

Paweł Boruta

***Dystrybucjonizm
Hilaire Belloca i Gilberta Keitha Chestertona.
Katolicka nauka społeczna
przeciwko błędom kapitalizmu i socjalizmu***

Rozprawa doktorska przygotowana
w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych
pod kierunkiem
prof. dr. hab. Tomasza Tulejskiego
w dyscyplinie nauki prawne

Łódź 2023

AMDG

SPIS TREŚCI

Część wstępna	9
1. Dziedzictwo <i>Rerum novarum</i>	11
2. <i>Chesterbelloc</i> , czyli twórczy duet Belloca i Chestertona.....	13
3. Zarys historyczny doktryny dystrybucjonizmu	18
4. Założenia metodologiczne pracy	27
A. Problem badawczy	27
B. Główna teza pracy i zasadność jej wyboru	28
C. Stan badań nad tematem i jego znaczenie dla pracy	31
D. Teza szczegółowa i plan pracy	35
E. Metoda badawcza	36
5. Znaczenie pracy	37
Rozdział I	
Kapitalizm – herezja ustroju ekonomicznego	41
1. Kapitalizm – podstawowe definicje.....	43
2. Reformacja – protestancka geneza kapitalizmu.....	44
A. Kontekst historyczny	44
B. Odejście Anglii od jedności Wiary i następcza konfiskata majątków kościelnych jako model politycznej inicjacji kapitalizmu	48
C. Droga do materializmu – Jan Kalwin i jego „nowoczesna ewangelia bogactwa” jako fundament kapitalistycznej moralności	50
D. Nerozerwalny ciąg przyczynowy pomiędzy Reformacją i kapitalizmem.....	52
E. Jednoznacznie negatywne odczytanie wpływu Reformacji na ustrój ekonomiczny.....	54

3. Ograniczona własność, czyli ograniczona wolność – istota kapitalizmu	56
4. Czynniki ustrojowe prowadzące do koncentracji kapitału	60
A. Zwyródnienie państwa, czyli jego kapitulacja w roli strażnika wolności ekonomicznej	60
B. Nieograniczona wolna konkurencja i deifikacja wolnego rynku	62
C. Monopol, czyli choroba współistniejąca nieograniczonego wolnego rynku	72
D. Lichwa.....	76
5. Moralny rozkład społeczeństwa kapitalistycznego	82
6. Niestabilność ustroju kapitalistycznego.....	92
7. Kapitalizm jako ustrój heretycki, czyli wewnętrznie sprzeczny czy niespójny	95

Rozdział II

Socjalizm – pogańska droga powrotna do państwa niewolniczego.....99

1. Socjalizm – przyjęte definicje.....	101
2. Socjalizm – pozornie nowe remedium, w rzeczywistości rozwinięcie materialistycznej natury kapitalizmu	104
3. Krytyka istoty teoretycznej socjalizmu, czyli <i>Chesterbelloc</i> wobec apriorycznego postulatu zniesienia własności prywatnej	109
4. Stanowisko Kościoła katolickiego – jednoznaczne odrzucenie założeń socjalizmu	118
5. Próba praktycznej realizacji zasad socjalizmu – wszechmoc państwa w służbie terroru.....	125
6. Ostateczny owoc „reformy” socjalistycznej – powrót państwa niewolniczego	130
7. Socjalizm – wytwór ograniczonego umysłu nowego poganina	142

Rozdział III

Dystrybucjonizm – chrześcijański zdrowy rozsądek w służbie ustroju powszechnej własności prywatnej i wolności ekonomicznej..... 145

1. Dystrybucjonizm – definicje wprowadzające..... 147
2. Doświadczenie historyczne europejskich wieków średnich jako inspiracja założeń dystrybucjonizmu (aposterioryzm)..... 148
3. Dystrybucjonizm – ustrój własnościowy..... 153
 - A. Podstawowe założenia własności (definicje Belloca)..... 154
 - B. Znaczenie własności prywatnej – immanentne dobro instytucji stanowiącej jedyne faktyczne źródło wolności ekonomicznej 157
 - C. Zgodność z nauczaniem Kościoła – afirmacja własności prywatnej w katolickiej nauce społecznej 163
 - D. Szczególnie znaczenie własności ziemi – gospodarstwo rolne jako wzór pozytywnego wpływu własności prywatnej na społeczeństwo (autonomia jednostek i rodzin) 167
 - E. Wniosek – upowszechnienie użytecznej własności prywatnej jako cel ustroju ekonomicznego (metafora społeczeństwa jako łuku składającego się z wielu elementów) 171
4. Ogólne założenia ustrojowe państwa dystrybucyjnego..... 174
 - A. „Aktywna” rola państwa – uznanie konieczności użycia regulacyjnej siły państwowej na rzecz powszechnej własności prywatnej 174
 - B. Subsydiarność (pomocniczość) – utrzymywanie interwencji państwa w słusznych granicach..... 179
 - C. „Płot Chestertona” – oryginalna koncepcja i wynikające z niej wskazówki dla twórców ustroju ekonomicznego..... 184
 - D. Ustrój ekonomiczny a ustrój polityczny – *Chesterbelloc* w nurcie myślenia Arystotelesa..... 187

5. Przykłady konkretnych regulacji prawnych na rzecz powszechnej własności prywatnej.....	193
A. Uwagi wstępne.....	193
B. Zróżnicowane opodatkowanie.....	195
C. System cechowy (inaczej korporacyjny, gildyjny)	199
6. Wymiar moralny dystrybucjonizmu – alternatywa dla materialistycznego postrzegania rzeczywistości	207
A. Dobrze rozumiana duma z bycia właścicielem – potrzeba społecznej afirmacji własności i wolności ekonomicznej....	207
B. Własność indywidualna podporządkowana zasadzie łuku – solidaryzm i dobro wspólne.....	210
C. Dobra materialne jako narzędzie konieczne dla dobrego (cnotliwego) życia i godności ludzkiej – holistycznie ujęcie własności prywatnej i ustroju na niej opartego	215
D. Chrześcijaństwo najlepszą opoką ustroju ekonomicznego ..	218
7. Znaczenie proporcji – dystrybucjonizm jako realna wizja funkcjonalnego organizmu.....	227

Wnioski końcowe..... 233

1. Doktryna dystrybucjonizmu w nurcie politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej.....	235
2. Uniwersalizm przeciwko partykularyzmom – dystrybucjonizm jako prawdziwie katolicka alternatywa dla całej ludzkości.....	241
3. Tolkien, „ <i>Merry England</i> ” i „Nowe Jeruzalem”, czyli miejsce dystrybucjonizmu w tradycji angielskiej myśli politycznej	246

Bibliografia..... 253

CZEŚĆ WSTĘPNA

*(...) kontrolowanie produkcji bogactwa
oznacza kontrolowanie samego życia ludzkiego.
Odmówienie człowiekowi możliwości wytwarzania bogactwa
oznacza odmówienie mu możliwości życia (...)*¹.

Hilaire Belloc

¹ H. Belloc, *The Servile State*, T.N. Foulis, London & Edinburgh 1912, s. 11. Wszystkie tłumaczenia Paweł Boruta, o ile nie wskazano inaczej.

1. Dziedzictwo *Rerum novarum*

Encyklika *Rerum novarum*², ogłoszona przez papieża Leona XIII 15 maja 1891 roku, zapisała się w historii jako jedno z najbardziej wpływowych dzieł traktujących o tematyce ustroju społecznego. Jeszcze za życia jej autora zdobyła uznanie jako *sui iuris* „monument cywilizacyjny”³, a nadawane jej współcześnie znaczenie jest kluczowe dla uznania pontyfikatu Leona XIII za bezsprzecznie przełomowy ze względu na zapoczątkowanie papieskiej nauki społecznej⁴.

