

Jan Janiak

POLSKA PUBLICYSTYKA KATOLICKA  
OKRESU DWUDZIESTOLECIA MIĘDZYWOJENNEGO  
WOBEC MATERIALIZMU HISTORYCZNEGO I DIALEKTYCZNEGO

W momencie odzyskania niepodległości i utworzenia odrodzonego państwa polskiego w listopadzie 1918 r. w wielu środowiskach robotniczych i inteligenckich istniało znaczne zainteresowanie rewolucyjnymi przemianami, jakie miały miejsce w Rosji Radzieckiej po objęciu władzy przez radykalny, bolszewicki odłam Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji. Rezultatem uważnej obserwacji wydarzeń zachodzących na olbrzymich terenach byłego państwa carów było wzmożone zainteresowanie ideowymi podstawami tych przemian, tym bardziej że zarówno Polska Partia Socjalistyczna, jak i utworzona w grudniu 1918 r. Komunistyczna Partia Robotnicza Polski uznawały intelektualną spuściznę Karola Marksa i Fryderyka Engelsa za fundament swej praktyczno-politycznej i teoretycznej działalności<sup>1</sup>. Silne wpływy polityczne i żywe echa Rewolucji Październikowej z jednej strony oraz renesans marksowskiej myśli politycznej i filozoficznej z drugiej spowodowały, iż polska prawica przystąpiła do zdecydowanej kontrofensywy zarówno ideologiczno-propagandowej, jak i w sferze praktycznych działań na wielu obszarach życia gospodarczego i kulturalnego nowo powstałego państwa.

Szczególnie interesujące wydaje się podjęcie próby ukazania — i to

<sup>1</sup> H. Zieliński, *Historia Polski 1914—1939*, Wrocław 1983; H. Cimek, L. Kieszczyński, *Komunistyczna Partia Polski. 1918—1936*, Warszawa 1984; A. Czubiński, *Komunistyczna Partia Polski (1918—1938). Zarys historii*, Warszawa 1985; B. Kolebacz, *Komunistyczna Partia Polski 1923—1929. Problemy ideologiczne*, Warszawa 1984; J. Tomicki, *Polska Partia Socjalistyczna 1892—1948*, Warszawa 1983; J. Holzer, *PPS. Szkic dziejów*, Warszawa 1977.

jest zasadniczym celem prezentowanego w tym miejscu szkicu — stosunku publicystyki katolickiej wobec filozoficznych i społeczno-ekonomicznych pryncypiów marksizmu, gdyż pobieżna chociażby analiza wypowiedzi szeregu przedstawicieli Kościoła na łamach podległej mu ideowo i organizacyjnie prasy wskazuje (mimo jednolitej, wrogiej postawy) na pewne zróżnicowanie w interpretacyjnych zabiegach, których głównym celem było przecież zwalczanie i dezawuowanie groźnego ideowo-politycznego przeciwnika. W celu ujawnienia możliwie szerokiej gamy formułowanych i funkcjonujących w latach 1918—1939 wątków interpretacyjnych związanych z katolickimi ocenami marksizmu poddano analizie wszystkie te wypowiedzi publicystyczne, których autorzy prezentując własne sądy i opinie wykazywali się chociażby elementarną znajomością podstawowych prac K. Marksa i F. Engelsa. Kryterium to pozwoliło na ujawnienie treści wszystkich tych artykułów, książek i esejów, które gwarantowały określony poziom intelektualny i nie stanowiły (jak ogromna większość ówczesnych publikacji) jedynie nieprzebiegającego w sformułowaniach paszkwilu przeznaczonego dla najmniej wykształconego odbiorcy. Dokonana w ten sposób selekcja podstawy źródłowej niniejszego szkicu pozwoliła na rekonstrukcję i analizę publicystyki w znacznym stopniu jednorodnej co do poziomu intelektualnego prowadzonych przez autorów tych tekstów dyskusji i polemik z marksizmem.

## I

Niewątpliwie jedną z najwcześniejszych publikacji skierowanych przeciwko marksowskiej teorii rozwoju społecznego była broszura znanego w okresie dwudziestolecia międzywojennego filozofa Wincentego Lutosławskiego pt. *Walka klas*. Autor tego szkicu przyznawał, iż społeczeństwa dzieliły się w przeszłości na klasy (np. ludzie wolni i niewolnicy w starożytności, szlachta, lud i mieszczaństwo w Polsce przedrozbiorowej) i walka między nimi kończyła się z reguły emancypacją ciemniejących. Za podstawę klasowego podziału społeczeństw w przeszłości przyjmował jednak W. Lutosławski nie stosunek do własności, ale nierówność wobec prawa, nie dostrzegając wzajemnych, ścisłych uwarunkowań między pozycją prawną jednostki a pozycją posiadacza lub najemcy. Dlatego też — w opinii W. Lutosławskiego —

różnice mienia między ludźmi nie mogą być podstawą klasyfikacji, bo się ciągle zmieniają. Stanowi to różnicę, czy ktoś ma dosyć mienia, by nie próbował wcale zarabiać, czy też takiej niezależności nie posiada. Lecz ilość mienia potrzebna by zu-

pełnie być wolnym od potrzeby zarobkowania jest zmienna i ten, komu dziś dochód wystarcza na utrzymanie, jutro może być zmuszony do zarobku<sup>2</sup>.

Kreśląc takie przesłanki swego szkicu W. Lutosławski stwierdzał kategorycznie, iż podział na kapitalistów i robotników jest klasyfikacją sztuczną, gdyż „dziś większość robotników jakieś mienie, czyli kapitał, posiada, a większość kapitalistów jest zmuszona do pracy”.

O ile podział na niewolników i ich właścicieli był podziałem usankcjonowanym przez prawo, to współcześnie role społeczne robotnika i kapitalisty ustawicznie się zmieniają, są płynne i względne. Ponadto — w ujęciu W. Lutosławskiego — nie istnieje żaden bądź formalny, bądź też nieformalny wyróżnik, który pozwalałby na jednoznaczną klasyfikację jednostek do jednej lub drugiej klasy. Dawne przywileje polskiej szlachty lub rzymskich patrycjuszów były dziedziczne i dożywotnie, gdy tymczasem fakt posiadania lub nieposiadania „jest przywilejem wprawdzie dziedzicznym, ale wcale nie dożywotnim i nie zawsze trudnym do nabycia”<sup>3</sup>. Swoje solidarystyczne stanowisko wyraził W. Lutosławski najpełniej stwierdzając, iż cała teoria walki klas oparta jest na z gruntu fałszywej klasyfikacji członków każdego społeczeństwa, gdy stosowanie kryterium majątkowego przynosi ogromne straty społeczne, polityczne i moralne.

Autor analizowanej broszury jednoznacznie określił swój punkt widzenia pisząc, iż

celem zorganizowanej pracy jest, aby wszyscy doszli do posiadania własnego mienia, czyli kapitału zapewniającego pewną niezależność i umożliwiającego choć czasowe zwolnienie od konieczności zarobku. Aby ten cel osiągnąć, trzeba wytężonej pracy wszystkich robotników i zaufania kapitalistów, którzy swe mienie powierzają różnym przedsiębiorstwom. Bez kapitału istnienie przedsiębiorstw jest niemożliwe. Kapitał nie jest owocem jedynie samej pracy rąk, ale też twórczości myśli, szczególnych natchnień, które wzbogacają i tych co je mają i tych co przyczyniają się do ich wykonania [...] Każdy człowiek pragnie wolności. A prawdziwa wolność jest możliwa tylko, gdy się nie jest zmuszonym do codziennego zarobku. Więc o ile każdy ma zapewnione swobodne rozporządzenie tym co zarobi lub udział w tym bogactwie, jakiego przysporzy społeczeństwu, to ma pobudkę do wysiłków, aby zaoszczędzić pewien kapitał. Istniejący kapitaliści są żywym wzorem i przykładem tej wolności ruchów, do której z czasem wszyscy dojdą, jeśli wszyscy zgodnie pracować będą. Robotnicy wypowiadający jako sztuczna klasa walkę kapitałowi przedłużają sobie drogę do celu wszelkiej pracy, to jest do prawdziwej wolności osobistej, której nie ma ten, co z dnia na dzień zarabiać musi<sup>4</sup>.

Program upowszechnienia własności i kapitału interpretować należy

<sup>2</sup> W. Lutosławski, *Walka klas*, Poznań 1921, s. 7.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 8—10.

jako próbę i wskazówkę ostrego przeciwstawienia się wpływom marksowskiej myśli ekonomicznej, tym bardziej że w tekście W. Lutosławskiego mamy do czynienia z jasno sformułowaną tezą, zgodnie z którą źródłem walki klas nie jest nierówność majątkowa, lecz nieuczciwość kapitalistów. Zdaniem W. Lutosławskiego to nie fakt istnienia kapitału jest źródłem wyzysku i nierówności społecznych, ale „udział złodziei w posiadaniu kapitału”. Uczciwy robotnik i uczciwy kapitalista dojdą zawsze do porozumienia i współpracy: kapitalista przyzna robotnikowi sprawiedliwy i godziwy zarobek, a robotnik pragnąc dorobić się własnego kapitału „nie będzie zazdrościł kapitaliście sprawiedliwego zysku”. Zysk taki nie jest rezultatem krzywdzących robotnika stosunków własności — zysk ten wypływa z uczciwej, rzetelnej pracy kapitalisty, który o ile jest „prawdziwym chrześcijaninem” pomaga zdobyć własność innym poprzez odpowiednie stworzenie warunków dla wytrwałej pracy. „Powoli w całej ludzkości ilość posiadających mienie wzrasta a wzrasta tym szybciej im raźniej postępuje praca”.

Charakterystyczny dla rozważań W. Lutosławskiego był mocno wyeksponowany wątek założeń katolickiej doktryny społecznej i ekonomicznej, akcentującej skrajnie solidarystyczną koncepcję stosunków, jakie winny istnieć między pracą a kapitałem. Zamiast walki klas dostrzegał jedynie walkę między uczciwymi a nieuczciwymi robotnikami i kapitalistami, między ludźmi uzdolnionymi i pracowitymi a żyjącymi ze spekulacji i paserstwa. Ustrój kapitalistyczny był dla W. Lutosławskiego jedynym systemem ekonomiczno-społecznym, w ramach którego zarówno kapitalista, jak i robotnik posiadają potencjalne możliwości zaspokajania swoich potrzeb materialnych i duchowych.

Gdy w tej walce klas ludzie uczciwi, zdolni, pracowici osiągną ostateczne zwycięstwo, to ilość ludzi posiadających kapitał i co za tym idzie pewną niezależność materialną [...] będzie szybko wzrastała, aż dojdziemy do tego, że wszyscy będziemy kapitalistami i robotnikami zarazem<sup>5</sup>.

W tak sformułowanej propozycji rozwiązania zasadniczych konfliktów epoki dostrzec można — jak się wydaje — niewątpliwy wpływ reformistyczno-rewizjonistycznej myśli Edwarda Bernsteina, głoszącego kres marksowskiej teorii formacji ekonomiczno-społecznych, w której walka klas jest jednym z fundamentalnych założeń ideowych oraz uznawana przez Marksa za faktyczne, rzeczywiste źródło i tworzywo procesu historycznego.

W roku 1929 pojawiło się na polskim rynku księgarskim czasopismo pt. „Przewodnik Społeczny”, którego redaktorem naczelnym był

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 20.

ks. Edward Kozłowski, a zespół redakcyjny tworzyli działacze związani z takimi organizacjami pozostającymi pod wpływem Kościoła, jak: Zjednoczenie Stowarzyszeń Robotników Chrześcijańskich, Zjednoczenie Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej i Zjednoczenie Stowarzyszeń Kobiet Pracujących. Dla pełnej charakterystyki pisma wspomnieć warto, iż na łamach „Przewodnika Społecznego” ogłaszali swoje artykuły i szkice znani w okresie dwudziestolecia międzywojennego publicyści i naukowcy, jak np.: prof. Florian Znaniecki, ks. Józef Prądzyński, ks. W. Adamski, ks. prof. A. Wóycicki, prof. Edward Taylor, ks. prof. A. Szymański.

