mówi o poddaniu człowiekowi przez Boga wszystkich stworzeń i ziemi nie jest - zdaniem papieża - uzasadnione, bowiem "Bóg nie oddał ziemi ogółowi w tym znaczeniu, iżby wszyscy bez różnicy byli jej panami", a kompetencji ludzi pozostawił jedynie "określenie granic i rozdzielenie własności prywatnych". Uznawał co prawda Leon XIII dwie strony własności: posiadanie i użytkowanie, ale zdecydowany akcent kładł na obronę praw indywidualnego posiadacza i obowiązek jałmużny - jako jedyna legalna forma uspołecznienia własności - był dla niego zasadniczo aktem miłości, a nie aktem sprawiedliwości, dzielenie się zaś z innymi ludźmi owocami własności "nie jest obowiązkiem prawnym, ani jakimkolwiek innym obowiązkiem społecznym"²⁰.

Nasi przedstawiciele katolicyzmu społecznego szli w tym względzie znacznie dalej od Leona XIII i cytowany przez niego fragment "Starego Testamentu" skłonni byli interpretować jako argument na rzecz wspólnego użytkowania własności. Jeden z najbardziej aktywnych przedstawicieli hierarchii kościelnej pisał w związku z powyższym: "Według nauki Kościoła jeden Bóg jest rzeczywistym i nieograniczonym panem i właścicielem"²¹. L. Caro

¹⁹ Z. C i e p l u c h a, Własność prywatna, Poznań 1910, s. 21.

²⁰ L e o n XIII, Rerum novarum, s. 18.

²¹ J. B i l c z e w s k i, W sprawie socjalnej, Warszawa 1904, s. 49.

twierdził, że takowe rozumienie własności jest w pewnych sferach funkcjonującą rzeczywistością²², a wszyscy przedstawiciele tego kierunku uważali wręcz, iż własność "pod względem przeznaczenia swego powinna pozostawać zawsze wspólnym dziedzictwem społecznym" i, aby to przeznaczenie od niej wyegzekwować, należy "wtłoczyć ją w granice moralne"²³.

Egzekucja tych haseł w postaci interwencji państwowej, której konieczność konstатовano²⁴ - to problem zupełnie osobny, na konstatacji bowiem jednomyslność się kończyła, a wytyczne były zbyt enigmatyczne, by praktycznym posunięciom nadać realną siłę, stąd najczęściej ograniczano interwencjonizm państwowy do jego funkcji negatywnych - obrony własności prywatnej. Pozytywnie wyróżnia się w tym kontekście wspomniany Z. Cieplucha, który dopuszczał nacjonalizację transportu, przemysłu wydobywczego i zbrojeniowego, a zaskakująco radykalnie to uzasadniał twierdząc, że dzięki nacjonalizacji "zapobiegałoby się lichwiarskiemu wyzyskowi siły roboczej przy pomocy trustów i kartelów, a celem całej akcji byłaby ochrona słabszych ekonomicznie wobec wszechpotężnego nacisku zjednoczonego kapitału"²⁵.

Rozstrzygnięcie przedstawionej w tytule tej części pracy wątpliwości nie jest sprawą najprostszą. Nie da się zaprzeczyć istnienia tendencji wspólnotowych w pierwszych gminach chrześcijańskich²⁶. Wiadomo, iż niektóre z nich radykalnie nawiązywały do tradycji wspólnot plemion pierwotnych, a Esseńczycy, Terapeuci i Ebionici przestrzegali surowo zasady pełnej własności wspólnej i wyrzeczenia się indywidualnych dochodów. Te fakty miały wymowę niezbyt pozytywną, gdy chodziło o uzasadnienie prawa do prywatnej własności, stąd kwitowano je jako mało isto-

²²Zob. L. C a r o, Nowe drogi, Poznań 1907, s. 50.

²³Zob. A. S z y m a ń s k i, Poglądy demokracji - chrześcijańskiej, Poznań 1910, s. 222.

²⁴Zob. A. R., Kwestia robotnicza wobec wiary, Poznań 1908, s. 20.

²⁵C i e p l u c h a, op. cit., s. 80.

²⁶Zob. D. T a n a l s k i, Humanizm czy teocentryzm, Warszawa 1974, s. 9.

tne epizody, w których wyrzeczenie się własności miało charakter incydentalny, podobny do wyrzeczenia się mienia przez członków zakonu²⁷.