Kościół katolicki potwierdził doniosłość tego dokumentu, gdy czterdzieści lat po jego opublikowaniu Ojciec Święty Pius XI stwierdził, że „na podstawie drogowskazów i światła” encykliki „powstała odrębna **społeczna nauka katolicka**”⁵. Słowa te okazały się wiekopomne. Za ich pomocą Kościół katolicki symbolicznie wydzielił „*corpus*, czyli zbiór, głoszonych (...) zasad doktrynalnych, a dotyczący tematów o znaczeniu społecznym”⁶, którego pierwszym oficjalnym⁷ wyrazem było *Rerum novarum*. Tym samym Urząd Nauczycielski zaczął władać specjalistycznym narzędziem, które stosowane i udoskonalane jest do dziś – instrumentem, za pomocą którego odwieczne i nieodmienne wymagania Ewangelii można odnosić konkretnie i bezpośrednio do spraw doczesnych człowieka, jego „chleba powszedniego”, czyli szeroko rozumianej

² Leon XIII, *Rerum novarum* [encyklika ogłoszona 15 maja 1891 roku], tłum. ks. J. Piwowarczyk [1931], [w:] M. Radwan SCJ et al. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część I*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996.

³ A. Rembowski, *Encykliki Leona XIII: O kwestyi socyalnej* [pierwsza publikacja 1902], [w:] Alexander Rembowski, *Pisma Alexandra Rembowskiego. Tom III. Studya Historyczno-Polityczne, Krytyki Naukowe*, Nakładem Autora, Księgarnia Jana Fiszera, Warszawa 1906, str. 56.

⁴ M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia Limited, b.m.w. 2002, s. 198.

⁵ Pius XI, *Quadragesimo anno* [encyklika ogłoszona 15 maja 1931 roku], tłum. ks. J. Piwowarczyk [1935], [w:] M. Radwan SCJ et al. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część I...*, s. 111 [nr 20]. Pogrubił Paweł Boruta.

⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła [Compendio della dottrina sociale della Chiesa]*, tłum. D. Chodyniecki, ks. dr A. Dalach, ks. dr J. Nowak, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005 [pierwotne ogłoszenie 2004], s. 57 [nr 87].

⁷ *Ibidem*, Rev. B. L. Masse., S.J., *Justice for All: An Introduction to the Social Teaching of the Catholic Church*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1964, s. 13. Należy tutaj zaznaczyć, że w powyższym fragmencie mowa jest o katolickiej nauce społecznej rozumianej umownie i w jej najpowszechniejszym rozumieniu, bardziej wąsko jako akty magisterium zapoczątkowane przez *Rerum novarum*. W sensie ogólnym, szerszym i nie będącym ograniczonym do nauczania papieskiego, Leon XIII przy opracowaniu *Rerum novarum* niezaprzeczalnie korzystał z wcześniejszego dorobku katolickiej nauki społecznej (zob. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII...*, s. 122-123). Również ten sam papież dotykał tematów społecznych już w poprzednich swoich dokumentach, np. w encyklice *Quod apostolici muneris* z 1878 roku.

ekonomii⁸. Tym jest katolicka nauka społeczna, zwana inaczej doktryną społeczną Kościoła⁹ lub nauką społeczną Kościoła¹⁰.

W cytowanej powyżej encyklice *Quadragesimo anno* papież Pius XI zaznaczył jednocześnie, że w dziedzinie ustrojowej obowiązkiem Kościoła jest aktywna działalność jako strażnika chrześcijańskiej moralności¹¹; nie jest zaś jego rolą odgórne narzucanie rozwiązań „w sprawach techniki życia społeczno-gospodarczego, bo do tego nie ma ani odpowiednich środków, ani powołania”¹².

Nasuwa się tym samym pytanie: kto potencjalnie takie powołanie w oczach Piusa XI posiadał? Kto mógł opracować koncepcję ustroju ekonomicznego, który sprostałby wymaganiom doktryny katolickiej? Na podstawie wydarzeń jego pontyfikatu można tutaj wysnuć pewne, bardzo prawdopodobne, przypuszczenia. W przytoczonej encyklice papież pisał, że zrozumienie katolickiej nauki społecznej rozwija się dzięki wytrwałej pracy wybranych mężów, których określił „pomocnikami Kościoła”¹³. Stwierdzał, że swoją działalnością nie „pozwalają jej oni blednąć w mrocznych gabinetach ludzi uczonych, ale wychodzą z nią na światło i w wir życia”¹⁴, czego namacalnym dowodem były m.in. „cenne i zdrowe wszelkiego rodzaju pisma przeznaczone dla różnych kół czytelników”¹⁵. Co więcej, Ojciec Święty zauważał, że wpływ *Rerum novarum* przekraczał środowiska w ścisłym znaczeniu katolickie, a zawarte w dokumencie „zasady społeczne stały się z wolna wspólnym dobrem całej ludzkości”¹⁶, czego potwierdzeniem była ich obecność w dziełach i dokumentach o różnym rodowodzie¹⁷.

Nie można oczywiście z całą pewnością stwierdzić, kogo konkretnie miał na myśli Pius XI, pisząc o osobach wypełniających testament duchowy Leona XIII. Pewnym jednak jest, że dwóch autorów zajmujących się tematyką ustroju społeczno-gospodarczego wyróżnił bezpośrednio w trakcie swojego pontyfikatu. Jednym z nich był

⁸ „Ekonomia polityczna (gr. *oikonomia* – zarządzanie domem lub rodziną, *politike* – odnoszące się do państwa) lub ekonomia (*ta oikonomia* – sztuka zarządzania domem) jest nauką społeczną, która traktuje o działaniach człowieka w dostarczaniu materialnych środków do zaspokojenia jego potrzeb” – C. G. Herbermann *et al.* (ed.), *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church, Volume XII*, The Encyclopedia Press, New York 1913 [1911], s. 213.

⁹ Rev. B. L. Masse., S.J., *Justice for All: An Introduction to the Social Teaching of the Catholic Church...*, s. 12-13.

¹⁰ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 57 [przypis nr 139].

¹¹ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 117 [nr 41].

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 111 [nr 20].

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 111 [nr 21].

¹⁷ *Ibidem*, s. 112 [nr 21]

Hilaire Belloc, drugim Gilbert Keith Chesterton. Obu Anglików papież odznaczył w 1934 roku (trzy lata po ogłoszeniu *Quadragesimo anno*) orderem rycerskim Świętego Grzegorza Wielkiego¹⁸, uznając publicznie wartość ich zasług na rzecz Kościoła katolickiego.

Mało prawdopodobnym jest, że papież, doceniając bogaty dorobek literacki i ogólną działalność tego duetu, czynił to z wyłączeniem aktywności w dziedzinie ekonomii. Zwłaszcza, że odznaczeni myśliciele uznawali przynajmniej w pewnym stopniu *Rerum novarum* za uzasadnienie swoich poglądów w tej materii, symbolicznie starając się nadać wizji Leona XIII konkretny kształt i nazwę¹⁹. Urzeczywistnieniem tych wysiłków była koncepcja państwa dystrybucyjnego²⁰ lub jednym słowem – dystrybucjonizm (ang. *distributism*)²¹. Biorąc pod uwagę powyższe rozumowanie, był to jeden z pierwszych przejawów katolickiej nauki społecznej. Dzieło to, stawiające w swoim centrum znaczenie własności i potrzebę jej szerokiej dystrybucji, stanowiło w praktyce owoc współpracy dwóch bliskich przyjaciół, których bliska więź została podkreślona jednoczesnym ich uhonorowaniem przez Stolicę Apostolską.