Obok rozpraw dotyczących ówczesnych problemów ekonomicznych, politycznych, kulturalno-oświatowych, religijnych i społecznych, wiele miejsca na stronicach „Przewodnika Społecznego” zajmowały analizy teoretycznych podstaw marksizmu. Publicystą, który podjął się wyjaśnienia i interpretowania, a także zwalczania materializmu dialektycznego i historycznego w duchu chrześcijańskiej doktryny społecznej, był autor posługujący się inicjałami ks. E. K., pod którymi krył się prawdopodobnie naczelny redaktor czasopisma. W latach 1920—1923 opublikował on szereg bardzo nierównej wartości szkiców poświęconych krytyce intelektualnej spuścizny K. Marksa i F. Engelsa<sup>6</sup>.

W jednym ze swych artykułów zajął się ks. E. K. teorią walki klas konstatując z niepokojem, iż kwestia ta zajmuje uwagę polskiej opinii publicznej od momentu zakończenia I wojny światowej. Nie dostrzegał publicysta „Przewodnika Społecznego” uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych, które sprawiły, iż wrzenie społeczne początku lat dwudziestych w Polsce posiadało swoje tło ekonomiczne i polityczne. Główną uwagę skupił natomiast ks. E. K. na wykazaniu wszelkiej teoretycznej i praktycznej bezzasadności walki klasowej, która o ile jeszcze na początku wieku XIX miała istotnie miejsce i była spowodowana zjawiskiem drastycznych nierówności ekonomicznych między proletariatem a burżuazją, to

od roku 1850 rozpoczyna się niestychany wprost rozwój wielkiego przemysłu; w związku z tym idzie bogacenie się fabrykantów [...] W jednym ręku gromadzą się nieraz olbrzymie majątki. Ale nierównomiernie z tym wzrostem kapitału polepsza się dola robotnika. Zarobki stają się coraz lepsze, warunki pracy coraz dogodniejsze, coraz mniej jest robotników głodujących i cierpiących nędzę. Pracodawcy zrozumieli, że

<sup>6</sup> Ks. E. K., *O walce klasowej*, „Przewodnik Społeczny” 1920/1921, R. 2, s. 423—431; idem, *Twórcy socjalizmu*, ibidem, 1922/1923, R. 4, s. 150—155; idem, *Jakie oskarżenia wylaczają socjaliści przeciwko obecnemu ustrojowi społeczno-gospodarczemu?*, ibidem, s. 186—190; idem, *Zamiary socjalistów na przyszłość*, ibidem, s. 213—219; idem, *Socjalizm a religia*, ibidem, s. 237—244; idem, *Socjalizm a miłość ojczyzny*, ibidem, s. 269—274; idem, *Bankructwo socjalizmu*, ibidem, s. 303—308; idem, *Dzieje polskiego socjalizmu*, ibidem, s. 349—356.

poprawa położenia robotnika może im wyjść tylko na dobre, a przy tym państwo poczęło im patrzeć na ręce, by nie wyzyskiwali swych pracowników, tak że wbrew temu, co socjaliści mówią, robotnicy odnieśli z wzmocnienia się kapitału wielkie korzyści. I stale i nieprzerwanie poprawia się ich położenie, tak że można sobie wprost na palcach wyliczyć, że niszczycielska walka klasowa jest zupełnie niepotrzebna<sup>7</sup>.

Obok argumentów obliczonych na zniwelowanie tezy o aktualności teorii walki klas ks. E. K. zwrócił uwagę na sytuację wewnętrzną Polski, która osłabiona zarówno przez przebieg działań wojennych, jak i przez wyniszczającą gospodarczo politykę państw zaborczych nie może sobie pozwolić jako młode i słabe jeszcze państwo na tolerowanie wszelkich antagonizmów, będących rezultatem napięć klasowych. W opinii publicysty „Przewodnika Społecznego” propagowanie hasła walki klas jest tożsame z nakłanianiem robotników polskich do działań godzących w interesy państwa, a w rezultacie i w interesy socjalne i ekonomiczne klasy robotniczej, „bo następstwem tej tak zachwalanej walki to bieda, nędza, drożyzna i gospodarczy upadek kraju”.

Swoje zdecydowane krytyczne stanowisko wobec marksowskiej teorii walki klas poparł ks. E. K. fragmentem encykliki *Rerum Novarum* Leona XIII, który uznał za całkowicie fałszywą koncepcję naturalnej wrogości dwu antagonistycznych klas społecznych. Ponadto — w ocenie redaktora „Przewodnika Społecznego” — koncepcję walki klas potępia doktryna katolicka, ponieważ marksizm zerwał radykalnie z zasadami, „na których Chrystus oparł swoją ewangelię”: w miejsce miłości bliźniego materializm historyczny wniósł pierwiastek nienawiści. Niemniej propagowana przez Kościół idea solidaryzmu społecznego jest daleka od realizowania, gdyż

kapitał ma jeszcze dotąd wielką przewagę nad pracą i tę przewagę wyzyskuje nieraz ze szkodą tych, co mu oddają na usługi ciężki trud rąk swoich [...] Potępiając walkę klasową uważamy to za konieczną, energiczną, rozumną obronę interesów stanu robotniczego<sup>8</sup>.

Do najlepszych środków obrony klasy robotniczej przed wyzyskiem kapitału zaliczył ks. E. K. chrześcijańskie związki zawodowe, przestrzeganie zaleceń ujętych w encyklice *Rerum Novarum* i w ostateczności strajk, ale tylko wówczas, jeśli „nie powstaną szkody z powodu powstrzymania się od pracy, nie powstaną szkody nadzwyczaj wielkie”. Wymienione środki walki robotników o swoje prawa nazwał ks. E. K. „obroną”, przeciwstawiając to pojęcie idei walki klas, gdyż teoria ta zwalcza cały stan (klasę), gdy tymczasem „obrona” tylko konkretne

<sup>7</sup> Ks. E. K., *O walce klasowej*, s. 427.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 430.

osoby z grona właścicieli kapitału. W sferze moralno-obyczajowej marksowska koncepcja walki klas głosi nienawiść — natomiast koncepcja „obrony” piętnuje jedynie konkretny występki właściciela warsztatu pracy. I wreszcie za „wielką niedorzeczność” uznał ks. E. K. marksowskie żądanie zupełnej likwidacji prywatnego kapitału, ponieważ wystarczy całkowicie „zreformować jego stosunek do pracy i ułożyć na podstawach sprawiedliwości społecznej. Walka klasowa zmierza ku pełnemu zniszczeniu przeciwnika, obrona zaś szuka porozumienia i „pokoju społecznego”.

Do poruszanej w szkicu ks. E. K. problematyki i jej wątków interpretacyjnych bliskich bernsteinowskim koncepcjom rewizjonizmu i reformizmu nawiązał Jerzy Lubowicki, autor opublikowanego na łamach czasopisma „Prąd” artykułu pt. *Klasy społeczne*, w którym stwierdził m. in., iż w atmosferze walki politycznej, jaka rozpełtała się w Polsce po roku 1918, pozostające w konflikcie strony obrzucają się wzajemnie zarzutami o działania podejmowane nie w interesie całego narodu i społeczeństwa, ale tylko i jedynie dla zaspokojenia żądań określonej grupy lub klasy. Formulowanie zarzutu prowadzenia „polityki klasowej” stało się — zdaniem J. Lubowickiego — tak powszechne, że konieczna jest naukowa refleksja nad kryteriami, według których wyodrębniono klasy społeczne. We wstępie do swych rozważań nad uwarstwieniem społecznym J. Lubowicki był zdania, iż istnieją dwie zwalczające się teorie związane z samym pojęciem klas społecznych: teoria propagowana przez ruch socjalistyczny i zdecydowanie przeciwna nacjonalistyczna teoria narodu zaprzeczająca istnieniu jakichkolwiek form walki klasowej. O ile marksizm dostrzega dwie ostro zarysowane i antagonistyczne wobec siebie klasy — proletariat i burżuazję, to nacjonalizm akcentuje konieczność podporządkowania się interesów jednostki interesom narodu.

Jednostka i naród to dwa pojęcia społeczne, którymi operuje. Każdy myśli o sobie, państwu nic do stanu gospodarczego jednostek o ile to narodowi nie szkodzi; jeśli tak, to wówczas państwo interweniuje [...] Obydwie te doktryny [tj. socjalizmu i nacjonalizmu — J.J.] są fałszywe. Jedna uznaje wyłącznie, a raczej przede wszystkim, warstwy społeczne i ich interesy, druga istnieniu warstw zaprzecza. Historia i doświadczenie stanowią tych nie podziela<sup>9</sup>.

Śledząc kolejno historyczne etapy procesów społeczno-ekonomicznych, które w rezultacie doprowadziły do zjawiska nierówności majątkowej, a tym samym daleko idącego rozwarstwienia, jeśli idzie o zajmowaną pozycję w hierarchii społecznej, J. Lubowicki wskazał trafnie

<sup>9</sup> J. Lubowicki, *Klasy społeczne*, „Prąd” 1923, R. 11, nr 2, s. 53.

na kryteria podziału socjalnego w okresie wspólnoty pierwotnej („nie ma jeszcze mowy o zawodach, w pełnieniu bowiem czynności jednostka jest zależna nie od siebie”), w okresie średniowiecza („powstają stany społeczne, kielkuje pojęcie solidarności zawodowej, które wyzyska kapitalizm i przetworzy je na solidarność klasową”) i w okresie kapitalizmu („decydował moment posiadania”). W ujęciu J. Lubowickiego nie tylko kryterium posiadania własności lub kapitału wiąże się ze zjawiskiem pojawienia się klas społecznych, ale także podstawą „rozdzielenia klasowych” są m. in.: zawody, religia, pochodzenie społeczne i wykształcenie.

Autor *Klas społecznych* przyznawał, że jakkolwiek współczesne społeczeństwa dzielą się na grupy ukształtowane według rozmaitych kryteriów i pełnionych ról, niemniej najbardziej jaskrawy podział dostrzec można rozpatrując sferę życia polityczno-ekonomicznego.

Klasy społeczne najbardziej wykrystalizowały się w ustroju kapitalistycznym, w którym wciąż radykalizująca się walka wzajemna staje się wysoce niebezpieczną dla produkcji narodowej i potęgi państwowej [...] Uwarstwienie społeczeństwa istnieje od dawna, niebezpieczeństwem tak dużym jak dzisiaj nigdy jednak jeszcze państwu nie groziło. Ma to miejsce dopiero w okresie kapitalizmu i z jego przyczyn wyrosło. Stąd wniosek: należy usunąć właściwości ustroju kapitalistycznego wpływające na powstawanie współczesnych klas, walczących na śmierć dobrobytu narodowego i swoją [...] W konsekwencji zaprowadzenia ustroju gospodarczego, na chrześcijańskich opartego zasadach, znikną przyczyny walki, którą zastąpi współdziałanie. Za odpadnięciem przeciwników klasy znikają, pozostaje wspólność interesów grup zawodowych, które tworzą stany społeczne. Interesy wspólne utrzymują konieczny podział na zawody; przeciwnictwa, które mogą powstawać muszą ustąpić dobru pospolitemu, chronionemu przez władzę, dla której jest ono nie tylko prawem najwyższym, ale przyczyną i celem władzy<sup>10</sup>.

Mimo wyraźnego sprzeciwu wobec marksowskiej idei walki klas J. Lubowicki był świadom jej istnienia twierdząc, iż nawet chrześcijańskie związki zawodowe „nie mogą (choćby chciały) wyzbyć się momentów walki, gdyż bez walki niczego nie mogłyby oferować swoim członkom”.