-Nie ulega kwestii, iż Tomasz z Akwinu zasadę prywatnej własności umieszczał w obrębie *ius gentium*, w odróżnieniu od Leona XIII, który kwalifikował ją - a w ślad za nim i nasi katolicy społeczni - jako *ius naturale*. Widać z tego, że teoria o pozytywnym - a nie naturalnym - charakterze prawa własności zaczyna ewoluować odpowiednio do zmieniających się stosunków gospodarczych i słusznie zauważa się, że niektóre wątki katolickiej doktryny społecznej mogły być dzięki temu adaptowane przez burżuazyjną ideologię²⁸. Szczególną rolę w tej próbie burżuazyjnej reinterpretacji tomizmu odgrywał jezuita Taparelli Azeglio, a encyklika "Aeterni Patris" była jedynie formalnie narodzinami neotomizmu, a faktycznie usankcjonowaniem i poparciem autorytetem głowy Kościoła przemian dokonujących się w doktrynie społecznej Kościoła w ramach jego wrastania w kapitalistyczny porządek społeczno-gospodarczy.

Ideał *communio bonorum* - przewijający się niby motyw przewodni u autorów chrześcijańskiej starożytności i wczesnego średniowiecza - wyrastał z samej teologii Kościoła²⁹. Akwinata wyraźnie twierdził, że ani z natury człowieka, ani też z właściwości dóbr nie można wywnioskować konieczności własności prywatnej. Nasi katolicy społeczni zdawali sobie sprawę z tego, iż oparcie własności prywatnej na prawie przyrodzonym nie jest równoznaczne z wykluczeniem godziwości wspólnego lub publicznego posiadania. Twierdzili jednak przy tym, że "[...] własność prywatna w dzisiejszym społeczeństwie musi być przeważającą formą posiadania i że tego wymaga prawo przyrodzone"³⁰.

²⁷ Zob. S. Z e g a r l i Ń s k i, *Prawo własności*, Kraków 1911, s. 48.

²⁸ Zob. J. K e l l e r, *Zasada własności w katolickiej doktrynie społecznej*, "Studia Filozoficzne" 1964, nr 3.

²⁹ Zob. C. S t r z e s z e w s k i, *Wstęp do katolickiej etyki społecznej*, Lublin 1958, s. 28.

³⁰ Zob. J a r o s z y ń s k i, op. cit., s. 112.

Adaptacja do współczesnych warunków dorobku Akwinaty była nieuprawnionym przerzuceniem akcentów z dwóch równoważnie u niego występujących tez. Aprobował on co prawda prywatną własność, ale z zastrzeżeniem - o ile da się ona utrzymać w harmonii z ogólnym dobrem ludzkim. Własność prywatna ma być tak używana i zarządzana, aby to było korzystne dla całego społeczeństwa. Te elementy są jednak świadomie pomijane, natomiast eksponuje się argumenty Akwinaty, który opowiadając się za własnością prywatną czerpał je z następstw, jakie posiadanie na własność wprowadza³¹.

Afirmowanie przez Akwinatę własności prywatnej należy rozpatrywać łącznie - o czym zapominali nasi katolicy społeczni - z zastrzeżeniem zasadniczym tego filozofa: o ile da się ono utrzymać w granicach nie naruszających dobra ogólnego. Z dwójstej tezy Akwinaty o posiadaniu i użytkowaniu próbowano wyciągnąć jedynie konsekwencje dotyczące posiadania, lekceważąc drugi jej człon - o społecznym przeznaczeniu. I w tym miejscu bliższa chyba duchowi oryginału była interpretacja Z. Ciepluchy, który twierdził, że bez względu na to, kto jest podmiotem własności, powinien być zachowany podstawowy warunek - prawo korzystania z niej w sposób społecznie najbardziej użyteczny³². Zasadniczym bowiem celem własności - zgodnie z teorią Akwinaty - ma być powszechne użytkowanie dobra ogólnoludzkiego.