2. *Chesterbelloc*, czyli twórczy duet Belloca i Chestertona

Hilaire Belloc – pisarz, mówca, poeta, myśliciel, ekonomista i polityk. Urodził się 27 lipca 1870 roku w La Celle-Saint-Cloud koło Paryża we Francji²². W jego żyłach płynęła krew francuska, angielska i irlandzka²³. W wieku 17 lat podjął decyzję o rozpoczęciu kariery pisarskiej, wybierając jednocześnie język angielski jako narzędzie swojej pracy²⁴. Ostatecznie właśnie tożsamość Anglika okazała się dominującą w jego życiu (brytyjskim

¹⁸ A. N. Wilson, *Hilaire Belloc*, Atheneum, New York 1984, s. 330, M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, Sheed & Ward, London 1944, s. 537.

¹⁹ V. McNabb, O.P., *The Church and The Land*, Benizger Brothers, New York, Cincinnati, Chicago 1926, s. 84.

²⁰ *Ibidem*. Ang. *distributive state* może być też tłumaczone jako „państwo dystrybucyjne”.

²¹ Istnieje również tłumaczenie „dystrybucjonizm” (J. Rydzewska, *Chesterton. Dzieło i Myśl*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów b.d.w., s. 235). W niniejszej pracy autor przyjmuje konsekwentnie termin „dystrybucjonizm”, idąc za współczesnymi autorom ustroju tłumaczeniami Wacława Borowego (W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1929, s. 130-131) oraz O. Jacka Woronieckiego O. P. (użyty w dziele opublikowanym pierwotnie w części w 1924 roku, a w całości po raz pierwszy w 1946 roku, jeszcze za życia Belloca) - J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III*, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej & Wydawnictwo KUL, Lublin 2013 [pierwsze pełne wydanie 1946], s. 378.

²² M. H. Markel, *Hilaire Belloc*, Twayne Publishers, Boston 1982, s. 1.

²³ E. Jebb, R. Jebb, *Belloc, the Man*, The Newman Press, Westminster (Maryland), 1957 [1956], s. 4-5. Jego ojciec był Francuzem, matka Angielką, a pochodzenie irlandzkie wywodził od babki ze strony ojca (*ibidem*).

²⁴ A. N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, s. 21.

obywatelem stał się w kwietniu 1902 roku²⁵), choć pozostałe elementy jego rodowodu nigdy nie przestały wpływać u niego na złożony sposób postrzegania rzeczywistości²⁶.

Autor ponadprzeciętnie płodny. Jako pisarz aktywny był w okresie od 1896 do 1941 roku²⁷. Pozostawił po sobie dorobek o niezwykle wszechstronnym charakterze, poczynając od rymowanych opowiadań dla dzieci²⁸, przez literaturę podróżniczą²⁹ i obszerne opracowania historyczne³⁰, na traktatach politycznych i ekonomicznych kończąc³¹.

Wiodącym czynnikiem nadającym ton całemu życiu Belloca była jego katolicka wiara, której był gorącym orędownikiem. Podkreślał wyraźnie i uzasadniał w swojej twórczości znaczenie chrześcijaństwa jako czynnika konstytuującego cywilizację europejską (pisząc m.in., że „Wiara jest Europą. I Europa jest Wiarą”³²). Swoją przynależność do Kościoła rzymskiego wyrażał również w działalności politycznej. W latach 1906-1910 był członkiem Parlamentu Brytyjskiego z ramienia Partii Liberalnej³³, a swoją bezkompromisowość w kwestiach religijnych pokazywał już w trakcie kampanii wyborczej, gdy w warunkach protestanckiej Anglii publicznie głosił:

„Panowie, jestem katolikiem. O ile to możliwe, codziennie chodzę na Mszę Świętą. To [wyciągając różaniec z kieszeni] jest różaniec. O ile to możliwe, klękam i codziennie modlę się tymi paciorkami. Jeśli odrzucicie mnie z powodu mojej religii, będę dziękował Bogu, że oszczędził mi zniewagi bycia waszym przedstawicielem”³⁴.

30 stycznia 1942 roku doznał udaru, który nieodwracalnie pogorszył stan jego zdrowia³⁵. Postępująca w związku z tym utrata zdolności koncentracji sprawiła, że Belloc w ostatniej dekadzie swojego życia ograniczył wielce aktywność twórczą³⁶. Zmarł w

²⁵ R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc*, Farrar, Straus & Cudahy, New York 1957, s. 165, 161.

²⁶ J. B. Morton, *Hilaire Belloc: A memoir*, Hollis & Carter, London 1955, s. 3-4.

²⁷ P. Cahill, *The English First Editions of Hilaire Belloc*, published by the compiler, London 1953. Przytoczone opracowanie kataloguje 153 dzieła wydane w formie książkowej, nie jest to jednak lista kompletna, jeśli chodzi o twórczość w ogólności, nie zawiera bowiem licznych artykułów opublikowanych przez Belloca w czasopiśmie oraz zbiorów wydanych pośmiertnie.

²⁸ Zob. H. Belloc, *Cautionary Tales for Children: Designed for the Admonition of Children between the ages of eight and fourteen years*, The Eveleigh Nash Company, London b.d.w. [1907].

²⁹ Zob. H. Belloc, *The Path to Rome*, Green and Co., George Allen, New York and London 1902.

³⁰ Zob. H. Belloc, *A History of England: Volume I*, G.P. Putnam's Sons, New York & London 1925 (ponad 400 stron, do 1931 roku wydano 4 tomy).

³¹ O których mowa więcej w niniejszej pracy.

³² H. Belloc, *Europe and The Faith*, The Paulist Press, New York 1920, s. 261.

³³ A. N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, s. 132-170.

³⁴ Przetłumaczony cytat (wraz z zamieszczonym wtrąceniem z nawiasie kwadratowym) za: R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 204.

³⁵ A. N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, s. 368-369.

³⁶ *Ibidem*, R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 523.

Guildford 16 lipca 1953 roku, w wieku 82 lat, cztery dni po wypadku doznanym w domu³⁷. Jego doczesne szczątki spoczęły w West Grinstead³⁸.

Niedługo po śmierci ofiarowana była za duszę zmarłego uroczysta Msza *Requiem* w Katedrze Westminsterskiej³⁹. W mowie wygłoszonej w jej trakcie ksiądz Ronald Knox podkreślił reputację autora m.in. jako „wielkiego mistrza angielskiej prozy”, wybitnego satyryka i historyka⁴⁰. Duchowny był jednocześnie przekonany, że Belloc za życia nie dbał o sławę i uznanie przez potomnych, a zabiegał jedynie o chwałę cywilizacji chrześcijańskiej⁴¹. Był tym samym pewnego rodzaju niedoskonałym prorokiem, którego powołaniem było tłumaczenie spraw bożych na język zrozumiały dla śmiertelnego człowieka⁴².

Przyjacielem Belloca był **Gilbert Keith Chesterton**. Angielski pisarz, poeta, filozof i apologeta chrześcijański. Urodził się 29 maja 1874 roku w Campden Hill w Londynie⁴³. Choć ochrzczony został w Kościele anglikańskim, jego rodzice byli unitarianami⁴⁴. Początkowo planował zostać rysownikiem, jednak z czasem coraz bardziej interesowała go kariera niezależnego dziennikarza⁴⁵. Wiosną 1895 roku przedłożył swój pierwszy artykuł do komercyjnej publikacji, co okazało się początkiem niezwykle płodnej kariery twórczej⁴⁶.

Ostatecznie został autorem setek tekstów o różnej długości i charakterze⁴⁷. Szeroko znany jest do dziś dzięki serii opowiadań detektywistycznych o przenikliwym księdzu katolickim nazwiskiem Brown [ang. *Father Brown*]⁴⁸. Pisał także m.in.

³⁷ J. B. Morton, *Hilaire Belloc: A memoir...*, s. 178-180.

³⁸ *Ibidem*, s. 180.

³⁹ R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 532.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 535.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ C. Hollis, *G. K. Chesterton*, Published for the British Council and the National Book League by Longmans, Green & Co., London, New York, Toronto 1950, s. 5.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ L. J. Clipper, *G. K. Chesterton*, Twayne Publishers, New York 1974, s. 15.