Odrębne miejsce w szkicu J. Lubowickiego zajęły rozważania związane z problematyką stratyfikacji warstw społecznych, których autor *Klas społecznych* wyróżnił kilka. Na wsi — 1) właściciele ziemscy, 2) chłopci, 3) robotnicy rolni. W mieście natomiast dostrzegał: 1) kapitalistów (przemysłowych i handlowych), 2) drobną burżuazję i 3) proletariát. Niejasną pozycję w tej stratyfikacji zachowuje inteligencja, której przedstawiciele najczęściej deklasują się i przechodzą do warstwy

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 55.



proletariackiej, ponieważ — i w tej kwestii J. Lubowicki całkowicie zgadzał się z poglądami K. Marksa — inteligenci wynajmują się na usługi burżuazji. Likwidacja walki klas może nastąpić tylko w wyniku przeobrażeń ustroju kapitalistycznego, który w oparciu o zasady katolickiej doktryny społecznej dokonać musi głębokich przewartościowań w sferze ekonomiczno-społecznej.

Polscy publicyści katolicy, którzy podejmowali próby analiz marksofskiej teorii walki klas, dostrzegali wyraźnie, iż teoria ta posiada swoje uzasadnienie w realnej sytuacji politycznej zaotrzonej jeszcze przez kryzys ekonomiczny lat powojennych. Jednocześnie — co należy podkreślić — zjawisko walki klas uznawano za zasadnicze zło kapitalizmu, za czynnik dezorganizujący życie społeczeństwa polskiego. W poszukiwaniu remedium na obserwowane napięcia społeczne przejawiające się w ostrej walce ekonomicznej i politycznej za jedynie słuszne uznano te postulaty, które formułowała społeczna doktryna Kościoła wyrażona wówczas najpełniej i najdobitniej w encyklice *Rerum Novarum*, nawołująca do klasowego solidaryzmu i współdziałania wszystkich pozostających w antagonistycznych relacjach stron konfliktu. Interpretacyjne wątki kreślone w związku z rozważaniami koncentrującymi się wokół jednego z kluczowych dla zrozumienia marksizmu pojęć, jakim jest teoria walki klas, zmierzały do ukazania szkodliwości tej teorii w warunkach politycznych, społecznych i ekonomicznych, w jakich znalazło się odrodzone państwo polskie. Proponowano zatem jako najdoskonalszy i najbardziej dla Polski odpowiedni model oparty na chrześcijańskich i katolickich zasadach stosunków społecznych, jakie winny zostać ustanowione między kapitałem a pracą, między burżuazją a proletariatem. Należy zwrócić jednak uwagę na fakt, iż ustrój kapitalistyczny postrzegany był i oceniany jako kreator bezwzględnego wyzysku ekonomicznego, natomiast pomijano milczeniem wynikającą z tego stanu rzeczy polityczną dominację klasy uciskającej, w istocie bowiem projektowana reforma ustroju zgodna z założeniami Kościoła katolickiego miała zapobiec przewrotowi społecznemu oraz zminimalizować istniejące, nie małe wpływy ruchów i partii lewicowych.

## II

O ile w pierwszych kilku latach istnienia Polski niepodległej problem walki klas zajmował w publicystyce katolickiej zdecydowanie naczelne miejsce w refleksji nad ideowymi podstawami marksizmu, to od roku 1927 ukazało się szereg publikacji, w których treści dostrzec można wyraźne poszerzenie obszarów krytyki przeciwnika politycznego

i ideowego o nowe, niedostrzegane przedtem, zagadnienia. Obserwowane przez Kościół napięcia społeczne i niemożność ich racjonalnego rozwiązania na gruncie kapitalistycznych stosunków własności skłaniało wielu intelektualistów związanych z katolicyzmem do podejmowania dalszych prób pogłębionych analiz istniejącego stanu rzeczy i wskazywania dróg wyjścia z permanentnego kryzysu.

Do publikacji, które wnosily w nurt katolickich analiz marksizmu nowe spojrzenie, zaliczyć należy studium ks. Jana Piwowarczyka pt. *Współczesne kierunki społeczne (Liberalizm ekonomiczny. Socjalizm. Kierunek chrześcijańsko-społeczny)*, gdzie we *Wstępie* stwierdzał, iż podstawowym zagadnieniem współczesnej cywilizacji jest „zagadnienie społeczne”, którego istotę sprowadzić można do tzw. kwestii robotniczej, czyli podstawowego nie tylko dla Polski, ale i dla wielu innych państw europejskich problemu zapewnienia lepszych, godnych ludzkiej egzystencji „materiałnych i moralnych warunków klasy robotniczej”. Z ekonomicznego punktu widzenia — w ocenie ks. J. Piwowarczyka — ujawnienie się z końcem XVIII i na początku XIX w. sprzeczności, napięć i konfliktów klasowych posiada swoje źródło i polega na wadliwym podziale dóbr wytworzonych, czyli na dysproporcji między sumą włożonej pracy a sumą otrzymanych korzyści i na rozróżnieniu między „kapitałem” a „pracą”. Zasadniczym objawem tych dysproporcji jest głęboko niewłaściwe wynagradzanie pracy, które występuje wszędzie, we wszystkich grupach i warstwach ekonomicznie słabszych (u rolnika przejawia się jako brak ziemi, u rękodzielnika i drobnego kupca jako brak kapitału obrotowego, u robotnika jako niski poziom zarobku i niepewność jutra), najsilniej jednak występuje „w klasie robotniczej; przedział między »kapitałem« a »pracą« jest tu najwyraźniejszy a skutki przedziału najbardziej oplakane”<sup>11</sup>.

Dociekając przyczyn, które spowodowały pojawienie się na scenie dziejowej klasy robotniczej a wraz z nią klasowego rozwarstwienia autor ten uznał za najbardziej decydujący moment przede wszystkim rewolucję przemysłową i tym samym unowocześnienie procesów produkcji, następnie zaś przemiany jakie dokonały się w sferze świadomości, polegające — zdaniem ks. J. Piwowarczyka — „na fałszywym pojęciu o własności i fałszywej teorii o państwie”. O ile zjawisko rewolucji przemysłowej ks. J. Piwowarczyk uznał za proces sprzyjający w pewnej tylko mierze postępowi cywilizacyjnemu, to zdecydowanie krytyczne zastrzeżenia wyraził pod adresem liberalizmu politycznego i ekonomicznego, którego genezę dostrzegał w reformacji i walkach re-

<sup>11</sup> Ks. J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne. Liberalizm ekonomiczny. Socjalizm. Kierunek chrześcijańsko-społeczny*, Kraków 1927, s. 3—4.

ligijnych wieku XVI. Konsekwencją wystąpienia Lutra było uznanie prymatu jednostki i jej egoistycznych interesów nad dobrem ogółu, wolnomyślicielstwo, relatywizm etyczny a ukoronowaniem tego procesu rozkładu i demoralizacji stała się Wielka Rewolucja Francuska.

Liberalne hasła rewolucji francuskiej pomogły »stanowi trzeciemu« zdobyć bogactwa i zmienić się w mieszczańską burżuazję, ale równocześnie oddały mu robotników w niewolę. Gdy więc socjaliści jeszcze dziś czasem wielbią »zdobyte rewolucji francuskiej« dla klasy robotniczej to mamy do czynienia z nieporozumieniem. Właśnie bowiem rewolucja z 1789 roku przez zwycięstwo liberalizmu, przyczyniła się właśnie do opętania klasy robotniczej. Wystarczy przypomnieć, że ustawodawstwo rewolucyjne ograniczyło, względnie zniósło dotychczasową wolność stowarzyszania się a robotników wydało na łup przemysłowców<sup>12</sup>.

Tę skrajnie antyliberalną postawę, za którą kryła się niewyartykułowana wyraźnie gloryfikacja cechowo-stanowego ustroju średniowiecza, wyraził ks. J. Piwowarczyk również poprzez swoją dezaprobatę dla liberalnej koncepcji państwa, które pozbawiło robotnika jakiegokolwiek pomocy, wydając go na nieograniczony wyzysk kapitalisty. Wydaje się interesujące, a także szczególnie znamienne dla wywodów tego autora jego stanowisko, wyrażające się w sprzecznie wobec poglądów utożsamiających kapitalizm z krytyką ustroju gospodarczego opartego o własność indywidualną, ponieważ „za takim ustrojem jest każdy człowiek patrzący realnie na życie. Kapitalizm zaś jest nadużyciem tego ustroju”. To pozbawione uzasadnienia (w świetle dotychczasowych rozważań) stwierdzenie było dla ks. J. Piwowarczyka punktem wyjścia dla krytycznej analizy marksizmu, którego istotę dostrzegł w

materialistycznym pojmowaniu dziejów i odsłonięciu tajemnicy produkcji kapitalistycznej za pomocą nadwartości. W tych dwu odkryciach jest Marks oryginalnym w swoim obozie i na nich istotnie opiera się cały jego system. Materializm dziejowy stanowi filozoficzno-społeczna część jego systemu — teoria wartości zaś i wynikające z niej konsekwencje część gospodarczą<sup>13</sup>.

Podjmując polemikę z K. Marksem ks. J. Piwowarczyk wyraził kategorię opinię, iż marksowska teoria przyczyn rozwoju i ewolucji procesu historycznego, której podstawą mają być stosunki ekonomiczne, „nie da się pogodzić z rozumem”, gdyż dla jej uzasadnienia marksizm np. wyjaśnia powstanie chrześcijaństwa sytuacją ekonomiczną świata starożytnego, w którym miała się już wówczas toczyć walka klasowa. W opinii ks. J. Piwowarczyka szeregu wydarzeń historycznych nie da się wyjaśnić przy pomocy materialistycznej teorii dziejów (np.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 34.

wyprawy krzyżowe, pojawianie się i zanikanie prądów literackich, filozoficznych, doktryn politycznych itd.).

Tym samym upada zasada Marksa jakoby historię tworzyły walki klasowe. One niewątpliwie toczą się, ale 1) nie stanowią zjawiska ciągłego; 2) uchodzą za zło społeczne, na które społeczeństwo zawsze reaguje<sup>14</sup>.

Krytykując marksowską teorię walki klas ks. J. Piwowarczyk dopatrywał się w tej koncepcji przyczyn upadku etyki, rozluźnienia więzów rodzinnych, atomizacji społeczeństwa itp.

Z kolei w odniesieniu do marksowskiej teorii nadwartości (wartości dodatkowej) i teorii kryzysów ekonomicznych autor studium stwierdzał, iż wartości produktów materialnych nie da się wymierzyć biorąc pod uwagę tylko ich wartość finansową, gdyż należy także uwzględnić „siły moralne” (poziom intelektualny robotnika i inżyniera, doświadczenie zawodowe itp.). Nie dostrzegając oczywistego faktu, iż w wykształceniu inżyniera lub w przywarsztatowym przyuczeniu robotnika kryje się materialny aspekt ich pracy ks. J. Piwowarczyk deformował myśl K. Marksa, sprowadzając ją do jeszcze jednej niedopracowanej, wewnętrznie niespójnej teorii ekonomicznej pozbawionej jakiegokolwiek znaczenia.

Równie negatywnie odniósł się do marksowskiej teorii koncentracji kapitału z jednej strony i zjawiska pauperyzacji proletariatu z drugiej jako przesłanek przyszłej rewolucji socjalistycznej, która zniesie tę sprzeczność zarówno w sferze ideologicznej, jak i materialnej. W celu uzasadnienia swojego stanowiska powołał się na Edwarda Bernsteina, którego poglądy uznał za bliskie własnemu stanowisku. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na fakt, iż reformistyczny i rewizjonistyczny nurt w ruchu robotniczym był dla polskiej publicystyki katolickiej często używanym i zresztą wykorzystywanym argumentem. Zgodnie z tezami E. Bernsteina ks. J. Piwowarczyk pisał:

Jest [...] widocznym, że tzw. koncentracja i akumulacja, którą Marks wróżył jako powszechne zjawisko w życiu gospodarczym da się zauważyć tylko w produkcji przemysłowej. Co więcej, nawet tutaj jest tylko pozorną, a nie rzeczywistą. Istotnie, rolnictwo z biegiem lat wykazuje tendencje nie do koncentrowania bogactw w ręku coraz mniejszej liczby ludzi, ale wręcz przeciwnie, tendencje do rozszerzenia własności na coraz większe masy rolników. Dowodem tej ewolucji jest powszechne na całym świecie wołanie o podział latyfundiów rolnych i stale postępująca parcelacja wielkiej własności. Tylko w przemyśle daje się zauważyć skupienie przedsiębiorstw i kapitałów. I to jednak zjawisko nie potwierdza przewidywań Marksa — a nawet — stwierdzić to musi każdy bezstronny obserwator, zadaje im kłam. Skupianie bowiem przedsiębiorstw dokonuje się naokoło nie pewnych jednostek, ale firm, którymi są

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 37.

spółki akcyjne, towarzystwa anonimowe, zrzeszające nieraz wielkie liczby jednostek. I tu więc obserwuje się w gruncie rzeczy proces nie skupienia się kapitału w rękę coraz mniejszej liczby jednostek, ale rozdzielenie go pomiędzy coraz większą liczbę ludzi<sup>15</sup>.