W prawie natury nie znajdujemy określenia podmiotu prawa własności i z tego skorzystał Leon XIII³³ naginając je do uświęcenia własności prywatnej, a tym samym kapitalistycznego sposobu produkcji. Nie ulega jednak kwestii, iż zarówno papież, jak i nasi przedstawiciele katolicyzmu społecznego, dowolnie interpretowali dorobek Tomasza z Akwinu, wykorzystując nieprecyzyjność określenia samego prawa natury. Z tego to powodu jeden ze współczesnych neotomistów określił je jako *ius accomodatum*, słusznie krytykując możliwość jego naginania do wszelkich systemów i mo-

³¹Zob. T o m a s z z Akwinu, *Summa Theologica*, cyt. za A. D o b o s z y Ń s k i, *Gospodarka narodowa*, Warszawa 1936, s. 22.

³²C i e p l u c h a, op. cit., s. 85.

³³Zob. J. K a d z i e l a, *Filozofia społeczna*, Lublin 1972, s. 7.

deli społecznych, a jednocześnie możliwość wpychania w nie wszelkiej treści ze względu na potrzeby chwili³⁴.

III. Klasy - stosunki klasowe - położenie klasy robotniczej w kapitalizmie

Problemem, który w sposób nierozwalny wiązał się z własnością, był problem podziału na klasy i wzajemnego stosunku klas do siebie. Katolicyzm społeczny, - w odróżnieniu od marksizmu, który wiązał strukturę klasową z określoną formą własności środków produkcji, za podstawę zróżnicowania klasowego przyjmował kryterium zawodowe. Negował on ponadto marksowski schemat walki klasowej i samo pojęcie klasy jako wytworu określonych warunków historycznych. Różnorodność klas była według jego założeń zgodna z naturalnym porządkiem rzeczy, a jej przyczynę stanowić miały naturalne różnice pomiędzy ludźmi, mające swe źródło w psychicznych i fizycznych właściwościach natury ludzkiej.

W uzasadnieniu powoływano się najczęściej na Tomasza z Akwinu, który twierdził, że "[...] natura wyposażając ludzi nie-jednakowo pod względem fizycznym i intelektualnym - a od tego zależy zdobycie stanowiska i majątku - wskazała, że w jej zamiarach nie leży równość społeczna ani majątkowa"³⁵. Również Leon XIII wyraźnie stwierdzał, że "[...] równość w społeczeństwie jest niemożliwa i człowiek winien uznać nierówność majątkową i społeczną jako konieczność natury, a więc zgodną z wolą Bożą"³⁶. Jeden z naszych katolików społecznych szedł w tym kierunku tak daleko, że w postulowanej stratyfikacji społecznej ostatnie miejsce przypisywał tym grupom społecznym, które zajmują się zdobywaniem dóbr materialnych, "ponieważ potrzeby materialne społeczeństwa, jako wspólne ludziom i zwierzętom, nie mo-

³⁴ A. M. K n. o l l, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht, Wien 1962; zob. też A. H o r w a t h, Eigentumsrecht nach dem Thomas von Aquin, Graz 1959.

³⁵ Zob. R o m a n o w s k i, op. cit., s. 120.

³⁶ L e o n XIII, Rerum novarum, s. 40.

gą co do znaczenia dorównywać potrzebom religijno-moralnym, społecznym i intelektualnym"³⁷.

Generalnie rzecz biorąc wszyscy przedstawiciele tego kierunku wychodzili z założenia, że nierówności klasowe są naturalną cechą społeczeństwa ludzkiego i występować będą na każdym etapie jego historycznego rozwoju³⁸. Problem stawał się jednak drażliwy przy ocenie różnic pomiędzy poszczególnymi klasami - czyli tzw. stosunków klasowych. Większość stwierdzała, iż sprzeczności klasowe nigdy nie były tak zaawansowane jak w kapitalizmie, a niektórzy atakowali ten układ w sposób bardzo radykalny. Jeden z nich pisał: "W obecnych czasach liczba ubogich i tzw. wydziedziczonych rośnie z każdym dniem w nieskończoność. Z jednej strony widzimy wszędzie wielkie miliony nędzarzy, a z drugiej znowu wielkie miliony w kilku nagromadzone pałacach"³⁹.