⁴⁷ Zob. J. Sullivan, *G. K. Chesterton: A Bibliography*, Barnes & Noble Inc., New York 1958. Przytoczone opracowanie kataloguje publikacje związane z Chestertonem, wymieniając m.in. 111 książek i broszur jego autorstwa (*ibidem*, s. 21-90), a także 74 czasopisma, w których publikował (m.in. *Daily News* oraz *Illustrated London News* - *ibidem*, s. 121-155). Autor podkreśla jednocześnie, że lista przez niego przedstawiona nie wyczerpuje tematu aktywności wydawniczej Chestertona (*ibidem*, s. 13-15).

⁴⁸ Opowiadania publikowane w latach 1910-1935 (zob. G. K. Chesterton, *The Penguin Complete Father Brown*, Penguin Books, Aylesbury 1985 [1910-1935]). W 2013 roku wysiłkiem BBC rozpoczęła się emisja serialu telewizyjnego luźno opartego na postaci księdza Browna, którego produkcja i nadawanie trwa do dziś.

powieści⁴⁹, wiersze⁵⁰, eseje⁵¹ i opracowania biograficzne⁵². Jego charakterystyczny styl wyróżniał się poczuciem humoru i umiłowaniem groteski, inteligentnym użyciem paradoksów i żartów, a także częstym uciekaniem się do *argumentum ad absurdum*⁵³.

Istotnym elementem jego twórczości była chrześcijańska apologetyka. W tej dziedzinie był autorem m.in. takich wpływowych dzieł jak *Heretycy* (ang. *Heretics*) i *Ortodoksja* (ang. *Orthodoxy*). Powyższe dwa dzieła, opracowane w pierwszej dekadzie XX wieku (opublikowane odpowiednio w 1905⁵⁴ i 1908⁵⁵ roku), pisane były przez Chestertona z perspektywy zachowawczego anglikanizmu, który pisarz przyjął jako stanowisko pod wpływem swojej żony, Frances Blog (poślubionej w 1901 roku)⁵⁶. Z biegiem czasu coraz bardziej skłaniał się jednak ku religii katolickiej⁵⁷. Formalnie został członkiem Kościoła rzymskokatolickiego 30 lipca 1922 roku⁵⁸ (co w ślad za nim uczyniła także jego żona w 1926 roku⁵⁹). Już jako katolik opublikował w 1925 roku dzieło *Wiekiasty człowiek* (ang. *The Everlasting Man*⁶⁰), które brytyjski pisarz C.S. Lewis uznawał za najlepszą znaną mu popularną apologetykę chrześcijaństwa⁶¹. Ostatecznie w dziedzinie religii Chesterton ustabilizował się w przekonaniu, które podsumowywał w 1926 roku następująco:

„Trudność odpowiedzi na pytanie <<dłaczego jestem katolikiem>> polega na tym, że istnieje dziesięć tysięcy powodów, które to wszystkie składają się na jeden jedyny: katolicyzm jest prawdziwy”⁶².

Jego kariera zakończyła się w stosunkowo młodym wieku, dożył 62 lat. Zmarł po krótkiej chorobie 14 czerwca 1936 roku w Beaconsfield, tam też został pochowany⁶³. Niedługo po śmierci pisarza kardynał Eugenio Pacelli (przyszły papież Pius XII)

⁴⁹ Najbardziej znana jest prawdopodobnie powieść pt. *Człowiek, który był czwartkiem* (G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday: A Nightmare*, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Company Limited, London 1908).

⁵⁰ Zob. np. G. K. Chesterton, *The Collected Poems of G. K. Chesterton*, Cecil Palmer, London 1927.

⁵¹ Był autorem niezliczonych esejów publikowanych w czasopiśmie.

⁵² Np. o Św. Franciszku z Asyżu (G. K. Chesterton, *St. Francis of Assisi*, Hodder & Stoughton, London 1923) oraz Św. Tomasz z Akwinu (G. K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, Sheed & Ward Inc., New York 1933).

⁵³ J. Rydzewska, *Chesterton. Dzieło i Myśl...*, s. 8-9.

⁵⁴ G. K. Chesterton, *Heretics*, John Lane: The Bodley Head, London & New York 1905.

⁵⁵ G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, The Bodley Head, London 1908.

⁵⁶ W. Golonka, *Protestantyzm oczami Chestertona* [*Protestantisme aux yeux de Chesterton*], Katolicki Instytut Apologetyczny, Warszawa 2017, s. 15.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 16-17.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 18, L. J. Clipper, *G. K. Chesterton...*, s. 14.

⁵⁹ W. Golonka, *Protestantyzm oczami Chestertona...*, s. 18.

⁶⁰ G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, Dodd, Mead & Company, New York 1925.

⁶¹ S. Vanauken, *A Severe Mercy*, Harper & Row, Publishers, San Francisco 1977, s. 90.

⁶² G. K. Chesterton, *Why I Am a Catholic*, The Forum, Vol. LXXV, No. 1, January 1926, s. 31.

⁶³ M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton...*, s. 551-552.

wystosował w imieniu papieża Piusa XI telegram przekazujący wyrazy ojcowskiego współczucia z powodu śmierci Chestertona całemu ludowi angielskiemu⁶⁴. Waga wiadomości podkreślona była użytym słownictwem. Nadesłany komunikat zawiadamiał, że Ojciec Święty z wielkim ubolewaniem przyjął wieść o śmierci „oddanego syna Kościoła Świętego” i „utalentowanego Obrońcy Katolickiej Wiary”⁶⁵. Tytuł „Obrońcy Wiary” jako pierwszy Anglik otrzymał z nadania Stolicy Apostolskiej król Henryk VIII, przez co treść telegramu była w wielu przypadkach cenzurowana przez świecką prasę, która nie chciała publicznie łączyć godności uznawanej za królewską z katolickim poddanym⁶⁶.

Ścieżki życiowe dwóch opisanych myślicieli skrzyżowały się po raz pierwszy w 1900 roku, kiedy Chesterton miał 26, a Belloc 30 lat⁶⁷. Spotkanie to okazało się przełomowe, dając początek przyjaźni i twórczej współpracy na wielu płaszczyznach⁶⁸, które trwać miały aż do śmierci Chestertona w 1936 roku⁶⁹. W początkowym okresie ich znajomości Belloc, jako starszy i bardziej doświadczony, miał wyraźny wpływ na kształtowanie się osobowości Chestertona w dziedzinach polityki, socjologii i historii⁷⁰. Ich wieloletnie rozmowy na temat wiary miał również wpływ na decyzję tego młodszego o formalnym przyjęciu wiary katolickiej⁷¹.

Opisywana relacja dała początek złożonemu bytowi literacko-politycznemu, któremu George Bernard Shaw⁷² nadał przydomek *Chesterbelloc*⁷³. Co prawda stworzył ten termin na użytek sarkazmu, pisząc o „nienaturalnej bestii”, która powinna zostać rozerwana na strzępy, aby uwolnić prawdziwy potencjał dwóch mężczyzn skrępowanych w jej wnętrzu⁷⁴. Ostatecznie jednak określenie przyjęło się na tyle, że zostało użyte przez samego Chestertona w jego *Autobiografii*⁷⁵.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 553.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 148.

⁶⁸ R. Lynd, *Mr. G. K. Chesterton and Mr. Hilaire Belloc*, [w:] R. Lynd, *Old and New Masters*, T. Fisher Unwin Ltd., London 1919, s. 25-31. Autor nazywa tutaj duet „niebiańskimi bliźniakami” (*ibidem*, s. 25).

⁶⁹ A. N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, s. 342.

⁷⁰ M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton...*, s. 114-115.

⁷¹ G. K. Chesterton *Gives the Reasons for his Conversion* [artykuł w prasie], *The Catholic Transcript*, Volume XXIX, Number 12, 2 September 1926, s. 10.