Podobny punkt widzenia i sposób argumentacji przyjął ks. J. Piwowarczyk w kwestii pauperyzacji klasy robotniczej gdyż — jego zdaniem — ani warunki pracy, ani płaca nie pogorszyły się. Przeciwnie — można zaobserwować pewien postęp w obu tych sferach (ubezpieczenie społeczne, ochrona pracy, skrócony dzień pracy itp.).

Odrębne i ważne miejsce w studium ks. J. Piwowarczyka zajęła problematyka związana z marksowską koncepcją państwa socjalistycznego. Negatywne stanowisko autora *Współczesnych kierunków społecznych* w kwestii określonej wizji systemu ekonomiczno-społecznego i politycznego po zwycięskiej rewolucji proletariackiej wyrażało się w krytyce fundamentalnego stwierdzenia K. Marksa i F. Engelsa, iż państwo kapitalistyczne jest narzędziem dla uciskania robotników i innych warstw nieposiadających. Początkowo marksiści zdecydowanie zwalcza-  
li istnienie samego państwa nawołując do jego całkowitego zniesienia, ale wybuch, przebieg i rezultaty I wojny światowej uwidoczniły utopijność takiej alternatywy. Drugim istotnym elementem marksowskiej koncepcji przyszłych stosunków między państwami proletariackimi był internacjonalizm, który uznał ks. J. Piwowarczyk za niebezpieczny dla „idei narodowej” i patriotyzmu kierunek integralnie związany z marksowską ideą walki klas, dla której nie istnieją granice państwowe. Socjalizm został zinterpretowany przez ks. J. Piwowarczyka jako kosmopolityczny ruch polityczny zarówno ze względu na cel ostateczny („państwo przyszłości, a właściwie związek spółek gospodarczych, w której ani narodowe, ani wyznaniowe, ani kulturalne interesy nie będą odgrywały żadnej roli”), jak i na środki, które mają go do tego celu doprowadzić.

Najwięcej miejsca w poglądach ks. J. Piwowarczyka na marksowską wizję państwa socjalistycznego zajęła kwestia stosunków ekonomicznych, czyli projekt upaństwowienia całej gospodarki i zlikwidowania własności prywatnej. Ksiądz J. Piwowarczyk sformułował szereg zarzutów przemawiających przeciwko uspołecznionym formom gospodarowania, a do najważniejszych zaliczył m. in. niemożność ustanowienia socjalizmu na całym świecie w jednym czasie oraz fakt, iż własność społeczna doprowadzi do zaniku etyki i będzie sprzyjać demoralizacji, zaś „przywłaszczenie na rzecz społeczeństwa” może dokonać się tylko „drogą zaboru” bez odszkodowania.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 41.

Należy się obawiać, by »społeczne wytwarzanie« nie wzmogło lenistwa ludzkiego. Znajdzie się zapewne wielu takich, którzy się od pracy będą uchylać z powodu, że narzędzie pracy, fabryka, kapitał nie do nich należą i że i tak mimo wszystko państwo nie da im zginąć z głodu [...] Wreszcie klasy nie znikną, tylko inaczej będą sformowane. Powstaną duże klasy: pracujących i urzędników<sup>16</sup>.

Tą kategorię obroną własności prywatnej ks. J. Piwowarczyk określił raz jeszcze bez niedomówień swoje stanowisko wobec marksizmu, który postrzegał jako ideologię zagrażającą usankcjonowanej przez Kościół formacji kapitalistycznej. Dla tego autora marksizm pojawił się na scenie politycznej Europy jako ostateczny rezultat liberalnej doktryny politycznej i ekonomicznej, która rozluźniła więzi społeczne i społeczną hierarchię istniejącą i gwarantującą porządek i ład.

Obok publikacji, których autorzy zajmowali się ogólnymi założeniami marksowskiej teorii walki klas, koncepcją państwa dyktatury proletariatu lub procesami związanymi z przejęciem władzy przez klasę robotniczą pojawiły się także wypowiedzi analizujące niektóre szczegółowe zagadnienia dotyczące innych jeszcze aspektów myśli politycznej Karola Marksa. Przykładem takiej publikacji może być szkic ks. A. Mytkiewicza pt. *Liberalizm, socjalizm i katolicyzm w sprawie płacy zarobkowej*. Dla autora tego artykułu problemem najbardziej go interesującym były kwestie reguł rządzących płacą robotnika w doktrynie społeczno-ekonomicznej katolicyzmu przeciwstawionej w równej mierze liberalizmowi, jak i marksizmowi. Ekonomicznej doktrynie liberalizmu zarzucił ks. A. Mytkiewicz traktowanie wynagrodzenia za pracę w tych samych kategoriach jak ustalenie ceny za wyprodukowany i wystawiony na sprzedaż towar. Cena pracy została ustalona zgodnie z kosztami utrzymania się robotnika i tym samym zarzucono chrześcijańskie „zasady sprawiedliwości i ekwiwalentu”, miejsce których zajęło prawo popytu i podaży na rynku pracy. Popyt zaś na siłę roboczą ma być — zgodnie z liberalizmem — uzależniony od kapitału, który daje robotnikowi pracę. Sądzone więc, że gdy kapitałowi da się nieograniczone możliwości działania, wprowadzi wolną konkurencję i motyw indywidualnego zysku, to wówczas niezawodnie podniesie się stopa życiowa szerokich kręgów społeczeństwa, wzrośnie skala produkcji, a tym samym — zgodnie z prawem popytu i podaży — podniosą się płace robotników.

Podejmując próbę oceny liberalizmu ekonomicznego ks. A. Mytkiewicza pisał:

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 50–51.

Liberalizm ekonomiczny, który pracę w swej doktrynie podniósł ponad jej rzeczywistą miarę i przyznał jej monopolistyczną wartość pozostawiając zasadę, że praca jest miarą wartości wymiennej każdej rzeczy, mimo to nie uwolnił warstwy robotniczej od socjalnej nędzy, ale położenie jej pogorszył. Posługując się hasłem o bezwzględnej wolności ekonomicznej i nieugiętych prawach natury sprawił, że kapitał życie gospodarcze zmonopolizował a klasę robotniczą całkowicie sproletaryzował [...] Rezultat doktryny liberalnej był taki, że w sercach robotników powstawała nienawiść, która jak lawina w kraterze wulkanicznym szukała dla siebie ujścia na wzór starożytnych ruchów proletariackich, we występkach i zamierzeniach przeciw życiu i mieniu klas posiadających. Liberalizm sprawy robotniczej nie rozwiązał, ale ją zaprzepacił. Z mizერი gospodarczej i socjalnej jako spuścizny liberalizmu wyrósł socjalizm, który problemem pracy zarobkowej w zasadzie się nie zajmował<sup>17</sup>.

Ta trafna i niezwykle krytyczna ocena klasycznej liberalnej ekonomiki stała się dla autora cytowanego fragmentu podstawą dla analizy marksowskiej koncepcji uspołecznienia środków produkcji, a tym samym określenia zasad, według których robotnik będzie otrzymywał płacę w ustroju socjalistycznym. Jakkolwiek ks. A. Mytkiewicz zastrzegając się, iż twórcy marksizmu nie pozostawili w swym intelektualnym dorobku jednoznacznie sformułowanych kryteriów, zgodnie z którymi określono by materialną wartość ludzkiej pracy, to jednak podjął próbę rekonstrukcji owych pryncypiów, analizując wypowiedzi K. Marksa, F. Engelsa, B. Bebla, K. Kautsky'ego i W. Sombarta.

Powołując się na *Manifest Komunistyczny*, program gotajski (1875 r.) i erfurcki (1891 r.), ks. A. Mytkiewicz stwierdził, że reakcją na liberalizm było totalne zanegowanie przez międzynarodowy ruch robotniczy własności prywatnej pojmowanej jako forma wyzysku, a tym samym jako czynnik hamujący postęp i siły wytwórcze i stosunki produkcji. Likwidacja prywatnej własności umożliwi przekazanie robotnikowi całego „wytworu” jego pracy, gdyż kapitał jest produktem zbiorowego wysiłku zatrudnionych w przedsiębiorstwie i nie może być traktowany jako własność osobista, lecz jako własność społeczna. Książd A. Mytkiewicz podkreślał, iż marksowska myśl społeczna traktuje pracę najemną „za rodzaj niewolnictwa i poniżenie godności człowieka, za zmniejszenie jego wolności osobistej skoro oddaje się w zależność przedsiębiorcy i swą osobowość sprzedaje jako towar na targu”.

Po przeanalizowaniu poglądów na pracę w ustroju socjalistycznym zawartych w wypowiedziach klasyków marksizmu ks. A. Mytkiewicz doszedł do wniosku, że nie przewidywali oni wagi do szczegółowej odpowiedzi na pytanie o zasady, według których opłacany będzie w przyszłości robotnik.

<sup>17</sup> Ks. A. Mytkiewicz, *Liberalizm, socjalizm i katolicyzm w sprawie płacy zarobkowej*, „Przewodnik Społeczny” 1929, R. 10, s. 258.

Socjalizm [...] w kwestii płacy zarobkowej nie zajmuje żadnego stanowiska. Obraca się jedynie w sferze oderwanej od życia doktryny, żyje wiarą w przyszły ustroj kolektywistyczny, w którym według jego zdania produktywność dojdzie do takich rozmiarów, że nadmiar wytworów zaspokoi wszelkie potrzeby całej ludzkości, przyniesie jej powszechną szczęśliwość i raj<sup>18</sup>.

Dodać należy, iż ks. A. Mytkiewicz stwierdzał (powołując się na A. Bebla, K. Kautskiego, F. Hilferdinga, M. Niedziałkowskiego i W. I. Lenina), że marksiści i socjaldemokraci jakkolwiek „upojeni naiwnym optymizmem”, to jednak zdają sobie sprawę z tego, że budowa nowego ustroju będzie trwała bardzo długo i przejdzie niezwykle skomplikowany proces, obejmujący rozmaite stadia i stopnie ewolucji nowego systemu. Autor rozprawy o płacy w ustroju socjalistycznym był zdania, iż przez nieokreślony, długi czas istnieć będą mieszane formy własności społecznej (własność gminna, państwowa, spółdzielcza itd.), a zgodnie z poglądami W. I. Lenina

ustroju socjalistycznego nie można wyobrażać sobie jako jednej wielkiej fabryki. Zarządu każdej gałęzi uspołecznionej przemysłu nie można sobie przedstawić jako skostniałej, biurokratycznej maszyny państwowej, lecz złożony będzie on z trzech czynników: przedstawicielei związku robotników, przedstawicielei spożywców i państwa<sup>19</sup>.

Mimo dostrzegalnej w tekście ks. A. Mytkiewicza próby obiektywnej analizy ideologii marksistowskiej, której klasycznych założeń nie odróżniał zresztą autor szkicu od jej wersji rewizjonistyczno-reformistycznej, to przecież dominował skrajny krytycyzm i niechęć wobec określonej wizji nowego państwa i ustroju. Liberalnemu i marksowskiemu ujęciu zagadnienia pracy i płacy przypisującej wytwórcy tylko znaczenie materialne przeciwstawiała się doktryna katolicka, uwzględniająca przede wszystkim moralny aspekt ludzkiego trudu. Koncepcja ta wynika z „ogólnej ideologii ewangelicznej” w odniesieniu do etosu pracy. Ideologom związanym z liberalnymi lub socjalistycznymi poglądami na ekonomikę i życie społeczne przeciwstawiał ks. A. Mytkiewicz tradycję patrycystyczną i scholastyczną (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu), której wybitni przedstawiciele rozwijali pogląd, zgodnie z którym nie siła robocza jest źródłem bogactwa, lecz osoba robotnika. Idea równości wszystkich ludzi wobec Boga wymaga obrony praw każdego żyjącego z pracy własnych rąk, gdyż robotnik jest „duchowo i moralnie” wolną istotą, a nie niewolnikiem i jakąś anonimową siłą produkcyjną wyzyskiwaną dla przysporzenia zysku kapitałście. Funda-

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 263.

