

Adam Schaff

Praca stała się towarem w określonej fazie rozwoju społeczeństwa – w innej, późniejszej fazie zaczęła obumierać. Jej miejsce znów zajmą zajęcia, które będą dokumentować nowe, szersze pojęcie pracy. Z historycznego punktu widzenia nie ma w tym nic niezwykłego. Praca ludzka nie może oczywiście funkcjonować jako towar rynkowy, jeśli w wyniku rozwoju technologii (zarówno w produkcji, jak też w usługach) staje się czymś zbędnym, ponieważ człowieka zastępują lepiej i skuteczniej działające automaty.

Wszystko to brzmi dość banalnie, i opór przeciwko realnie dokonującym się zmianom, a nawet przeciwko ich teoretycznemu zrozumieniu mógłby wydawać się absurdem, gdybyśmy nie brali pod uwagę społecznych skutków tych zmian. One bowiem faktycznie oznaczają koniec kapitalistycznego ustroju społecznego, opartego na istnieniu pracy jako towaru rynkowego.

musi powstać nowy podział produktu społecznego w nowych warunkach jego wytwarzania. Byłoby przecież moralnie nie do utrzymania, ale też praktycznie nie do zrealizowania – to ostatnie jest nawet ważniejsze, ponieważ niestety względy moralne słabną, jeśli dochodzi do konfliktu ze sprzecznymi interesami – żeby poszczególne jednostki ludzkie przywłaszczały sobie wszystkie produkty wytworzone przez coraz lepiej działające automaty i roboty, podczas gdy jednocześnie masa „zbędnych” ludzi wypieranych przez maszyny byłaby skazana na śmierć głodową. Ci ludzie po prostu nie dopuściliby do tego. Sytuacja wręcz prowokowałaby do oporu i rebelii. Do tego nie dojdzie w krajach uprzemysłowionych, ponieważ „klasy posiadające” są dostatecznie inteligentne, by nie brać na siebie takiego ryzyka – inaczej sprawy się mają, jeśli chodzi o „resztę”, a więc około 85 proc. całej ludności naszej planety. Tym bardziej, że wobec rosnącego bogactwa naszych społeczeństw w nowych warunkach produkcji ich udział w dochodzie społecznym w wielkościach absolutnych nawet przy nowym podziale tego dochodu będzie znacznie większy niż obecnie. A więc pod wpływem nacisku społecznego będą oni ustępować, chociaż nie bez oporu i nie bez walki, aż do chwili, gdy społeczeństwo dojdzie do stanu, w którym potrafi się uporać z nowymi zadaniami.

Do naszych celów wystarczy pozytywne stwierdzenie, że społeczeństwo będzie zmuszone wskutek postępu rewolucji przemysłowej działać wręcz odwrotnie niż zaleca neoliberalizm. Mianowicie będzie ono musiało wziąć na siebie nowy podział dochodu społecznego. Przyszłe społeczeństwo odda do dyspozycji rosnącej liczbie obywateli, którzy zechcą poświęcić się różnym zajęciom, część tego dochodu. Oznacza to koniec kapitalizmu w jego dotychczasowej postaci, co jest nieuchronnie związane z obumieraniem ludzkiej pracy w jej tradycyjnym sensie. Będzie się więc wypłacało specyficzną pomoc pieniężną. Ta koncepcja w postaci nieco

uproszczonej przez innego amerykańskiego laureata nagrody Nobla w dziedzinie nauk ekonomicznych, Tobina – określana jako „dochód podstawowy”, który ma być wypłacany wszystkim obywatelom – zmieniła się w toku rozwoju w popularne dziś wśród radykalnych kręgów związkowych hasło „podstawowego dochodu bez pracy dla wszystkich”, co jest przecież dokładną odwrotnością broniącej przez neoliberalów polityki (choć jeden z „apostołów” neoliberalizmu, Milton Friedman, propagował konieczność wprowadzenia negative income tax – a więc wypłacanie przez skarb państwa wszystkim obywatelom pewnej sumy stanowiącej różnicę między ich dochodem a ustaloną granicą opodatkowania).