⁷² Żył w latach 1856-1950. Irlandzki dramaturg, i aktywista polityczny. Laureat nagrody Nobla w dziedzinie literatury w 1925 roku. Aktywnie polemizował z duetem Chesterbelloc z pozycji socjalistycznych (zob. G. K. Chesterton, B. Shaw, H. Belloc, *Do We Agree?: A Debate Between G. K. Chesterton and Bernard Shaw, with Hilaire Belloc in the Chair*, Haskel House, New York 1964 [pierwotne wydanie 1928]).

⁷³ G. B. Shaw, *Belloc and Chesterton*, *The New Age*, No. 701 [Vol. II, No. 16], 15 February 1908, s. 309.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 310. Shaw liczył ówczesnie na to, że Chesterton, wyzwoli się spod wpływu Belloca, „przednich nóg” chimery, z ich ideałami o „katolickim chłopie właścicielu” (*ibidem*, s. 311).

⁷⁵ G. K. Chesterton, *Autobiography*, Hutchinson and Co., London 1936, s. 118.

Zrozumiałe jest, że w przypadku dwóch myślicieli o wielkim potencjale intelektualnym (potwierdzonym dorobkiem literackim w wielu dziedzinach) zachowanie w pełni bezkonfliktowej symbiozy byłoby wielce utrudnione, o ile nie niemożliwe. W przypadku *Chesterbelloc* wieloletnia synergia, mająca miejsce przy bardzo bliskiej współpracy, była jednak niezaprzeczalna⁷⁶. Pozwala to zakładać, że między członami opisanego przez Shawa „dwuczęściowego zwierzęcia” zasadniczo zachodzić musiała doskonała harmonia – bez niej byt tego typu po prostu by się nie utrzymał⁷⁷. Ten wewnętrzny ład, skoordynowany w ramach duetu, Belloc i Chesterton doskonale unaocznili, gdy wydali na świat jeden z najważniejszych owoców swojej działalności – ustrój opracowany jako alternatywa dla kapitalizmu i socjalizmu, czyli dystrybucjonizm.

3. Zarys historyczny doktryny dystrybucjonizmu

Belloc jeszcze jako członek Parlamentu (w latach 1906-1910) napisał tekst o ustrojowej alternatywie dla socjalizmu, której „ostatecznym pragnieniem jest stan wysoce podzielonej własności, działający w złożony i prawdopodobnie (...) oparty na współpracy sposób”⁷⁸. W tym okresie opublikował również dwie broszury traktujące o socjalizmie⁷⁹. W 1910 roku Chesterton wydał zbiór esejów pt. *Co jest złe w świecie* (ang. *What's Wrong with the World*⁸⁰), w którym po raz pierwszy sformułował teorię o pożądanym czynniku szerokiej dystrybucji własności⁸¹.

Za dzieło symbolicznie konstytuujące fundament idei dystrybucjonizmu uznać można *Państwo niewolnicze* (ang. *The Servile State*) wydane przez Belloc w 1912 roku⁸². Książka ta stanowi prawdopodobnie najbardziej znany jego tekst traktujący o tematach politycznych, ekonomicznych i społecznych⁸³, a z perspektywy czasu wartość

⁷⁶ Więcej o dynamice wewnątrz duetu, w tym o różnicach stylów i temperamentów, zob. C. Hollis, *The Mind of Chesterton*, Hollis & Carter, London 1970, s. 100-131.

⁷⁷ M. Ward, *Return to Chesterton*, Sheed and Ward, New York 1952, s. 60-61.

⁷⁸ H. Belloc, *The Alternative*, Distributist Books, London b.d.w., s. 15. Broszura została wydana w końcowym okresie aktywności Belloca (źródła podają 1940 rok), jednak opis na okładce informuje, że jest to przejrzana i poprawiona wersja artykułu z lat parlamentarnych autora.

⁷⁹ Zob. H. Belloc, *An Examination of Socialism*, Catholic Truth Society, London 1908 oraz H. Belloc, *The Church & Socialism*, Catholic Truth Society, London 1934 [tekst wydany po raz pierwszy w 1909 roku, poddany ponownej rewizji autora w 1921 i 1931 roku].

⁸⁰ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World*, Cassell and Company Limited, London, New York, Toronto & Melbourne 1910.

⁸¹ C. Hollis, *The Mind of Chesterton...*, s. 117.

⁸² Wydanie pierwotne cytowane na początku części wstępnej.

⁸³ Zob. R. Nisbet, *Introduction*, [w:] H. Belloc, *The Servile State*, Liberty Fund, Indianapolis 1977 [1912], s. 13-26.

traktatu uznana została przez myślicieli o znaczeniu tak wielkim jak np. Friedrich August von Hayek⁸⁴.

W *Państwie niewolniczym* Belloc przedstawiał i uzasadniał tezę, że jeśli w nowoczesnym społeczeństwie nie przywróci się właściwej pozycji instytucji własności, wtedy jedynym możliwym rezultatem okaże się powrót regulowanego prawem pozytywnym niewolnictwa⁸⁵. Na potrzeby rozprawy autor sformułował liczne definicje, w tym kapitalizmu⁸⁶ i socjalizmu⁸⁷, a co najistotniejsze – państwa dystrybucyjnego, które opisał jako „społeczeństwo, w którym determinująca większość rodzin była właścicielami kapitału i ziemi”⁸⁸. Terminy i założenia opracowane na potrzeby tej pracy pojawiały się wielokrotnie w późniejszych publikacjach *Chesterbelloc*⁸⁹, stanowiąc pewnego rodzaju podstawę teoretyczną dystrybucjonizmu, jego siatkę pojęciową.

W swojej twórczości Belloc i Chesterton wiele uwagi poświęcali zagadnieniu własności prywatnej, której znaczenie stanowi kluczowy element doktryny dystrybucjonizmu. Do ukazywania wartości tej instytucji używali pełni swojej wiedzy i umiejętności literackich. Za pewne potwierdzenie ich pasji i kunsztu językowego w tej dziedzinie posłużyć mogą opinie tak śmiałe jak ta, że nikt od czasu Świętego Tomasza z Akwinu nie opiewał własności prywatnej bardziej elokwentnie niż Chesterton⁹⁰, a także, że w całej historii chrześcijaństwa trudno odnaleźć bardziej zagorzałych, romantycznych i walecznych obrońców tej instytucji niż spółka intelektualna *Chesterbelloc*⁹¹.

Jednocześnie opisujący autorzy stanowili razem duet korzystnie dobrany, którego konstrukcja pozwalała każdemu z nich wykorzystywać swoje niepowtarzalne talenty, a przez to wzajemnie się uzupełniać. Belloc pisał przykładowo o przyjacielu, iż jedną z charakterystycznych cech jego dorobku intelektualnego była unikalna zdolność do paralelizmu⁹²:

⁸⁴ Hayek (1899-1992), przedstawiciel tzw. austriackiej szkoły ekonomii i laureat nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii w 1974 roku, cytował *Państwo Niewolnicze* Belloca w swoim wpływowym dziele *Droga do zniewolenia* – zob. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, George Routledge & Sons Ltd., London 1944, s. 10, 66.

⁸⁵ H. Belloc, *The Servile State...*, s. III, 3.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 15-16.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 15.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 52.

⁸⁹ Chesterton był w pełni przekonany argumentacją Belloca zawartą w *Państwie Niewolniczym* (zob. G. Wills, *Chesterton*, Doubleday, New York 2001 [1961], s. 140-141), co pokazywał m.in. w swojej *Autobiografii*, używając terminologii Belloca (G. K. Chesterton, *Autobiography...*, s. 273-274), a także bezpośrednio jego dzieło analizując (*ibidem*, s. 296-298).

⁹⁰ M. Novak, *Saving Distributism*, [w:] G. K. Chesterton, *The Collected Works of G. K. Chesterton: Volume V*, Ignatius Press, San Francisco 1987, s. 16.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² H. Belloc, *On the Place of Gilbert Chesterton in English Letters*, Sheed & Ward, London 1940, s. 15.