<sup>19</sup> *Ibidem*.



mentalną kategorią filozoficzną i formą etyczną w doktrynie katolickiej była i jest wewnętrzna wartość człowieka, która wyrażała się przede wszystkim w pracy, symbolizującej z kolei średniowieczną ideę harmonii między religią a życiem. Krytykując kapitalistyczne stosunki pracodawcy do robotnika ks. A. Mytkiewicz podkreślał, że traktowanie pracy i płacy jak wystawionego na sprzedaż towaru i regulowanie tych procesów zgodnie z prawem popytu i podaży stoi w jaskrawej sprzeczności z katolicyzmem, który uznaje takie podejście za niemoralne i niehumanitarne.

Praca ludzka nie jest bynajmniej towarem i nie można jej kłaść na równi z towarem lub maszyną służącą do prowadzenia przedsiębiorstwa i wytwarzania towaru. Tak może pojmować pracę robotnika kapitalizm chcąc z robotnika uczynić dla siebie niewolnika, widzieć w nim nie osobę lecz rzecz, którą mógłby wykorzystać do ostatnich granic [...] Chrześcijańska polityka socjalna wymaga, by ocena pracy szła po linii moralnych wartości człowieka i tej idei, że praca jest służbą dla społeczeństwa, produkt tylko środkiem a człowiek celem<sup>20</sup>.

Obszerne miejsce w artykule ks. A. Mytkiewicza zajęła analiza encykliki *Rerum Novarum* Leona XIII, w której zostały potępione jako niezgodne z prawem naturalnym takie elementy składowe marksizmu, jak np. postulat zniesienia prywatnej własności, teoria walki klas, żądanie równości socjalnej i ateizm. W interpretacji ks. A. Mytkiewicza to jednak nie w socjalizmie dostrzegal Leon XIII źródło wszelkiego zła, jakie niesie współczesność, ale skierował główne oskarżenie przeciwko liberalizmowi winnemu obecnego położenia proletariatu. Interesujący wydaje się ten wątek interpretacyjny, którego istotą było uznanie socjalizmu za skrajnie negatywny rezultat XIX-wiecznego liberalizmu, który został obarczony przez katolicyzm „winą” za pojawienie się zorganizowanego ruchu robotniczego. Encyklika *Rerum Novarum* zalecała w swej pozytywnej części, aby klasa robotnicza przekształciła się z klasy wyzyskiwanej w warstwę drobnych posiadaczy. Postulat „współdziałania i współwłasności kapitału i pracy” miał przede wszystkim zniwelować wpływy ideologii marksistowskiej i polityczne umocnienie się partii robotniczych w wielu krajach Europy.

Ekonomiczne koncepcje Karola Marksa, a szczególnie jego teoria wartości dodatkowej, wzbudzały szczególne zainteresowanie wśród polskich publicystów katolickich okresu dwudziestolecia międzywojennego. Krytyczne analizy i oceny marksowskiej interpretacji zasad ekonomiki kapitalistycznej zajmowały na stronicach katolickich czasopism kulturalno-społecznych poczesne miejsce. Podobnie też problematyce tej poświęco-

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 320.

no rozdziały w publikacjach, których autorzy przeciwstawiali katolicką doktrynę społeczną socjalistycznej i komunistycznej wizji organizacji państwa rządzonego przez proletariacką większość społeczeństwa.

Kolejnym przykładem katolickiej interpretacji marksowskich analiz i wypływających z nich wniosków w odniesieniu do gospodarki kapitalistycznej może być rozprawa Mariana Manteuffla pt. *Kapitalizm, socjalizm i katolicka doktryna społeczno-ekonomiczna na tle katastrofy świata*. Autor tego studium zgadzał się z K. Marksem, który twierdził m. in., że jedynym miernikiem wartości wszystkich produktów materialnych, a także i niematerialnych jest praca. Kapitał nieinwestowany pozostaje kapitałem bezproduktywnym, gdy praca będąc najbardziej aktywną stroną procesów, jakie mają miejsce w całej ekonomice kapitalistycznej, „nie może mimo to wytwarzać bez zużytkowania chociażby pewnej części kapitału. Należy więc zbadać, w jaki sposób praca łączy się z kapitałem”. Zdaniem M. Manteuffla, K. Marks rozróżniał dwa rodzaje kapitału: zmienny i stały. Rozważania M. Manteuffla zmierzały przede wszystkim do wykazania, iż ściśle związana z marksowską analizą kapitału teoria koncentracji jest niezgodna z obiektywnymi procesami, jakie zachodzą we współczesnym życiu gospodarczym. Szczególnie zdecydowany sprzeciw M. Manteuffla budziła teza K. Marksa o koniecznym etapie koncentracji kapitału jako etapu przygotowującego rewolucyjne uspołecznienie środków produkcji, co z kolei nastąpi po ustanowieniu nowej formy ustroju politycznego.

Ten marksowski punkt widzenia słusznie wywodził M. Manteuffel z materializmu historycznego, który wyjaśnia istotę procesu dziejowego materialnymi warunkami ludzkiej egzystencji, ale jednocześnie autor analizowanego studium uznał, iż taka właśnie koncepcja historiozoficzna świadczy o zanegowaniu przez K. Marksa „czynnika ideologicznego”, a więc byłaby to jeszcze jedna wersja nurtu myśli filozoficznej usuwającej oczywisty dla katolika prymat „ducha” nad materią. W zwulgaryzowanej interpretacji M. Manteuffla myśl polityczna i ekonomiczna K. Marksa jakoby „pozbawiona jest wszelkich przesłanek moralnych”, gdyż ogranicza się jedynie do analizy bytu społecznego człowieka na poziomie jego prymitywnych potrzeb materialnych. Ponadto, dostrzec można w wywodzie M. Manteuffla daleko posuniętą deformację w prawidłowym odczytaniu marksizmu, gdy autor rozprawy stwierdzał, iż marksizm jest „socjalizmem wyłącznie robotniczym”. Rozwijając tę myśl M. Manteuffel uznał socjalistów utopijnych z początków wieku XIX za wyrazicieli dążeń emancypacyjnych wszystkich warstw społecznych, natomiast marksizm walczy tylko o zaspokojenie interesów politycznych i ekonomicznych proletariatu, nie uwzględniając potrzeb innych grup lub klas. W ścisłym związku z tą niezwykle jedno-

stronną interpretacją marksowskiej myśli społeczno-ekonomicznej M. Manteuffel stwierdzał:

Antagonizm, który istniał zawsze pomiędzy posiadającymi a nieposiadającymi, pomiędzy bogactwem i nędzą, zaogniony został przez marksizm do białości rozpalonego żelaza przez podniesienie go do potęgi prawa i nadanie mu podjudzającej nazwy walki klas [...] Ta wyłączość klasowa i pociągające hasło walki zjednało marksizmowi ogromne powodzenie wśród szerokich mas, które nie rozumiejąc ani słowa z jego skomplikowanych teorii opanowane przez wygadanych agitatorów, niewiele lepiej orientujących się w naukowych założeniach marksizmu, piły chciwie z zatrutego źródła nienawiści<sup>21</sup>.

W opinii M. Manteuffla współautor *Manifestu komunistycznego* nie wniósł w istocie nic nowego do myśli ekonomicznej. Skreślił jedynie w najbardziej ogólnych zarysach teorię procesu dziejowego, upatrując go w niezależnych od woli ludzkiej stosunkach własności, które stymulują i determinują wszelkie ideowe, polityczne, artystyczne i religijne aspekty życia społecznego. K. Marks analizował strukturę ekonomiczną kapitalizmu wolnokonkurencyjnego i jego teoria koncentracji kapitału stanowiąca „kość pacierzową całego marksizmu” nie została potwierdzona, a nawet zanegowana przez współczesne tendencje, charakteryzujące się interwencjonizmem państwowym i nie zagrożonym przez monopole funkcjonowaniem drobnego przemysłu i handlu. Podkreślić należy jednak, iż mimo wysoce niechętnej i krytycznej oceny marksizmu M. Manteuffel podkreślał, że K. Marks dzięki swym wnikliwym studium nad kapitalizmem odsłonił jego prawdziwe, drapieżne i głęboko niemoralne oblicze.

To, co Marks mówi o zniszczeniu ustroju cechowego, to co mówi o wycisku robotnika [...] przez kapitalistów, o płacy niesprawiedliwej — to wszystko ma w sobie dużo, a w niektórych wypadkach całe sto procent prawdy. Twierdzenia jego w rodzaju tego, że burżuazja wytwarza sobie swych własnych grabarzy albo że klasa kapitalistów będzie z czasem zmuszona karmić swych niewolników, miały być przez nich karmiona — to się sprowadza do pewnego stopnia w czasach ostatnich i temu nikt trzeźwo patrzący na stosunki obecne zaprzeczyć nie zdoła [...] To niepokojące bezrobocie, te masy bez żadnego zajęcia, bez sposobu zarobkowania, te masy coraz liczniejsze — czyż to nie marksowscy niewolnicy? Marksowski opis mieści w sobie dla kapitalizmu groźne memento. Nie siłą prawa koncentracji [...] ale siłą wewnętrznego rozkładu pochodzącego z zatrutego ducha, zaczyna się chwiać i załamywać tak potężny do niedawna ustrój kapitalistyczny<sup>22</sup>.

Ów charakterystyczny dla publicystyki katolickiej krytyczny stosu-

<sup>21</sup> M. Manteuffel, *Kapitalizm, socjalizm i katolicka doktryna społeczno-ekonomiczna na tle katastrofy świata*, Warszawa 1933, s. 36—37.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 44.

nek do kapitalizmu wynikał z jednej strony z obawy przed rewolucją społeczną i widmem politycznego przewrotu, do którego doprowadzić może nędza robotników, z drugiej zaś określony był aktywnością Kościoła, przejawiającą się w programach chrześcijańskiej odnowy życia gospodarczego, społecznego i politycznego. Ustrój kapitalistyczny postrzegany był i oceniany zgodnie z marksowską analizą tego systemu — jako przygotowujący własny, nieuchronny upadek, na gruzach którego pojawi się nowa formacja z klasą robotniczą w roli hegemonu. Wyrazem ideologicznej kontrakcji Kościoła przeciwko wzrastającym wpływom ruchu robotniczego było stwierdzenie M. Manteuffla, który określił wszystkie podstawowe założenia marksizmu jako głęboko sprzeczne z doktryną katolicyzmu. Niemniej Marian Manteuffel dostrzegał sojusznika w rewizjonistycznej i reformistycznej wersji marksizmu, a szczególnie w koncepcjach belgijskiego teoretyka i działacza socjaldemokratycznego Henryka de Mana, który usiłuje przeciwstawić materialistycznemu marksizmowi system nowy, o wysokim poziomie moralnym, w którym teoria walki klas zmienia w zupełności swój dotychczasowy charakter i „przeistacza się w walkę o dobra etyczne, z wyraźnym usiłowaniem oparcia się na chrześcijaństwie”<sup>23</sup>. Wielu przedstawicieli katolickiej myśli społeczno-politycznej i ekonomicznej podejmie i rozwinie od połowy lat trzydziestych ten wątek rewizjonistycznej odmiany marksizmu, sugerując wyraźnie tezę o nieaktualności materializmu historycznego i filozoficznego, o jego nieprzydatności do badań nad współczesnymi procesami społecznymi i o jego ideologicznym zagrożeniu, jakiego niósł dla katolickiej koncepcji człowieka uwikłanego w skomplikowane relacje międzyludzkie klasowe i grupowe.