Jak zatem nazwać ustrój społeczny, który by realizował tę nową politykę ekonomiczną? Najłatwiej dać negatywną odpowiedź na to pytanie: Na pewno nie byłaby to liberalna gospodarka wolnorynkowa, jak też nie byłby to prywatny kapitalizm. Omawialiśmy już przyczyny, które doprowadzą wraz z obumieraniem pracy do obumierania kapitalizmu. A teraz możemy jeszcze dodać, że ta „śmierć” nastąpi wówczas, gdy dojdzie do konieczności przeprowadzenia nowego podziału dochodu narodowego przez państwo. Tym samym państwo będzie musiało wtrącić się do sfery własności prywatnej, aby móc finansować zajęcia, na które zdecydują się liczni członkowie społeczeństwa.

Natomiast pozytywna odpowiedź na interesujące nas pytanie nie jest wcale łatwa, przede wszystkim ze względu na trudności, które dziś powstają w odniesieniu do pojęcia socjalizmu. Wiąże się to z upadkiem tak zwanego realnego socjalizmu i z historycznym doświadczeniem tego ostatniego, mianowicie z zakwestionowaniem kilku wydawałoby się fundamentalnych elementów definicji socjalizmu.

Wróćmy do pytania, jaki charakter będzie miał postkapitalistyczny ustrój społeczny i jak go należy określić. Jak już stwierdziliśmy, nie będzie to zwykła kontynuacja obecnego kapitalizmu, wręcz przeciwnie, będzie to ze względu na wyróżniające go elementy kolektywizmu nowy ustrój społeczny, a więc moim zdaniem pewna odmiana socjalizmu – oczywiście nie zwykła kontynuacja tak zwanego realnego socjalizmu (takie przypuszczenie jest wręcz absurdalne), ale nie będzie to również zwykła kontynuacja idei klasycznego socjalizmu Marksa i Engelsa, ponieważ na skutek zmienionej sytuacji społecznej prawie sto lat po tym, jak te idee się zrodziły i zostały sformułowane, niektóre z nich straciły swą aktualność.

Będzie więc w pewnym sensie chodziło o nowy socjalizm, który będzie musiał być na nowo formułowany. Ponieważ nazwa ma tylko wtórne znaczenie, można tytułem koncesji – dla tych, których w cudzysłowie „boli” dzisiejsze określenie „socjalizm” – porozumieć się co do określania przyszłego ustroju społecznego jako nowego ustroju społecznego, co oczywiście nie zwalnia nas od odpowiedzi na pytanie, jaka droga może doprowadzić do realizacji tego nowego ustroju społecznego. Czy będzie on wynikiem czysto spontanicznego rozwoju społeczeństwa w rezultacie rewolucji przemysłowej, czy również będzie odgrywała w tym rolę jakaś określona ideologia, która by wytyczała cele dalszego rozwoju na bazie ustalonego systemu wartości.

Od czasu, gdy Reymond Aron ogłosił, że ideologia (co prawda marksistowska) to „opium intelektualistów” i od czasu, kiedy Daniel Bell proklamował „koniec wieku ideologii”, w określonych kręgach intelektualnych stało się modne nieustannie powoływanie się na ten