„Nieustannie naświetlał i wyjaśniał rzeczywistość poprzez porównania. Zaprawdę była to broń charakterystyczna dla geniuszu Chestertona. To była jedyna rzecz, którą on miał w szczególności, a do której nikt inny w jego czasach nawet się nie zbliżył, jak i w przeszłości niewiele się ważyło. Jest to najmocniejszy element jego pisarstwa i myślenia, po znacznie mniej unikatowej cesze szczerości”⁹³.

Unikalnym wkładem Chestertona w opracowanie i objaśnianie doktryny dystrybucjonizmu były zatem jego barwne metafory, analogie, opisy i celne obserwacje. Słowem tworzył w umysłach czytelników obrazy, dzięki którym łatwiej mogli zrozumieć przekazywaną ideę, zgodnie z opisem jego przyjaciela:

„Otóż paralelizm jest darem lub metodą o ogromnym oddziaływaniu w przekazywaniu prawdy. Paralelizm polega na zobrazowaniu jakiejś niedostrzeżonej prawdy poprzez jej dokładną zgodność z odbiciem prawdy już znanej i postrzeganej”⁹⁴.

Tak samo było ze stosowanymi przez Chestertona paradoksami, które Belloc w jego przypadku rozumiał tradycyjnie, jako zwięzłe i epigramatyczne osądy, w których iluminacja (uświadomienie sobie czegoś) następowała poprzez niespodziewane zestawienie⁹⁵.

Główną rolą Belloca było natomiast, jak już wspomniano przy okazji jego *Państwa niewolniczego*, opracowywanie czytelnych i użytecznych podstaw teoretycznych, które w możliwie najprostszy sposób wykladały założenia doktryny ekonomicznej, społecznej i politycznej dystrybucjonistów. Funkcja ta była zdaniem Chestertona związana z francuską częścią osobowości jego przyjaciela. Zwracał na to uwagę przy odpowiedzi na krytykę *Państwa niewolniczego* i jego autora, mianowicie na zarzuty, że dzieło to jest nieatrakcyjne dla odbiorców, ponieważ jest pozbawione jakichkolwiek elementów „ozdobnych”, romantycznych, mających dodawać mu pewnego wymiaru rozrywkowego (co ma szczególnie duże znaczenie w przypadku odbioru przez angielskiego czytelnika)⁹⁶. Na to odpowiadał, że francuska dusza ma tendencję do oddzielania tego, co artystyczne, od tego, co naukowe; tego, co ozdobne, od tego, co użyteczne⁹⁷:

„Prawdą jest, że kiedy Francuz projektuje park jako park ozdobny, ścieżki jego wiją się na różne sposoby, ponieważ spełniają jedynie funkcję dekoracyjną. Kiedy

⁹³ *Ibidem*, s. 15-16.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 36-37.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 21.

⁹⁶ G. K. Chesterton, *Autobiography...*, s. 296.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 298.

projektuje drogę, czyni ją prostą jak stempel⁹⁸, jak drogi, którymi francuscy żołnierze maszerowali ze swoimi stemplami; ponieważ droga ma być użyteczna i jest najkrótsza, kiedy jest prosta. (...) [Belloc] książka o państwie niewolniczym jest bardzo podobna do francuskiej drogi wojskowej. Żaden człowiek nie jest instynktownie bardziej błyskotliwy; i żaden człowiek nie potrafi być celowo bardziej nudny⁹⁹.

Używając metafory Chestertona, w dziedzinie dystrybucjonizmu twórczość Belloc spełniała rolę drogi użytkowej, która w założeniu miała być solidnie wybrukowana i prowadzić prosto do celu, bez konieczności zapewniania atrakcji. Nawet jeśli przez to można było jej zarzucić bycie na swój sposób „suchą”, to umożliwiała zwolennikom ich idei podążać do jasno wyznaczonego celu możliwie efektywnie, na wzór maszerującej po zwycięstwo armii. W wymiarze tekstu cechą, która na to pozwalała, była jego prostota i czytelność. Dowodem na to, że Belloc starał się przekazywać treści w sposób możliwie łatwy do zrozumienia przez czytelnika, był napisany przez niego w 1924 roku podręcznik do ekonomii¹⁰⁰ dedykowany 16-letniej Helenie Asquith¹⁰¹, w której rozwijał terminologię pierwszy raz opisaną w *Państwie niewolniczym*.

Aktywność *Chesterbelloc* nie ograniczała się jedynie do twórczości literackiej, ale rozszerzała się również na działalność polityczną. U podstaw tejże leżała aktywność publikacyjna i organizacyjna duetu w ramach zarządzanych tygodników, w której istotny udział miał początkowo młodszy brat Gilberta – Cecil Chesterton¹⁰². W 1911 roku on i Belloc wydali wspólnie książkę *System partyjny* (ang. *The Party System*¹⁰³), w której dotykali bolączek angielskiego ustroju politycznego, będącego ich zdaniem zaprzeczeniem idei demokracji¹⁰⁴. Na gruncie popularności, jaką wzbudziły kontrowersyjne tezy tego dzieła, w tym samym roku założony został tygodnik *Naoczny świadek* (ang. *The Eye-Witness*), w którym Belloc był redaktorem naczelnym, a Cecil Chesterton jego asystentem¹⁰⁵. Pierwszy numer został wydany 22 czerwca 1911 roku¹⁰⁶,

⁹⁸ W znaczeniu przyrządu w postaci długiego pręta, używanego w dawnej broni palnej do ubijania w lufie prochu, przybitki i pocisku.

⁹⁹ *Ibidem*. Wtrącenie Paweł Boruta.

¹⁰⁰ H. Belloc, *Economics for Helen*, IHS Press, Norfolk, VA, 2004 [pierwsze wydanie 1924].

¹⁰¹ A. N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, s. 287.

¹⁰² Żył w latach 1879 – 1918 (zmarł podczas I Wojny Światowej po odniesieniu ran na froncie francuskim).

¹⁰³ H. Belloc, C. Chesterton, *The Party System*, Stephen Swift, London 1911.

¹⁰⁴ R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 301.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 306.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 307.

dając początek linii genealogicznej periodyków¹⁰⁷ służących za propagandowy nośnik dystrybucjonizmu¹⁰⁸.

Pierwotna forma czasopisma przetrwała tylko rok. W czerwcu 1912 roku Belloc, zniechęcony trudnościami, zrezygnował na rzecz Cecila Chestertona z funkcji redaktora naczelnego i odsprzedał mu swoje udziały w gazecie¹⁰⁹. W listopadzie tego roku, po bankructwie pierwotnego wydawcy, młodszy Chesterton poddał tygodnik reorganizacji, zmieniając jego nazwę na: *Nowy świadek* (ang. *The New Witness*)¹¹⁰. Ten pozostał pod jego kierownictwem do września 1916 roku, kiedy Cecil wyruszył jako żołnierz na front I wojny światowej, pozostawiając funkcję redaktora naczelnego w rękach Gilberta¹¹¹. Starszy Chesterton kontynuował pracę nad periodykiem do maja 1923 roku, kiedy zakończono jego publikację¹¹².

Po dwuletniej przerwie¹¹³ (pierwsze wydanie 21 marca 1925 roku¹¹⁴), bazując na środowiskowej bazie *Nowego Świadka*¹¹⁵, działalność rozpoczęło czasopismo o nazwie *G.K.'s Weekly*¹¹⁶. Początkowo tygodnik miał nazywać się *Dystrybucjonista* (ang. *The Distributist*) albo *Dystrybucjonizm*¹¹⁷, a przez to jasno informować o głównym przekazie wydawnictwa. Chesterton jednak, biorąc pod uwagę małą znajomość terminu wśród ogółu społeczeństwa¹¹⁸, przekonany został o zasadności wykorzystania swojej osobistej, niemałej wówczas popularności. Zgodził się tym samym dla dobra promocji idei, choć nadal niechętnie, żeby w tytule wykorzystane zostały jego charakterystyczne inicjały¹¹⁹. Pozostał jednocześnie redaktorem naczelnym gazety¹²⁰, co zapewniło mu na łamach periodyku przestrzeń zupełnej swobody wypowiedzi¹²¹.