Wzrost wpływów ideologii marksistowskiej w społeczeństwie polskim w latach 1918—1939, pojawienie się na rynku księgarskim wielu publikacji inspirowanych przez myśl polityczną K. Marksa, F. Engelsa i W. I. Lenina<sup>24</sup>, a także przejawy znacznego zainteresowania gospodarką i kulturą Związku Radzieckiego spowodowało, iż intelektualny dorobek twórców materializmu dialektycznego i historycznego stał się przedmiotem wykładów prowadzonych dla duchowieństwa katolickiego na różnych szczeblach kształcenia. Podręcznikiem, w którym jego

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>24</sup> J. Janiak, *Recepcje dzieł Karola Marksa w publicystyce Komunistycznej Partii Polski (1918—1937)*, „Acta Universitatis Lodzianis” 1986, Politologia 16, s. 135—147; *idem*, *Przekłady i edycje dzieł W. I. Lenina w języku polskim (1903—1941)*, „Studia o księżce” 1984, t. 14, s. 149—181; *idem*, *Interpretacje leninizmu w polskiej publicystyce politycznej 1918—1939*, Warszawa 1987; T. Gąsior, *Dyskusje wokół Karola Marksa i marksizmu w publicystyce Polskiej Partii Socjalistycznej w latach 1918—1939*, „Acta Universitatis Lodzianis” 1986, Politologia 16, s. 149—159.

autor ks. Antoni Szymański poświęcił sześć rozdziałów katolickiej interpretacji marksizmu było liczące 490 stron druku studium pt. *Zagadnienie społeczne*, ujmujące całość katolickiej doktryny filozoficznej i społeczno-ekonomicznej na tle innych prądów intelektualnych i nurtów politycznych.

Marksizm został utożsamiony jednoznacznie z socjalizmem, a także nazwany przez ks. A. Szymańskiego „kierunkiem kolektywistycznym” lub też „socjalizmem proletariackim” i zdaniem tego autora jest to najlepiej naukowo uzasadniony system filozoficzny, obejmujący kompleksowo wszystkie przejawy ludzkiej aktywności i kreślący wizję przyszłego ustroju politycznego. Rozpatrując marksowską koncepcję relacji, jakie zachodzą między społeczeństwem a jednostką, ks. A. Szymański stwierdzał, że jedyną realną rzeczywistością jest zbiorowość, kolektyw, gdy tymczasem jednostka nie posiada „własnych osobowych praw, lecz jedynie te i takie, jakie przyzna mu kolektyw”. Za tak pojmowaną zbiorowość uznał ks. A. Szymański „klasę społeczną”, wypaczając istotny sens marksowskiej definicji tego pojęcia socjologicznego i politycznego, pisząc:

Taką zbiorowością dla współczesnego socjalizmu jest klasa, zbiorowość ludzi bez własności wytwórcy a zarazem pracobiorców i do nich upodobnionych. W Rosji Sowieckiej klasa ta utożsamia się z państwem, które przeto jest państwem proletariackim<sup>25</sup>.

Zatem autor *Zagadnień społecznych* nie dostrzegał lub też dostrzec nie potrafił, iż w marksistowskim ujęciu klasa społeczna to także właściciele fabryk, banków, monopoli lub koncernów, czyli posiadacze środków produkcji. Materializm historyczny został zinterpretowany przez ks. A. Szymańskiego w sposób niezwykle uproszczony i jednostronny, ponieważ dostrzegał w marksizmie tylko i wyłącznie, ekonomicznie zorientowaną i determinującą ludzką egzystencję i myślenie, ideologię nie uznającą u człowieka wolnej i twórczej woli, bezwzględnie podporządkowanego i ukształtowanego przez stosunki produkcji. Psychika ludzka — w ujęciu marksowskim — kształtowana jest jakoby tylko przez czynniki materialne i dlatego osobowość jednostki nie posiada absolutnie żadnego znaczenia. Uznanie przez marksistów istnienia „pierwiastka duchowego” byłoby równoznaczne z rezygnacją z jednego z najistotniejszych elementów składowych tej ideologii i marksizm przestałby być wówczas określonym systemem filozoficznym, gdyż jądrem tego systemu jest twierdzenie, iż „każdy byt jest tylko materią”.

<sup>25</sup> Ks. A. Szymański, *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1939, s. 20.

Negatywnie ustosunkował się ks. A. Szymański wobec walki klasowej i marksowskiego dychotomicznego modelu społeczeństwa kapitalistycznego z antagonistycznymi klasami: proletariatem i burżuazją uznając, że podział ten jest nazbyt uproszczonym i niezgodnym z rzeczywistością obrazem stosunków społecznych pełnych różnorodnych sprzeczności, jakie faktycznie determinują układ sił politycznych. Jakby całkowicie nie dostrzegając i nie uwzględniając bogactwa Marksowskiego poglądu na wielorakie przyczyny podziałów klasowych i warstwowych ks. A. Szymański wskazywał na różnice narodowe i religijne lub też na sprzeczności interesów między np. robotnikami emigrantami a tubylcami, między robotnikami wykwalifikowanymi i niewykwalifikowanymi itp. Zdaniem ks. A. Szymańskiego głębokie różnice istnieją również w łonie klasy kapitalistów (np. między producentami tego samego towaru, przemysłowcami i finansistami, wytwórcami surowców i produktów przetworzonych).

Istnieje także szereg czynników, które niwelują różnice między pozornie antagonistycznymi klasami społecznymi, chociażby np. poczucie wspólnoty religijnej, narodowej, patriotyzmu, np. w obronie najwyższych wartości występują wszyscy członkowie społeczeństwa niezależnie od przynależności klasowej. Również i proces produkcji łączy pracodawców i pracobiorców: zyski przedsiębiorcy i płace robotnicze zależą w równej mierze od sytuacji ekonomicznej zakładu pracy, jak i od stanu gospodarki całego kraju.

Nie jest słusznym twierdzenie, że społeczeństwo dzieli się na dwie klasy, burżazyjną i proletariacką. Istnieją bowiem liczne gospodarstwa, które nie posługują się prawie wcale pracą najemną i liczba takich gospodarstw stale rośnie w rolnictwie, handlu i przemyśle. Istnieje cała warstwa wolnych zawodów, które socjalizm nie słusznie zalicza do pachołków burżuazji i kapitału; warstwa ta nie reprezentuje żadnego interesu gospodarczego [...] z niej też głównie wywodzą się przywódcy robotników i teoretycy polityki społecznej. Istnieją wielkie rzesze pracowników umysłowych, prywatnych i państwowych, których pozycja społeczna jest inna niż robotników i którzy skutkiem tego nie weszli do robotniczych związków zawodowych ani nie tworzyli własnych, nie mieszały się do walk prowadzonych przez robotników, lecz prowadzą własną politykę społeczną<sup>20</sup>.

### III

W początkowym okresie katolickie analizy i studia poświęcone penetracji marksizmu zdominowane zostały przez problematykę społeczno-ekonomiczną, ale już od połowy lat dwudziestych na łamach czaso-

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 30.

pism pozostających pod ideologiczną kontrolą Kościoła pojawiać się zaczęły rozprawy naukowe lub eseje, których autorzy rozpatrywali założenia materializmu filozoficznego. Dla Kościoła katolickiego wyjaśnienie ideowych fundamentów i źródeł marksistowskiej filozofii miało ogromne znaczenie, bowiem rozpoznanie jej elementów składowych pozwalało na prowadzenie bardziej efektywnej kontrakcji propagandowej. Umocnienie się wpływów partii robotniczych (PPS i KPP), ich aktywny udział w życiu politycznym kraju, a także prowadzona przez te partie działalność kulturalna w środowiskach wielkoprzemysłowych (robotnicy, inteligencja) spowodowały konieczność nie tylko sformułowania własnej wizji stosunków społecznych zgodnych z doktryną Watykanu, ale również własnej interpretacji marksizmu również w jego filozoficznym wymiarze, co było dla środowiska katolickiego niezmiernie ważną kwestią z teoretycznego i praktycznego punktu widzenia: batalia o serca i umysły stawiała precyzyjne i wysokie wymagania intelektualne przed działaczami związanymi z Kościołem.

Publikację, o której można powiedzieć, iż stanowiła jedną z pierwszych prób ukazania ideowych korzeni marksizmu był esej Ireny Gałęzowskiej pt. *Filozoficzne źródła kolektywizmu* ogłoszony na łamach wydawanego przez Towarzystwo Jezusowe i stojącego na wysokim poziomie „Przeglądu Powszechnego”. Konstatując brak głębszego zainteresowania problematyką filozoficzną i zaniku intelektualnych sporów, które w okresie starożytności i średniowiecza rozpalaly umysły ludzkie, autorka szkicu stwierdzała, iż ostra walka między „prawicą” i „lewicą” toczy się na wszystkich płaszczyznach ludzkiej aktywności i w istocie walka ta jest walką dwu skrajnie odmiennych koncepcji ideologicznych.

Walka prawicy i lewicy jest w pierwszej linii walką ideową. Konserwatyzm nie zajmuje się jedynie obroną usankcjonowanych praw i zwyczajowo ekonomicznych, socjalizm zaś, w ogóle kolektywizm, nie jest ruchem czysto politycznym, społecznym i ekonomicznym; jeden i drugi posiadają swoją teorię, swoje pojęcia świata i życia. Teorie te są w ścisłym związku z filozofią [...] Aby oprzeć się socjalizmowi nie wystarczy przeciwstawić po prostu ekonomię ekonomii, trzeba przeciwstawić system filozoficzny koncepcji życia, jego filozofii i jego koncepcji<sup>27</sup>.

Charakterystyczne dla autorki tego artykułu było sformułowane przez nią na wstępie zastrzeżenie, iż będzie używać przemiennie określeń (terminów) „socjalizm”, „kolektywizm” i „komunizm”. Utożsamianie tych pojęć było zresztą w okresie dwudziestolecia międzywojennego zjawiskiem dość powszechnym i znamionym dla całej publicystyki

<sup>27</sup> I. Gałęzowska, *Filozoficzne źródła kolektywizmu*, „Przegląd Powszechny” 1927, t. 175, nr 523/524, s. 45—46.

katolickiej tamtego okresu. Interesujący wydaje się fakt, że I. Gałęzowska z tych trzech określeń za najlepiej charakteryzujący marksizm wybrała termin „kolektywizm”, zastrzegając się jednocześnie, iż jest to pojęcie zawężające bogatą problematykę marksizmu niemal wyłącznie do ekonomicznego wymiaru. Mimo to jednak punktem wyjścia rozważań I. Gałęzowskiej było wyrażone przez nią przekonanie, zgodnie z którym „kolektywizm” stanowił centralną oś filozofii marksistowskiej. W związku z tym autorka podjęła polemikę z tymi poglądami, które kładły akcent na traktowanie socjalizmu wyłącznie jako koncepcji ekonomicznej, gdy — co podkreślała — bądź to reformistyczna, bądź też rewolucyjna droga przejścia władzy przez proletariat ma w istocie zapoczątkować procesy, których rezultaty przeobrażą głęboko całą ludzką egzystencję. Marksizm posługuje się własną teorią rozwoju społecznego, posiada ambicje kreowania nowych wartości, a zatem walczy nie tylko o radykalne przemiany ekonomiczne, lecz przede wszystkim dąży do „reformy myśli”, czyli ujawnia się jako system filozoficzny wewnętrznie spójny, logiczny i konsekwentnie rozwijający swoje apriorystyczne założenia.