„koniec”. Nie mam zamiaru zajmować się tym sporem, już kiedyś to zrobiłem. Ale ponieważ uważam ten pogląd po prostu za absurdalny i zamierzam w dalszym toku naszych rozważań mówić o ideologii (a właściwie o różnych ideologiach), chciałbym w tym miejscu wyjaśnić, w jakim sensie posługuję się słowem „ideologia”, aby uniknąć nieporozumień i ewentualnej walki z wiatrakami: ludzie w swoim społecznym działaniu, jeśli postępują świadomie, stawiają sobie określone cele. Odnosi się to zarówno do jednostek, jak również do wspólnot zorganizowanych w celu zbiorowego działania, przy czym myślę przede wszystkim o partiach politycznych. Chcą oni bowiem (czy to bezpośrednio, a więc w krótkim czasie, czy też w dalszej perspektywie, jeśli chodzi o całociowe plany organizacji i funkcjonowania społeczeństwa) postępować w sposób planowy przy realizacji tych celów. Ale zawsze, kiedy ludzie stawiają sobie tego rodzaju cele, czynią to w oparciu o akceptowany przez nich system wartości, nawet wówczas, kiedy nie zdają sobie z tego sprawy (najczęściej ma to miejsce u jednostek, które nie są przyzwyczajone do zastanawiania się nad przyczynami swojego własnego postępowania i nad wyborem tej lub innej alternatywy). Dysponują oni określonym, zinternalizowanym systemem wartości, który pozwala im decydować samodzielnie, co jest dobre, a co złe, co jest w perspektywie życia społecznego pożądane, a co może być szkodliwe, i wywierać tym samym odpowiedni wpływ na ich własny byt. I to jest w normalnych warunkach dyrektywa ich działania, chociaż mogą się oni z przejściowych powodów sprzeniewierzyć się własnym przekonaniom. Myślę przy tym nie tylko o poszczególnych jednostkach ludzkich, ale również o partiach politycznych. Otóż określam taką sumę poglądów (idei) i związanych z nimi postaw (attitudes) – w sensie gotowości do działania – które określają społeczne cele postępowania człowieka w oparciu o akceptowany system wartości – jako ideologię. Twierdzę też, że bez tak rozumianej ideologii zorganizowana działalność społeczna – zarówno indywidualna, jak też grupowa – nie jest możliwa. Jeśli ktoś temu przeczy – proklamując rzekomy „koniec wieku ideologii” – nie wie o czym mówi, ponieważ w gruncie rzeczy sami tworzą specyficzną ideologię. Słowo to można, oczywiście, rozumieć zupełnie inaczej, nadawać mu inne znaczenie, co umożliwiłoby zaprzeczanie ideologii; takie postępowanie opierałoby się jednak tylko na złudnych sztuczkach jednostronnie rozumianego pozytywizmu. Ten ostatni neguje bowiem prawomocność postępowania opartego na wartościach, i tym sposobem umożliwia racjonalne uzasadnienie przedstawionego wyżej punktu widzenia, chociaż uzasadnienie to, moim zdaniem, jest fałszywe. Zresztą nie wierzę, że ci, którzy dzisiaj głoszą koniec ideologii (przy czym na ogół mają na myśli tylko marksizm), naprawdę byliby gotowi zaakceptować taką radykalną wersję pozytywizmu, która jako moda intelektualna już dawno (od końca neopozytywizmu) przeminęła. Chodzi po prostu o jeszcze jeden – i to dość wyswiechtany – trik propagandowy w walce z lewicą.

W dużym przybliżeniu można przewidzieć, że ta walka będzie się toczyć z jednej strony między postawą ludowo-demokratyczną, w której obrona różnych praw człowieka znajduje się na pierwszym miejscu (w obecnej, konkretnej sytuacji będzie to dotyczyło przede wszystkim prawa do pracy – w jej nowym znaczeniu, czyli przez różne środki ekonomiczne materialnie zabezpieczonego zajęcia), z drugiej strony roszczeniami nacjonalistyczno-totalitarnymi, które oznaczają negację demokracji i tych samych praw człowieka, włącznie ze stosowaniem siły. Ale dla nikogo, kto trzeźwo obserwuje rzeczywistość społeczną w krajach uprzemysłowionych i działające tam siły, nie istnieje najmniejsza wątpliwość co do tego, że konflikt o przemianę cywilizacji w dzisiejszym społeczeństwie wyzwoli różne formy oddziaływania na świadomość

ludzi, i że wynik tej walki dzisiaj w żadnym razie nie jest jeszcze rozstrzygnięty przez obecną rewolucję technologiczną, mimo że tworzy ona określone, nieodwracalne fakty w dziedzinie socjalno-ekonomicznego życia społeczeństwa.