¹⁰⁷ M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton...*, s. 275.

¹⁰⁸ C. Hollis, *The Mind of Chesterton...*, s. 169.

¹⁰⁹ R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 308.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton...*, s. 344.

¹¹² *Ibidem*, s. 275.

¹¹³ A. N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, s. 293.

¹¹⁴ A. S. Dale, *The Outline of Sanity: A Biography of G. K. Chesterton*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1982, s. 244.

¹¹⁵ M. Ward, *Return to Chesterton...*, s. 261.

¹¹⁶ Można to tłumaczyć jako „Tygodnik G.K.-eja”, „G.K. tygodniowy” itp., od inicjałów Gilberta Keitha Chestertona. Ze względów językowych autor postanowił zostawić nazwę własną w oryginalnym brzmieniu.

¹¹⁷ G. K. Chesterton, *Introduction*, [w:] *GK's: A Miscellany of the First 500 Issues of G.K.'s Weekly*, compiled by E. J. M., Rich & Cowan Ltd., London 1934, s. 14.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 15.

¹¹⁹ M. Ward, *Return to Chesterton...*, s. 258.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 262.

¹²¹ *Ibidem*, s. 258.

Po niedługim czasie wśród czytelników *G.K.'s Weekly* uformowała się wola zorganizowanej działalności w ramach formacji politycznej¹²². Pragnienie to przybrało postać organizacji znanej powszechnie jako *Liga Dystrybucjonistów* (ang. *The Distributist League*), której pierwsze formalne zebranie (podczas którego Chesterton został wybrany prezesem) miało miejsce we 17 września 1926 roku¹²³.

Pełna nazwa organizacji brzmiała *Liga Na Rzecz Zachowania Wolności Przez Przywrócenie Własności* (ang. *League for the Preservation of Liberty by the Restoration of Property*), co samo w sobie mówiło dużo o jej programie i postulatach politycznych¹²⁴. Te były dodatkowo promowane przez istotne z punktu widzenia doktryny dystrybucjonizmu dzieła z tego okresu, wśród których wymienić można *Zarys rozsądku* (ang. *The Outline of Sanity*) Chestertona z końca 1926 roku¹²⁵ (stanowiące zbiór jego esejów publikowanych w *G.K.'s Weekly*¹²⁶) oraz *Przywrócenie własności* (ang. *The Restoration of Property*) Belloca z 1936 roku¹²⁷.

Liga przyciągała ludzi z różnych klas społecznych oraz reprezentujących różne wariacje poglądów politycznych i ekonomicznych¹²⁸. Takie było też założenie Chestertona, który na spotkaniu inauguracyjnym ogłosił, że członkostwo w organizacji nie powinno być nikomu wzbronione, za wyjątkiem co najwyżej otwartych czcicieli Diabła¹²⁹. Wśród znaczących postaci związanych z *Ligą* oraz *G.K.'s Weekly* (który to tygodnik stał się oficjalnym organem powstałej formacji¹³⁰) wymienić można: dominikanina, ojca Vincenta McNabba¹³¹, ascetę i przedstawiciela typowo katolickiej frakcji w *Lidze*¹³², który cieszył się olbrzymim uznaniem Belloca i Chestertona¹³³; a także Arthura Penty'ego¹³⁴, który znany był ze swojej twórczości traktującej o przywrócenia

¹²² A. N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, s. 293.

¹²³ M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton...*, s. 433.

¹²⁴ P. Barberis, J. McHugh, M. Tyldesley, *Encyclopedia of British and Irish Political Organizations: Parties, Groups and Movements of the Twentieth Century*, Pinter, London and New York 2000, s. 82.

¹²⁵ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity*, Dodd, Mead & Company, New York 1927 [pierwsze wydanie 1926].

¹²⁶ A. S. Dale, *The Outline of Sanity: A Biography of G. K. Chesterton...*, s. 261.

¹²⁷ H. Belloc, *The Restoration of Property*, Sheed & Ward, New York 1936. Tekst znany również jako *Esej o przywróceniu własności* (ang. *Essay on the Restoration of Property*).

¹²⁸ A.N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, s. 293.

¹²⁹ M. Ward, *Return to Chesterton...*, s. 263.

¹³⁰ A.S. Dale, *The Outline of Sanity: A Biography of G. K. Chesterton...*, s. 260.

¹³¹ Irlandczyk, żył w latach 1868-1943. Poza dystrybucjonizmem aktywny apologeta i ewangelizator. Więcej o jego postaci zob. F. Valentine, O. P., *Father Vincent McNabb, O. P.: The Portrait of a Great Dominican*, The Newman Press, Westminster, Maryland 1955.

¹³² A. S. Dale, *The Outline of Sanity: A Biography of G. K. Chesterton...*, s. 155.

¹³³ F. Valentine, O. P., *Father Vincent McNabb, O. P.: The Portrait of a Great Dominican...*, s. vi.

¹³⁴ Angielski architekt i pisarz, żył w latach 1875-1937. Więcej o jego myśli, również w związku z *Ligą Dystrybucjonistów* i *G.K.'s Weekly* zob. A.D. Sokolow, *The Political Theory of Arthur J. Penty*, The Yale Literary Magazine, [New Haven] 1940.

systemu cechowego¹³⁵, i któremu po śmierci Chestertona *Liga* zleciła napisanie *Manifestu dystrybucjonizmu*¹³⁶ (który okazał się jednym z ostatnich tekstów autora, opublikowanym w 1937 roku, tuż po jego śmierci)¹³⁷.

Recepcja doktryny dystrybucjonizmu miała miejsce także w Polsce, w postaci twórczości i działalności Adama Doboszyńskiego, znanego w dwudziestoleciu międzywojennym m.in. z głośnej w środowisku narodowym książki pt. *Gospodarka narodowa*, stanowiącej pewnego rodzaju próbę opracowania polskiej wersji państwa dystrybucyjnego¹³⁸. W przytoczonej pracy w 1934 roku autor nie krył swoich inspiracji i odnotowywał zawiązanie się w Anglii ruchu skupionego wokół Chestertona, a gdy w 1945 na emigracji londyńskiej wydawał napisaną w języku angielskim (jak to sam nazwał) „przeróbkę” owego dzieła¹³⁹, dedykował ją właśnie jego pamięci¹⁴⁰. Na ogólne określenie postulowanego przez siebie ustroju ekonomicznego ukuł termin „upowszechnienie własności”¹⁴¹.

Należy w tym miejscu dodać, że istniały liczne związki *Chesterbelloc* z Polską. Wielce znamienny był nad wyraz przychylny stosunek Chestertona do tego narodu¹⁴², który najdonośniej wyrażał w trakcie jego entuzjastycznie przyjętej podróży do Rzeczypospolitej w dniach od 28 kwietnia do 31 maja 1927 roku¹⁴³. Wizyta odbyła się wyniku oficjalnego zaproszenia ówczesnego rządu¹⁴⁴, a w jej trakcie pisarz spotkał się m. in. z Józefem Piłsudskim i Romanem Dmowskim, co opisał dość szczegółowo w swojej *Autobiografii*¹⁴⁵. Wysoki status postaci Chestertona w oczach wielu Polaków tego okresu dobrze oddają słowa Doboszyńskiego, który pisał, że Anglik „stał na pograniczu geniuszu”¹⁴⁶, będąc jednocześnie na tyle cnotliwym w duchu katolickim, że nie

¹³⁵ O czym pisał po raz pierwszy w 1906 roku: A. J. Penty, *The Restoration of the Gild System*, Swan Sonnenschein and Co., Ltd., London 1906.