Socjalizm jako system filozoficzny można nazwać ewolucjonistycznym materializmem, posilkującym się metodą dialektyczną, wyrażającym się politycznie w formie demokratycznego rządu, ekonomicznie — w formie dążności do zupełnego uspołecznienia wszystkich instytucji społecznych. Pewne zasady tych teorii tkwiły od wieków w filozofii, historycznie zaś początki socjalizmu przypadają na okres szczególny ich rozwoju, inne powstały mniej więcej równocześnie, w każdym razie źródła filozoficzne socjalizmu są bogate i stare a geneza oczywista. Kamieniem węgielnym całej budowy jest zasada kolektywizmu, pierwszeństwo zbiorowości [...] poza tym podstawę jej stanowią: materializm, pozytywizm i teoria ewolucji, a konsekwentnym wynikiem tych założeń jest: prymat czynu nad myślą, determinizm powszechny i kapitalizm pruski w etatyczno-demokratycznej formie rządu. W więc antyindywidualistyczna ideologia socjalizmu opiera się w pierwszej linii na zasadzie zbiorowości jako stanowiącej jedną całość. Jest to zasada wybitnie filozoficzna, która w historii filozofii przybrała nazwę panteizmu, i objawia się z małymi zmianami stale w tej formie przez cały ciąg tejże historii<sup>28</sup>.

Realistyczny nurt w dziejach filozofii europejskiej uznający rzeczywiste istnienie pewnych idei lub pojęć ogólnych był — w opinii I. Gałęzowskiej — intelektualnym przygotowaniem „kolektywizmu”. Jeśli takie np. pojęcia jak „państwo”, „ludzkość” lub „grupa społeczna” posiadają byt rzeczywisty, to jednostki ludzkie wchodzące w skład tych grup stają się bytami nierealnymi, cząstkowymi i przejściowymi. W konsekwencji osobowość i podmiotowość człowieka stała się pojęciem względnym, zaś cel życia jednostki został podporządkowany celom

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 48—49.



zbiorowości. W ujęciu I. Gałęzowskiej kolektywizm jako idea tkwił w pryncypiach niektórych kierunków filozoficznych powstałych na Dalekim Wschodzie (Indie), w myśli panteistycznej szkoły eleackiej (Grecja) i w niektórych tekstach Platona, Arystotelesa (np. pojęcie „uniwersalizmu”). Teza głosząca uniwersalną jedność materii przekształciła się w panteizm: „uniwersalizm zaś, postulujący absolutną równość i wspólność czegokolwiek, jest najprawdziwszym komunizmem”.

Uproszczone, pełne intelektualnej dezynwoltury (Arystoteles prekursorem komunizmu!) rozważania I. Gałęzowskiej zmierzały do wykazania, iż w wielu systemach filozoficznych tkwiły pierwiastki ideologii socjalistycznej, a K. Marks wyciągnął tylko ostateczne wnioski i konsekwencje praktyczne i ideologiczne skumulowane przed jego wystąpieniem w filozofii Hegla i Feuerbacha. Panteizm i deizm, monizm i pluralizm, realizm i nominalizm, kolektywizm i indywidualizm, prymat jednostki lub prymat zbiorowości — te dwie krańcowo odmienne postawy, nurty i szkoły filozoficzne kształtowały kulturę europejską. Marksizm usytuował się w jednym z tych nurtów i jako konsekwentna, wewnętrznie spójna doktryna jest antyindywidualistyczny, kolektywistyczny. Akcentujący wspólnotę interesów zbiorowych prowadzi marksizm do takiego modelu życia społecznego, w którym dominować będzie „średniość” uznawana za cechę najbardziej pożądaną oraz brak inicjatywy i osobistej energii u przeważającej części socjalistycznego społeczeństwa.

Polityczne, ekonomiczne i społeczne konsekwencje filozoficznej teorii „kolektywizmu”, czyli socjalizmu w jego wersji marksowskiej zostały zinterpretowane przez I. Gałęzowską jako przykład skrajnie negatywnej roli odegranej w dziejach nie tylko przez materializm filozoficzny, ale i cały niezmiernie bogaty w refleksje nad ludzką kondycją materialistyczny nurt filozofii europejskiej. Krytyczne stanowisko autorki *Filozoficznych źródeł kolektywizmu* zmierzało także do wyrażonego uwypuklenia zdecydowanie ateistycznego oblicza marksizmu.

Nie przeciw pojęciu bóstwa walczy socjalizm, lecz przeciw pojęciu Boga osobowego, który w ostatniej instancji jest Bogiem wszystkich prawie religii i większej części systemów filozoficznych i nie przeciw religii w ogóle, nonieważ sam zakrawa na system religijny, którego Bogiem jest ludzkość zmieniająca drogę postępu ku edmicznemu używaniu zrealizowanej za pomocą przemysłu równości<sup>20</sup>.

W ocenie I. Gałęzowskiej odwieczna walka idealizmu z materializmem być może przyniesie przejściowe, pyrrusowe zwycięstwo materializmowi filozoficznemu, który jednak w swym konkretnym i praktycz-

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 70.

nym wymiarze życia zbiorowego poniesie klęskę zarówno jako filozoficzny dogmat, jak i społeczne doświadczenie ludzkości.

Z kolei w szkicu pt. *Ideologia bolszewizmu* ks. Jan Urban zajął się analizą kluczowej dla marksizmu metody badawczej, jaką jest dialektyczna teoria wyjaśniająca zarówno zjawiska życia przyrodniczego, jak i społecznego. Ks. J. Urban uznał na wstępie, iż materializm dialektyczny „streszcza w sobie cały światopogląd a zarazem metodę politycznego działania bolszewizmu”. Opinię tę uzupełnił stwierdzeniem, iż materializm dialektyczny przeciwstawia się i energicznie zwalcza wszelkie idealistyczne teorie poznania, wykluczając jakikolwiek subiektywizm w procesie percepcji i interpretacji rzeczywistości (bytu). Powołując się na znaną rozprawę filozoficzną W. I. Lenina *Materializm a empiriokrytycyzm* ks. J. Urban stwierdził, że to skrajnie materialistyczne stanowisko filozoficzne jest zgodne z postrzeganiem świata przez klasę robotniczą, która „nie tylko kontempluje, ale i we własnych rękach obrabia materię”. Walka, jaką prowadzi marksizm z idealistycznym nurtem w filozoficznej refleksji nad człowiekiem i bytem, wynika także z negatywnej oceny wszelkich systemów religijnych nie tylko chrześcijaństwa. Religię bowiem potraktował K. Marks na równi z systemami filozoficznymi, normami prawa lub kanonami sztuki jako element składowy tzw. nadbudowy tworzącej się i zmieniającej zgodnie z panującymi w konkretnym czasie historycznym i miejscu warunkami ekonomicznymi. Z tego punktu widzenia człowiek nie posiada wolnej woli, gdyż wszystko co robi zdeterminowane jest przez czynniki materialno-produkcyjne.

Ta nie całkiem zgodna z marksizmem i uproszczona interpretacja miała — jak się wydaje — posłużyć ks. J. Urbanowi do ukazania materializmu dialektycznego jako prymitywnej intelektualnie koncepcji filozoficznej pozbawionej istotnych wartości i głębi. Niemniej ks. J. Urban uznał za najbardziej twórczy wkład K. Marksa w dzieje i metodę filozofowania dynamiczne, dialektyczne ujęcie procesu poznawania rzeczywistości w każdym jej aspekcie, w stawaniu się i wiecznej przemianie.

Materializm dialektyczny chwytą jakby in flagranti czynniki tego ruchu i przemian, jakimi są środki produkcji gospodarczej, tj. rozwijająca się technika, poza tym walka klas itd. Materializm dialektyczny jest odwróceniem idealizmu dialektycznego Hegla; tam rzeczywistość obiektywnego rozwoju świata była tylko refleksem wtórnym dialektycznego rozwoju idei, tutaj ideologia, poznanie jest wierną fotografią obiektywnego rozwoju materialnego świata<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Ks. J. Urban, *Ideologia bolszewizmu*, „Przegląd Powszechny” 1932, t. 194, nr 581, s. 136.

Poza dialektyką pojmowaną jako metoda pomocna przy analizie istniejącego świata i ruchu myśli ks. J. Urban dostrzegał inne jeszcze specyficzne i charakterystyczne jedynie dla materializmu filozoficznego podejście do rzeczywistości społecznej i przyrodniczej, a mianowicie zwrócił uwagę na leninowską tezę o koniecznej zgodności teorii i praktyki rozumianej jako punkt wyjścia dla dokonywania wszelkich rewolucyjnych przeobrażeń w ludzkiej egzystencji. Dla ks. J. Urbana materializm filozoficzny jako podstawowy kanon intelektualny ruchu komunistycznego „nie jest pozbawiony pewnej wielkości, polegającej na usiłowaniu zawarcia wszystkiego w jednej formule powiązania wszystkich zagadnień teoretycznych i praktycznych w jeden konsekwentny system”. To uznanie dla wewnętrznie spójnej struktury systemu filozoficznego, którego twórcą był Karol Marks nie oznaczało przecież w żadnym razie akceptacji materializmu, a tym samym antyreligijnego i antyidealistycznego ostrza marksizmu. Zwraca uwagę i ten fakt, iż w swym szkicu o filozoficznych podstawach komunizmu ks. J. Urban akcentował optymistyczną postawę K. Marksa i W. I. Lenina co do możliwości twórczego i zgodnego z potrzebami jednostki i społeczeństwa przekształcenia istniejącej materii. Kapitalizm jako ustępująca ze sceny dziejowej formacja społeczno-ekonomiczna wyraża w filozofii, sztuce i literaturze tendencje schyłkowe, dekadentkie, kreując pesymistyczny obraz losu człowieka i świata. Filozofia materialistyczna w jej marksowskiej formule propaguje twórczy optymizm i nadzieję na godne człowieka warunki egzystencji. Publicysta „Przeglądu Powszechnego” podkreślał te przeciwieństwa między kapitalizmem a socjalistyczną wizją przyszłości, sugerując jednocześnie, iż mimo swego zdecydowanie krytycznego stosunku do kapitalizmu marksizm walcząc z religią nie stanowi jednak realnej i autentycznej alternatywy dla przemijającej formacji.

Zasadnicze myśli i tezy artykułu ks. Jana Urbana zostały w znacznej mierze powtórzone i rozwinięte przez ks. Edwarda Kosibowicza, który w materializmie dialektycznym dojrzał ideologiczne przesłanki ruchu laickiego i negacji wszelkich wartości metafizyczno-religijnych. W opozycji natomiast do poglądów ks. J. Urbana autor szkicu pt. *Ideowe źródła współczesnego bezbożnictwa* dostrzegał i podkreślił w swej interpretacji marksizmu istnienie wolnej woli i konieczność dokonywania wysiłku w celu zmiany istniejących warunków życia szerokich warstw proletariatu. Książd E. Kosibowicz zwracał uwagę na afirmatywny stosunek Marksa do duchowej, niematerialnej strony ludzkiej egzystencji, ale podporządkował on tę strefę czynnikom materialnym. „Materializm stanowiący podstawę ideową komunizmu, odrzuca istnie-

nie duszy nieśmiertelnej, substancjonalnej; odrzuca więc życie pozagrobowe, odrzuca konsekwentnie istnienie Boga<sup>31</sup>.

K. Marks, który był uczniem Hegla, nadał panteistycznej pseudo-religijności niemieckiego filozofa jednoznacznie i konsekwentnie ateistyczny charakter i tym samym utożsamił walkę z religią, socjalizmem i komunizmem. Nie negując istnienia duchowej natury człowieka, K. Marks rozumiał tę sferę życia jako funkcję materii na wysokim szczeblu jej rozwoju. Przyznając prymat materii nad duchem twórca *Kapitału* — w ocenie ks. E. Kosibowicza — usiłował jednak zerwać ze skrajnym mechanicyzmem XVIII-wiecznego materializmu. Podobnie też dostrzec można próbę syntezy w marksowskiej teorii poznania, gdyż z jednej strony zrywa ze wszelkim agnostycyzmem, a z drugiej ze skrajnym idealizmem i subiektywizmem. Mimo swego filozoficznego stanowiska, które E. Kosibowski nazwał „umiarkowanym realizmem”, K. Marks pozostał konsekwentny w swej materialistycznej interpretacji świata, gdyż przyjmując obiektywność poznania ludzkiego, „przeczy równocześnie poznawalności jakichkolwiek rzeczy nadzmysłowych, niematerialnych”. W konkluzji autor rozprawy o ideowych źródłach ateizmu stwierdzał, iż marksizm za jedyne kryterium prawidłowości sądów o istniejącym bycie przyjął empiryczny opis bytu wyrażony scjentystycznym językiem nauki.