Na lewicy (jeśli chcemy pozostać przy schemacie tradycyjnym) obaj protagoniści, którzy w gruncie rzeczy powinni być pierwszymi bojownikami o nowy porządek społeczny, pozostają w faktycznym stanie kryzysu; komuniści, ponieważ zawałił się oparty na marksizmie-leninizmie gmach tak zwanego realnego socjalizmu, i socjaliści, ponieważ po odrzuceniu marksizmu zrezygnowali z własnej wizji socjalizmu i utracili własną, socjalistyczną ideologię. Nie wiem, który z tych dwóch kryzysów jest głębszy. Załamanie się realnego socjalizmu i marksizmu-leninizmu jest ciężkim ciosem dla lewicy, stając się jednocześnie trampoliną dla neoliberalnej prawicy w jej walce przeciwko wszelkiej lewicy. A jednak kryzys ten – i dla wielu może to być stwierdzenie zaskakujące – może się okazać koniecznym procesem oczyszczenia, który przygotuje grunt pod realizację rewolucyjnego socjalizmu. Temu bowiem przeszkadzały już od lat negatywne aspekty tak zwanego realnego socjalizmu. To odrodzenie, bynajmniej nie komunizmu w jego leninowskiej postaci – ponieważ ów ostatecznie zszedł ze sceny – a Nowego Socjalizmu, mógłby się dokonać w wyniku procesu rewolucji przemysłowej. Wprawdzie socjaldemokracja niewiele skorzystałaby z takiego zwrotu, zostałaby raczej pochłonięta przez wir liberalizmu burżuazyjnego – o rozłamie w jej łonie i po połączeniu się jej usamodzielniającego się skrzydła rewolucyjnego z nową lewicą, która powstanie z popiołów ruchu komunistycznego.

To wszystko są jednak tylko przypuszczenia i – jak na razie – marzenia człowieka, który hołduje określonej społecznej wizji przebiegu zarysowującej się rewolucji przemysłowej. W danej chwili i w bezpośredniej perspektywie ocena możliwości, że obecna, tradycyjna lewica weźmie na siebie rolę ideologicznego przewodnika w przyszłych przemianach społecznych jest – niestety – pesymistyczna. Wewnętrzna niemoc tradycyjnej lewicy pogłębia się jeszcze przez upadek zaufania najszerszych mas do ideologii socjalistycznej – w jednym przypadku jej komunistyczna wersja okazała się błędna, w drugim jej po prostu nie ma – którą reprezentowały tradycyjne partie lewicy. Tym samym szeroko otwiera się brama dla nowych ruchów i partii, a więc dla takich, które będą w stanie propagować te wartości i ideologie nie obciążone piętnem niepowodzeń, a nawet załamania się w przeszłości. Jest rzeczą oczywistą, że takie ruchy i takie partie powstaną, ponieważ odpowiadają one obiektywnym potrzebom.

Zdecydowałem się więc skorzystać z przywileju filozoficznej époché i zrekonstruować w tym miejscu system wartości, który stanowi podstawę chrześcijańskiego humanizmu. Istnieją liczne źródła, z których można skorzystać w tym celu. Sam wielokrotnie pisałem, że opierając się na Kazaniu na górze i na Listach św. Pawła (do Rzymian i do Koryntian) jestem gotów zaprojektować specyficzny system socjalistyczny. Jednak trudność polegała na tym, że nie wolno mi było pod tym względem zachowywać się subiektywnie, a przecież nie dysponowałem żadnymi autorytatywnymi wypowiedziami myślicieli chrześcijańskich w tej materii, chociażby jako impulsem dla dalszych refleksji. Takie wypowiedzi uchroniłyby mój projekt przed naturalnym, a w moim przypadku zrozumiałym wpływem marksistowskiej oceny problemu. To,

co mi było potrzebne znalazłem w środowisku Uniwersytetu Jezuitów w Madrycie (szczególnie Instytutu „Fe+Secularidad”) jak również ruchu Los Cristianos por el socialismo. Pobudziło mnie to do podjęcia mojej próby scharakteryzowania chrześcijańskiego humanizmu, której to próby niewątpliwie bardzo skromne wyniki mogą wydać się uczonym w piśmie nawet banalne, ale które z punktu widzenia celów, jakie ja sobie w tej książce postawiłem, są heurystyczne i ważne.