Oceniając ogólnie sytuację, do której doprowadziła gospodarka kapitalistyczna, określano ją bardzo negatywnie. "Czasy dzisiejsze - pisał jeden z katolików - to jedna z najcięższych chwil, jakie kiedykolwiek ludzkość przechodziła"⁴⁰. Za przyczynę tego stanu rzeczy uważano rozwój przemysłu kapitalistycznego. Dostrzegano i eksponowano jego skutki w postaci pogłębiającej się polaryzacji społecznej. "Ten przemysł dzisiejszy - pisał inny teoretyk - stał się mordercą z krwi i ducha, gdyż w całej swojej organizacji gwałci przykazanie non occides [nie zabijaj]. Patrzymy przy tym obecnie na tworzenie się całego odrębnego gatunku człowieka, całej klasy zwanej proletariatem"⁴¹.

Przyznać należy, że krytyka ta w polskim wydaniu była znacznie bardziej radykalna od jej ujęcia w wydaniu Leona XIII, który nie używał jeszcze określenia proletarii, a tylko opifices - pracobiorcy. Ostrze krytyki skierowane było głównie przeciwko polaryzacji społecznej, jako źródłu kwestii socjalnej. "I w najnar-

³⁷ H. Romanowski, *Filozofia cywilizacji*, Warszawa 1934, s. 115.

³⁸ Zob. Szymański, op. cit., s. 43.

³⁹ W. Gryziecki, *W kwestii robotniczej*, Poznań 1904, s. 32.

⁴⁰ Bilczewski, op. cit., s. 6.

⁴¹ F. Mieszkiński, *Katolicyzm a reforma*, Warszawa 1904, s. 63.

malniejszym ustroju społecznym - twierdził jeden z katolików - będą socjalne trudności i antagonizmy. W naszych jednak czasach trudności tak wyrosły, a antagonizmy tak rozszerzyły się i stały się tak ogólnymi, że z samych tych trudności i antagonizmów wytworzył się stan anormalny, który nazywamy kwestią socjalną⁴². Problem sam oceniano bardzo radykalnie: "Jeżeli dziś nie ma cielesnego zabójstwa, to tym więcej jest trupów na polu socjalnym. Zubożenie i sproletaryzowanie mas całych zdeptanych przez kapitalizm jest wprawdzie powolnym, ale za to pewnym mordowaniem szerokich warstw ludności"⁴³.

Rozumiano przy tym, iż procesy te mają charakter kumulatywny i będą ulegać rozszerzeniu.

"Nikt i nic - pisał jeden z katolików społecznych - nie powstrzyma dziś systemu kapitalistycznego, który jak polip sturamienny sięga po coraz nowsze zdobycze na polu ekonomiczno-socjalnym"⁴⁴. "W obecnych czasach - pisał inny - liczba ubogich i tzw. wydziedziczonych rośnie z każdym dniem w nieskończoność"⁴⁵. Słusznie zauważano, że procesy te szczególnie silnie występują w miastach jako skupiskach przemysłu i zwracano uwagę, że "[...] proletariąt w wielkich miastach cierpi nieopisaną nędzę materialną i moralną"⁴⁶.

Nie ograniczono się jedynie do ogólnikowych konkluzji i twierdząc, że "[...] położenie robotników ułożyło się pod wieloma względami niekorzystnie", sugerowano, iż "[...] wskutek postępu techniki robotnik w fabryce obraca się tylko nieświadomie"⁴⁷. Była to więc już konkluzja, iż człowiek zaczyna się z procesu produkcji wyobcowywać i to ze społecznie i psychicznie dla niego groźnymi skutkami. Konstatowano, iż "[...] praca jest tak jedno-

⁴²A. Szepetycki, O kwestii socjalnej, Kraków 1904, s. 4.

⁴³S. Trzeciak, Chrystus Pan a kwestia socjalna, Kraków 1906, s. 29.

⁴⁴S. Nowicki, Robotnicze związki zawodowe, Poznań 1905, s. 3.

⁴⁵W. Gryziecki, Duchowieństwo a socjalna kwestia, Kraków 1906, s. 4.

⁴⁶Ibidem.

⁴⁷K. Jaskulski, Materiały do odczytów, Poznań 1908, s. 17.

stronna i mechaniczna, że ciało i duch muszą przy tym marnieć"⁴⁸. Jeden z katolików określał radykalnie, że "[...] robotnik został zdegradowany do roli zwykłego narzędzia, które po zużyciu można odrzucić i innym zastąpić, stał się prostym wydzielanym kołem u maszyny, będącej w wyłącznym posiadaniu kapitalisty"⁴⁹.