Marksowską dialektykę uznał ks. E. Kosibowicz za podstawową metodę filozofowania autora *Kapitału* i tym samym za fundament budowy materialistycznej historiozofii. Szczególnie jednak zajął się konsekwencjami dialektycznej metodologii K. Marksa z punktu widzenia zagrożeń, jakie niesie jej stosowanie dla interesów Kościoła katolickiego.

Przeciwnieństwo leży u podstaw. I dlatego rzeczywistość jest tak pełna dynamiki, walki, zmian, stawania się, jest nieustanną ewolucją a często pełną tragizmu i zniszczenia rewolucją. Rewolucja jest więc jakoby organicznym prawem świata i życia. W tej rewolucji ciągłego stawania się i walki ginie wszelka absolutna prawda, wszelka nietykalna świętość w ciągłym wznoszeniu się ku górze, ku bliżej nieokreślonej doskonałości<sup>32</sup>.

Zatem marksizm zaprzecza istnieniu prawdy nieziennej i absolutnej, odrzuca istnienie nieśmiertelnej duszy i Boga oraz głosi konieczność rewolucji i walki, również walki z religią. Stosunek człowieka do przyrody i życia społecznego winien być — zgodnie z marksizmem — czynny, dynamiczny, rewolucyjny, gdyż powinien on nieustannie zmieniać świat, co jest istotnym celem rewolucji proletariackiej. Książ

<sup>31</sup> Ks. E. Kosibowicz, *Ideowe źródła współczesnego bezbożnictwa*, „Przegląd Powszechny” 1937, t. 215, nr 7/8, s. 119.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 122.

E. Kosibowicz twierdzi, iż walka z marksizmem rozgrywa się nie tyle w sferze codziennego życia społecznego, ile przede wszystkim w dziedzinie ideologii opartej o katolicką filozofię i wynikające z niej określone, oparte na chrześcijańskich zasadach stosunki międzyludzkie. „I oto jest jego niesłychanie doniosła rola i misja w obecnym okresie historii ludzkiej”<sup>33</sup>.

W podjętej tutaj próbie rekonstrukcji stosunku Kościoła katolickiego do filozofii marksistowskiej nie powinno zabraknąć analizy studium ks. Augustyna Jakubisiaka pt. *Filozoficzne podstawy komunizmu*. Autor tej publikacji zwrócił uwagę na znany i wielokrotnie analizowany problem, jakim był fakt ogromnego wpływu filozofii Hegla na myśl młodego Marksa, który — w zdeformowanej interpretacji ks. A. Jakubisiaka — zapożyczywszy od niemieckiego filozofa dialektyczną metodę opisu rzeczywistości jednak nie przez badanie faktów społecznych i procesów ekonomicznych doszedł do ukazania źródła wszelkich przemian w dziejach ludzkości. Dynamiczne ujęcie wszystkich przejawów aktywności zarówno jednostek, jak i grup, klas i warstw zdeterminowało jednostronnie spojrzenie K. Marksa na wiele skomplikowanych zjawisk społecznych. W przeciwieństwie do wielu innych katolickich interpretacji marksizmu ks. A. Jakubisiak odrzucił rozpowszechniony wówczas pogląd, jakoby uznanie materii (rozumianej jako kategoria filozoficzna) była najistotniejszą cechą marksowskiej doktryny.

Nie możemy zgodzić się na twierdzenie, jakoby materializm był podstawą wszystkich błędów marksizmu. Błędy te, zdaniem naszym, nie pochodzą z nieuprawnionego zastosowania dialektyki do materii. Błądność marksizmu ma swe główne źródło w samej dialektyce heglowskiej. Bez względu na to jaki użytek czyni się z dialektyki, czy stosuje się ją do materii, czy do ducha, do procesów ekonomicznych czy też czysto logicznych — użycie jej prowadzi nieuchronnie do potrójnego błędu: 1) błędu logicznego, polegającego na pogwałceniu zasady niesprzeczności, 2) błędu metafizycznego wynikającego z nadmiernego abstrakcjowania i wreszcie 3) błędu moralnego, polegającego na zaprzeczeniu indywiduum<sup>34</sup>.

W związku z tym ks. A. Jakubisiak postawił K. Marksowi zarzut skrajnie deterministycznej interpretacji dziejów, procesów ekonomicznych, politycznych, a także norm etycznych, systemów filozoficznych, co w konsekwencji doprowadziło do totalnej negacji pojęcia indywidualnej wolnej woli.

O niezrozumieniu marksizmu świadczy także nieprawdziwy zarzut uprawiania przez K. Marksa refleksji filozoficznej w oderwaniu od realnego przedmiotu badania co ks. A. Jakubisiak nazwał „unitarystycznym

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>34</sup> Ks. A. Jakubisiak, *Filozoficzne podstawy komunizmu*, [w:] *Od zakresu do treści*, Warszawa 1936, s. 180.

intelektualizmem”, posiadającym swoje źródła w filozoficznych systemach Spinozy, Heraklita, Platona i Parmenidesa. Wszyscy ci filozofowie bowiem głosili determinizm, według którego wszelki akt indywidualnej aktywności jest tylko „przedłużeniem idei obdarzonej działaniem”. Wnioski, jakie wyprowadził ks. A. Jakubisiak z tej swoistej interpretacji marksizmu, były polityczne i sprowadzały się do poglądu, zgodnie z którym filozoficzna doktryna sprowadzająca całą rzeczywistość materialną i duchową do jedności, a ten

ideał jedności poznania ludzkiego stanowi filozoficzną podstawę komunizmu. Z rozważań zaś zawartych w rozprawie niniejszej wyciągamy wniosek, że spekulacje filozofów nie są bez wpływu na życie, skoro zdolne są wywołać tak groźne dla świata niebezpieczeństwo jak komunizm. Jak wielka jest doniosłość abstrakcyjnych i na pozór pustych formuł filozoficznych, dowodzi tego system Hegla, dający podstawy zarówno skrajnemu nacjonalizmowi jak i komunizmowi<sup>85</sup>.

Ostra walka klasowa, która miała miejsce w całym okresie dwudziestolecia międzywojennego, prowadzona była na wszystkich płaszczyznach i obszarach życia społecznego, ekonomicznego i kulturalnego, a jednym z jej przejawów były toczone wówczas gwałtowne spory ideologiczne uzasadniające i sankcjonujące w sferze teoretycznej istnienie antagonizmów, napięć i sprzeczności, jakie występowały w polskim społeczeństwie. Jednym z wielu frontów walki ideowej była kontrakcja propagandowa katolickiej publicystyki politycznej skierowana przeciwko marksizmowi, którego uznano za najgroźniejszego przeciwnika. Kościół katolicki w Polsce dostrzegał wyraźnie fakt toczącej się ze zmieniającym natężeniem walki klasowej, usiłował jej jeśli już nie zapobiec, to przynajmniej złagodzić formułując (w oparciu o odpowiednie dokumenty papieskie) własną wizję ustroju polityczno-społecznego. Twórcy materializmu historycznego i dialektycznego zarzucano zatem skonstruowanie niewłaściwego, rzekomo dalekiego od rzeczywistych stosunków międzyludzkich modelu, którego istotą było ujawnienie istnienia antagonizmów klasowych pojmowanych przez K. Marksa jako zasadniczą przyczynę procesu dziejowego. Publicystyka katolicka negocowała więc teorię walki klasowej lub też dezawuowała jej znaczenie proponując solidarystyczną wizję stosunków ustanowionych między proletariatem a burżuazją.

W poszukiwaniu ideowego sojusznika Kościół był nawet skłonny zaakceptować reformistyczno-rewizjonistyczną wersję marksizmu opracowaną przez Edwarda Bernsteina i Henryka de Mana. Dostrzegając istotne wady ustroju kapitalistycznego i podejmując jego krytykę niekiedy nawet zgodną z marksowską analizą tej formacji społeczno-eko-

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 185—186.

onomicznej przedstawiciele publicystyki katolickiej cofali się jednak przed wyciągnięciem radykalnych konsekwencji proponując chrześcijańską, opartą o ewangeliczne zasady etykę, która miała być podstawą życia ekonomicznego i politycznego. O ile marksowska ocena istniejącego stanu stosunków społecznych charakterystycznych dla kapitalizmu była niekiedy zbieżna z ocenami publicystyki katolickiej, to przecież proponowane rozwiązania były diametralnie różne.

Interesujący wydaje się także ten wątek wypowiedzi osób związanych z Kościołem katolickim, które źródła marksizmu i jego wpływów dostrzegali w ostro krytykowanym przez siebie liberalizmie politycznym i ekonomicznym, gdyż wówczas właśnie pojawiły się jaskrawe sprzeczności klasowe podsypane przez system bezwzględного wyzysku robotnika ze strony kapitalisty. W analizowanych tekstach dostrzec można również zupełne niezrozumienie marksizmu lub też świadome zniekształcanie i wypaczanie jego zasadniczych treści. Z takim właśnie ujęciem spotkać się można przy lekturze szkiców poświęconych problematyce filozoficznej. Autorowi *Kapitału* odmawiano wręcz opracowania logicznie niesprzecznego systemu filozoficznego i twórczego zaadaptowania lub przetworzenia niektórych wątków filozoficznej tradycji żywej w europejskim systemie wartości intelektualnych. Dostrzegając dziedzictwo materialistycznego nurtu rozmaitych szkół filozoficznych, postrzegano marksizm jako ostateczny, krańcowy i radykalny system filozoficzny, którego twórca odrzucając wszelką idealistyczną, spirytualistyczną i subiektywistyczną interpretacją bytu i egzystencji człowieka stworzył teoretyczne podwaliny przyszłej rewolucji socjalnej. Interpretacje materializmu historycznego i dialektycznego formułowane przez publicystów katolickich w latach 1918—1939 jakkolwiek niejednorodne i akcentujące zazwyczaj niektóre tylko wątki marksowskiej filozofii i historiozofii posiadały niewątpliwie jeden wspólny mianownik, jakim była negacja wszelkich niemal pozytywnych wartości wniesionych przez Marksa do kultury europejskiej.

Biblioteka UL

Jan Janiak

LA PRESSE CATHOLIQUE POLONAISE  
DE LA PÉRIODE ENTRE DEUX GUERRES FACE  
AU MATÉRIALISME HISTORIQUE ET DIALECTIQUE

Le présent article constitue un essai de reconstruction des opinions des publicistes liés à l'Église catholique sur les principes de base constituant la conception marxiste du procès historique et sur le matérialisme philosophique. On affir-

me que l'activité idéologique de la presse catholique face au marxisme entre 1918 et 1939 doit être analysée dans le contexte de la situation politique en Pologne à cette époque. L'Église remarquait le fait de la lutte des classes et tâchait d'y remédier en formulant sa propre vision du régime politique et social dont l'essentiel serait constitué par la conception solidariste des relations économiques entre deux classes antagonistes: la bourgeoisie et le prolétariat. A force de rechercher un allié idéologique, les publicistes catholiques ont même été disposés à accepter une version mystique et révisionniste du marxisme, en percevant pourtant les défauts principaux du régime capitaliste et en le soumettant parfois à une critique mordante. On se gardait cependant d'arriver aux conclusions définitives, tout en proposant de résoudre les problèmes sociaux dans l'esprit chrétien et évangélique des principes moraux et éthiques. Il faut constater que certaines appréciations de l'état actuel des rapports sociaux ont été conformes au diagnostic de Marx mais absolument divergents en ce qui concernait les solutions proposées. Dans les esquisses consacrées à la problématique philosophique on considérait l'apport du courant matérialiste de la philosophie européenne, en reconnaissant le marxisme comme la système philosophique définitif et extrêmement radical, qui n'a été formulé que pour justifier théoriquement la nécessité de la future révolution sociale qui aura pour résultat la prise du pouvoir par le prolétariat victorieux ce qui éliminerait l'anatagonisme s'expliquant par la lutte des classes éternelle.