Moim zdaniem najwyższą wartością chrześcijaństwa jest miłość bliźniego (agape). Być może na mój wybór wpłynął fakt, że bliska mi jest teza markowskiego humanizmu, mianowicie ta, która głosi, że człowiek jest najwyższą wartością dla człowieka. A być może chodziło też z mojej strony o postępowanie „na złość” wobec odrzucanej przeze mnie nihilistycznej interpretacji antropocentrycznego humanizmu przez Maritaina, ponieważ mogę w tym przypadku powołać się na chrześcijański autorytet św. Pawła, który nie waha się przed przypisaniem miłości bliźniego najwyższej wartości i nawet twierdzi, że inne przykazania dekalogu „są ujęte tymi słowami: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego” (List do Rzymian, 13,9).

Można w tym miejscu sformułować zarzut, że chodzi o przykazanie, które charakteryzuje nie tylko wiarę chrześcijańską i związany z nią humanizm chrześcijański. Jest to przykazanie uniwersalne, które odpowiada – chociażby przy pewnym jego rozumieniu – genezie chrześcijaństwa, ale również uniwersalistycznej wierze w braterstwo wszystkich ludzi.

Jeśli chodzi o genezę chrześcijaństwa, to jest sprawą jasną – zarówno w świetle Nowego Testamentu jak również kilkakrotnie powtarzanych w tej materii wskazań, szczególnie tych autorstwa Jana Pawła II – że jego początki znajdują się w tradycji judeochrześcijańskiej. Tym niemniej znajdujemy podobne przykazania w zwojach z Qumran, jak również w Talmudzie (historia rabiego Szamaja i Hillela oraz ich odpowiedź na pytanie innowiercy o istotę wiary), a więc w dokumentach z okresu przed Chrystusem (por. w tej sprawie zwięzłe, ale uzasadnione i udokumentowane wywody ojca Caffarena – op.cit. str. 77, który podkreśla zresztą w tym miejscu bezsporny – i zrozumiały – fakt, że zasada agape występuje w różnych religiach i że jej obecność daje się prześledzić aż do Konfucjusza).

Wniosek, że współpraca dwóch wielkich humanizmów naszej epoki – socjalistycznego i chrześcijańskiego – jest konieczna, wynika z przedstawionej przez nas wizji społecznego rozwoju w okresie rewolucji przemysłowej i związanych z nim potrzeb, również w dziedzinie tych wartości, które motywują ludzi do zmiany istniejących mechanizmów społecznych. Chodzi o internalizację tych wartości przez społeczeństwo, co umożliwiłoby przejście do standardu życia nie tylko w większym dobrobycie, ale również w demokracji i wolności; a jest to tylko jeden z potencjalnie możliwych członów wyboru, którego trzeba będzie dokonać już w najbliższej przyszłości. Przeciwnicy takiego rozstrzygnięcia są znani, stanowią oni konkretne zagrożenie. Dlatego też sojusz humanizmów, o którym tutaj mówimy, jest realną koniecznością. Od mniej lub bardziej abstrakcyjnych czy też filozoficznych rozważań chcemy przejść konsekwentnie do konkretów, które mają też charakter polityczny, nawet jeśli protagoniści wspomnianego sojuszu o tym nie pomyśleli i są dalecy od wszelkiej polityki.

Adam Schaff (1913-2006), prof. zw. dr hab., filozof

Adam Schaff, Humanizm ekumeniczny, Warszawa: Wydawnictwo „Kto jest Kim” 2012, stron 113.