Konstatacje te nie prowadziły jednak do postulatów zniesienia różnic klasowych, lecz do charakterystycznej próby kompromisu, uzgodnienia interesów obu stron na płaszczyźnie solidaryzmu społecznego. Stanowić miał on alternatywę dla marksowskiego pojęcia walki klasowej. Powołując się na znaną tezę Akwinaty: "omnes homines qui nascitur ex Adam, possunt considerari ut unus homo" twierdzono, że "[...] wszyscy ludzie tworzą jedno wielkie ciało społeczne, jedną wielką rodzinę, jedno wielkie braterstwo"⁵⁰. Niejednokrotnie zresztą w ramach tego kierunku dawało się zaobserwować próby rozmycia faktycznego konfliktu klasowego - bądź przez zanegowanie marksowskiego pojęcia klasy, bądź przez propagowanie twierdzenia o rzekomej bliskości obu zasadniczych klas. Dobitym tego przykładem jest wypowiedź jednego z katolików, który pisał: "Niejeden drobny przemysłowiec w walce o chleb codzienny przechodzi czarniejsze chwile od robotników samych, małe zyski zmuszają go do intensywnej pracy, nieraz nawet dłuższej i cięższej od tej, którą zwykły robotnik wykonuje"⁵¹.

Z przytoczonych in extenso ocen położenia klasy robotniczej jednoznacznie wynika, iż w tym zakresie katolicy społeczni byli bodajże najbardziej radykalni, demaskując bez żenady drastyczne skutki proletaryzacji mas. Natomiast w poszukiwaniu dróg wyjścia z tego impasu byli już znacznie ostrożniejsi. Gros propozycji w tym względzie sprowadzało się do nieznacznej modyfikacji kapitalistycznych stosunków podziału, żeby podział "jeżeli nie może się stać równym, stał się przynajmniej równiejszym"⁵². Wpływało

⁴⁸ Ibidem, s. 18.

⁴⁹ Gryziecki, Duchowieństwo ..., s. 33.

⁵⁰ W. Reiter, Jaką ma być sprawiedliwa płaca, Warszawa 1912, s. 9.

⁵¹ H. Przeczicki, Do robotników, Warszawa 1905, s. 15.

⁵² Reiter, op. cit., s. 7.

to z zanegowanie marksowskiej koncepcji, która wyraźnie stwierdza, że "strukturę podziału określa struktura produkcji", pomijanie zaś tej zależności prowadziło do uznania, iż płaca i zysk są usprawiedliwionymi formami dochodu robotników i kapitalistów, co wiązało się z wcześniejszym uznaniem kapitału za czynnik wytwórczy na równi z pracą.

Uznanie rozdziału kapitału od pracy za rzecz trwałą prowadziło do akceptacji systemu pracy najemnej i uznania salariatu za instytucję godziwą. Zysk był traktowany jako usprawiedliwione wynagrodzenie, m. in. za organizacyjną działalność na rzecz przedsiębiorstwa, z pominięciem głównego powodu do jego uzyskiwania, a mianowicie tytułu własności. Postulowane korekty podziału dochodu mieściły się w ramach kompromisowego hasła nieznacznych zmian proporcji, a hasła względnie nowe - tzw. płacy rodzinnej i udziału robotnika w wytworze swojej pracy - grzeszyły enigmatycznością i stawały się zwykłą iluzją.

IV. Liberalizm - wolna konkurencja

Za główną przyczynę sytuacji, w jakiej znalazła się gospodarka kapitalistyczna uznawano liberalizm - w teorii, a w praktyce - wolną konkurencję jako realizację zasad liberalizmu i jego podstawowy mechanizm. "Streszczając wyniki liberalizmu - pisał H. Romanowski - przekonamy się, że zamiast powszechnego dobrobytu i harmonii, liberalizm ekonomiczny wprowadził głęboki antagonizm między pracodawcą a pracownikami, spowodował pauperyzm, zmateralizowanie się społeczeństwa, nienawiść i walkę klasową oraz periodyczne prześilenia ekonomiczne, które rujnują wielu pracodawców, tysiące zaś pracowników wyrzucają na bruk, na pastwę nędzy i rozpacz⁵³. Wolna konkurencja nie była traktowana jako prosta konsekwencja gospodarki funkcjonującej w oparciu o prywatną własność, ale jako skutek zastosowania w praktyce teorii liberalizmu gospodarczego. "Teoria - pisał jeden z katolików - której broniła szkoła liberalnych ekonomistów jest pewnie fałszywa. Ta teoria służyła systemowi kapitalistycznemu i oddawała

⁵³R o m a n o w s k i, Wstęp..., s. 39.

robotników fabrycznych w niewolę konkurencji pożerającej wszystkie małe przedsiębiorstwa⁵⁴.

Szczególnie wiele uwagi - ze zrozumiałych względów - poświęcano sytuacji na rynku pracy dostrzegając, iż na tym odcinku wolna konkurencja zbiera najokrutniejsze żniwo. "Powszechna wolność handlowa - pisał jeden z teoretyków - otwiera najcięższą konkurencję, najwyższą zaś konkurencja zniża do najdalszych granic cenę towaru. To dotknęło także pracę, która stała się towarem"⁵⁵. Podkreślano, że "[...] konkurencja bezgraniczna spowodowała nadprodukcję, a nadprodukcja wywołała kryzys przemysłowy"⁵⁶, zauważając jednocześnie, że dużą rolę w tym procesie odgrywa zwalnianie robotników z pracy lub zaniżanie ich płac.

Wolna konkurencja, likwidując warstwy średnie, powoduje zmniejszanie się liczby samodzielnych producentów. W drobny przemysł uderza ponadto postęp techniczny, nie w każdym bowiem warunkach jest on opłacalny. Konstatuje się, że "[...] na zbyt szerokiej wolności gospodarczej oparty ustrój społeczny prowadzi do powolnej i zupełnej ruiny klas średnich"⁵⁷, a jednocześnie obiektywnie ocenia się, że wielka burżuazja "stoi na straży nieukróconej wolności gospodarczej i obecnego ustroju ekonomicznego, ponieważ ten porządek i wolność jest podstawą i koniecznym warunkiem jej życia i rozwoju"⁵⁸.

V. Krytyka kapitalizmu - antykapitalistyczna czy prokapitalistyczna?

Ogólna ocena krytyki kapitalizmu w polskim katolicyzmie społecznym nie jest sprawą najprostszą, była ona bowiem bardzo wielowątkowa i często przy tym niekonsekwentna. Obok ujęć bardzo radykalnych, negatywnie oceniających ustrój kapitalistyczny,

⁵⁴ Szepczycki, op. cit., s. 28.

⁵⁵ W. Horowicz, Sprawa robotnicza wobec wiary, Warszawa 1905, s. 54.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Jaskulski, op. cit., s. 10.

⁵⁸ Lipke, op. cit., s. 78.

spotkać można ujęcia w zasadzie go akceptujące; obok pogłębionych - oceny przypadkowe, pozbawione głębszego uzasadnienia, negujące kapitalizm raczej poprzez składanie deklaracji i na tych deklaracjach się wyczerpujące.

Przedstawiciele katolicyzmu społecznego - ogólnie rzecz biorąc - uznawali jednak kapitalizm za bardziej postępową formację i dostrzegali, że jego krytyka z pozycji profeudalnych miałaby charakter jedynie retrospektywny. "Gospodarka kapitalistyczna - twierdził A. Szymański - jest naturalnym i nieuniknionym wynikiem dotychczasowego rozwoju ekonomicznego i technicznego"⁵⁹. Jeżeli więc mimo wszystko katolicyzm społeczny atakował kapitalizm - i to niejednokrotnie bardzo radykalnie - to powstaje pytanie, z jakich pozycji to czynił? Odpowiedź wydaje się prosta. Atak prowadzony był z pozycji klas trzecich i krytyka posiadała charakter zdecydowanie drobnomieszczański. Łączy to w sobie profeudalne akcenty tej krytyki z krytyką wolnej konkurencji i kapitalistycznej polaryzacji, która uderzała głównie w warstwy średnie.

Drobnomieszczańska proveniencja tej krytyki jest aż nadto wyraźna. Występowanie w obronie klas trzecich i atakowanie kapitalizmu głównie z tych pozycji, a nadto zawarte w niej profeudalne akcenty każą ją łączyć z drobnomieszczańską krytyką Sismondiego, choć najbliższa wydaje się ona również w pewnej mierze drobnomieszczańskiej krytyce szkoły historycznej. Nasi katolicy społeczni - podobnie jak W. Sombart - twierdzą, że to "[...] idee indywidualistyczno-liberalistyczne wytworzyły ducha kapitalizmu, który z kolei podporządkował sobie organizacje i instytucje gospodarczo-społeczne"⁶⁰.

Uznanie - a nawet uświęcenie - układu stosunków społecznych opartych na prawie własności prywatnej, uznanie struktur ekonomicznych kapitalizmu sprowadzało krytykę tej formacji z płaszczyzny badania i wyjaśniania obiektywnej rzeczywistości ekonomicznej - choć takie elementy w niej występowały - na płasz-

⁵⁹ A. S z y m a ń s k i, *Studia i szkice społeczne*, Warszawa 1913, s. 198.

⁶⁰ L. L i p k e, *Katolicki polityk socjalny*, Kraków 1907, s. 38; zob. też W. S o m b a r t, *Der moderne Kapitalismus*, München 1919.

czynę oceny zjawisk z punktu widzenia etycznego. Na tej płaszczyźnie niedomagania kapitalizmu tłumaczono upadkiem moralności, stawały się one niedomaganiami natury ludzkiej, a odpowiedzialnością za to obarczono liberalizm, którego ideologia stworzyła warunki rozwoju i żądzy bogacenia się.

Próbując rozstrzygnąć paradoksalny z pozoru dylemat, czy krytyka kapitalizmu w katolicyzmie społecznym miała charakter antykapitalistyczny czy prokapitalistyczny - zmuszeni jesteśmy do równie paradoksalnej odpowiedzi. Obiektywnie była prokapitalistyczna poprzez fakt uznania prywatnej własności i podziału klasowego za naturalne cechy społeczeństwa ludzkiego. Ale jednocześnie była obiektywnie antykapitalistyczna, ponieważ wskazywała na sprzeczności gospodarki kapitalistycznej i przeciwstawiała jej drobnomieszczańskie, zmodyfikowane wersje postfeudalnej organizacji produkcji. Wszak nawet K. Marks podkreślał i doceniał pozytywne drobnomieszczańskie krytyki kapitalizmu, a przecież katolicyzm społeczny takowe elementy zawierał, podważając przekonanie, iż kapitalizm jest ustrojem wiecznym i doskonałym.

Subiektywnie - w odczuciu jej twórców - była to krytyka zawsze, radykalnie nawet, antykapitalistyczna, ale ten subiektywizm stanowił zarazem źródło jej słabości, proponował bowiem utopijną terapię, przeciwstawiając kapitalizmowi drobnomieszczański feudalizm i w konsekwencji skazując ją na to, że obiektywnie była nie trafna, pozbawiona walorów efektywnego zastosowania.

Mieczysław Poborski

SOCIAL CATHOLICISM VERSUS CAPITALISM.
CRITICISM OF CAPITALISM - ANTICAPITALIST OR PROCAPITALIST

Criticism of the capitalism may be performed from different positions and for different purposes. And accordingly wishing to define the character of the catholic criticism of the capitalism in a proper way, the author of this article is trying to determine its relationship with the main categories on which the functioning of the capitalist economy was based. Treating this whole problem as a contribution to the explanation of genesis of the social catholicism, there is discussed, first of all, the problem of the private property - as a main subject of most theoretical discussions - as well as the problem of class relations and distribution relations being connected with the private property problem.

Finally, while summing up this analysis and revealing the petty bourgeois origins of these criticism as well as trying to solve a seemingly paradoxical dilemma whether the criticism of the capitalism was of anticapitalist or procapitalist character in the social catholicism - the author ventures to suggest an equally paradoxical solution, in which both these conflicting solutions are linked into one entity. The final conclusion is that this criticism was procapitalist in its character from the objective point of view since it was recognizing the private property and the class division as natural features of the human society. But simultaneously it was objectively anticapitalist since it was pointing out the contradictions of this economy thus undermining a conviction that the capitalism is an eternal and perfect socio-political system. From the subjective point of view - the way its authors saw it - it was an anticapitalist criticism. However, this subjective perception was simultaneously a source of its weakness as while opposing the capitalism with the petit-bourgeois post-feudalism it was making this criticism objectively inaccurate, utopian, and deprived of the possibilities of its effective application.