¹³⁶ A. Penty, *Distributism: A Manifesto*, The Real Press, b.m.w. 2019 [pierwotne wydanie 1937].

¹³⁷ D. Boyle, *Introduction*, [w:] A. Penty, *Distributism: A Manifesto...*, s. 4.

¹³⁸ Zob. A. Doboszyński, *Gospodarka Narodowa*, Skład główny w adm. „Myśli nar.”, Warszawa 1936 [pierwsze wydanie 1934].

¹³⁹ A. Doboszyński, *Ekonomia Miłosierdzia*, [w:] A. Doboszyński, *Studia polityczne. Na uchodźstwie – 1947*, b.m.w. 1947, s. 183.

¹⁴⁰ A. Doboszyński, *The Economics of Charity*, F. Mildner & Sons, London 1945, s. 1.

¹⁴¹ [A. Doboszyński], *Mała encyklopedia pojęć społecznych*, F. Mildner & Sons, London b.d.w. [prawdopodobnie 1947], s. 90.

¹⁴² Zob. część pt. *Chesterton i Polska: Zarys tematu* w: W. Golonka, *G. K. Chesterton, Polska i polityka*, Andegavenum, b.m.w. 2021, s. 11-27.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 15.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 13.

¹⁴⁵ G. K. Chesterton, *Autobiography...*, s. 316-317.

¹⁴⁶ A. Doboszyński, *G. K. Chesterton* [1941], [w:] A. Doboszyński, *Studia polityczne. Na uchodźstwie – 1947...*, s. 17.

przekroczył nigdy tej granicy, czekając „w pokorze na samym progu”¹⁴⁷. Belloc podobnie do Chestertona był gorącym orędownikiem polskiej sprawy we świecie¹⁴⁸. Około rok po swoim przyjacielu również odbył podróż do Polski¹⁴⁹, w trakcie której odwiedził Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej na Jasnej Górze, gdzie po wysłuchaniu Mszy Świętej zostawił kopię (wraz z tłumaczeniem na łacinę) swojego poematu¹⁵⁰ *Ballada do Matki Boskiej Częstochowskiej* (ang. *Ballade to Our Lady of Czestochowa*¹⁵¹).

Wracając do tematu *Ligi Dystrybucjonistów*, samemu jej powstaniu towarzyszył duży entuzjazm, czego wyrazem był również wzrost sprzedaży *G.K. 's Weekly*¹⁵². W początkowym okresie działalności organizacja rozwijała się stosunkowo prężnie, a jej oddziały zawiązywały się nie tylko w we wszystkich głównych miastach Wielkiej Brytanii¹⁵³, ale nawet międzynarodowo – w Australii, Kanadzie i Afryce Południowej¹⁵⁴. Szybko jednak narosły wewnątrz niej liczne napięcia pomiędzy różnymi frakcjami¹⁵⁵. W wyniku tego i innych czynników *Liga* stała się, bardziej niż narzędziem działania, bezproduktywnym klubem dyskusyjnym, w którym intelektualiści o sprzecznych poglądach kłócili się bez końca i oskarżali wzajemnie, nie mogąc dość do porozumienia w kwestii technicznych szczegółów założonego ustroju¹⁵⁶.

Czynnikiem spajającym całe przedsięwzięcie był Chesterton. Po pierwsze jako rozjemca, który używał swojej popularności i autorytetu do łagodzenia sporów¹⁵⁷. Po drugie jako rzeczywista twarz i lider *Ligi*, w imieniu której Chesterton publicznie zabierał głos¹⁵⁸. Po trzecie, przez tygodnik nazwany od jego imienia, który ostatecznie trudno było organizacyjnie odróżnić od formacji¹⁵⁹.

Wszystko to wpłynęło na okoliczność, że śmierć Chestertona w 1936 roku symbolicznie przypieczętowała ostateczny los *Ligi Dystrybucjonistów*. Po śmierci

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ J. B. Morton, *Hilaire Belloc: A memoir...*, s. 157.

¹⁴⁹ R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 462.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 462-463.

¹⁵¹ Wiersz opublikowany po raz pierwszy w zbiorze z 1923 roku: H. Belloc, *Sonnets and Verse*, Duckworth & Co., London 1923, s. 136-137.

¹⁵² M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton...*, s. 433-434.

¹⁵³ M. Ward, *Return to Chesterton...*, s. 270.

¹⁵⁴ P. Barberis, J. McHugh, M. Tyldesley, *Encyclopedia of British and Irish Political Organizations: Parties, Groups and Movements of the Twentieth Century...*, s. 83.

¹⁵⁵ A. S. Dale, *The Outline of Sanity: A Biography of G. K. Chesterton...*, s. 261.

¹⁵⁶ M. Canovan, *G. K. Chesterton: Radical Populist*, Harcourt Brace Jovanovich, New York and London 1977, s. 18.

¹⁵⁷ A. S. Dale, *The Outline of Sanity: A Biography of G. K. Chesterton...*, s. 261.

¹⁵⁸ M. Ward, *Return to Chesterton...*, s. 270.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 268.

przyjaciela prezesurę objął Belloc¹⁶⁰, ale ten nie tylko z natury był niechętny do pełnienia funkcji lidera, ale też już znużony¹⁶¹ i (jak pokazał czas) bliski zakończenia swojej działalności. Z tego okresu pochodzą ostatnie dzieła istotne dla idei państwa dystrybucyjnego, wszystkie siłą rzeczy napisane przez Belloca: *Kryzys naszej cywilizacji* (ang. *The Crisis of our Civilization*) z 1937 roku, rozwijający wątki wpływu religii na ustrój zawarte wcześniej w *Państwie niewolniczym*¹⁶², a także artykuł o charakterze syntetycznym *Ani kapitalizm, ani socjalizm* (ang. *Neither Capitalism Nor Socialism*), opublikowany w lipcu 1937 roku na łamach *The American Mercury*¹⁶³. Za ostatni przejaw twórczości *Chesterbelloc* w dziedzinie ustroju ekonomicznego uznać można cykl artykułów o zbiorczym tytule *Droga wyjścia* (ang. *The Way Out*), publikowanych przez Belloca w czasopiśmie *Social Justice* od lutego do sierpnia 1938 roku¹⁶⁴.

W warunkach społecznego napięcia wywołanego II wojną światową, w początkowym okresie 1940 roku *Liga* została rozwiązana¹⁶⁵. Czasopismo *G.K.'s Weekly* po śmierci Chestertona zostało przemianowane na *Przegląd tygodniowy* (ang. *The Weekly Review*), wracając na krótki czas do rąk Belloca jako redaktora naczelnego, którą to funkcję przejął następnie jego zięć, Reginald Jebb¹⁶⁶. Po wojnie część środowiska tworzącego wcześniej *Ligę* przegrupowała się, by w 1947 roku w Londynie założyć *Stowarzyszenie dystrybucjonistów* (ang. *The Distributist Association*)¹⁶⁷, działające do 1952 roku¹⁶⁸. Do jesieni 1958 roku działalność społeczności zachowującej bezpośrednią ciągłość w stosunku do pierwotnej *Ligi* została zasadniczo wygaszona¹⁶⁹.

Zbiorczo ujętej aktywności *Chesterbelloc*, *Ligi Dystrybucjonistów* oraz czasopism z linii *G.K.'s Weekly* nie udało wywrzeć się znaczącego wpływu w wymiarze politycznym, starania środowiska odniosły również porażkę na polu wielkoskalowej propagandy idei powszechnej własności¹⁷⁰. Na początku XXI wieku idea

¹⁶⁰ P. Barberis, J. McHugh, M. Tyldesley, *Encyclopedia of British and Irish Political Organizations: Parties, Groups and Movements of the Twentieth Century...*, s. 83.

¹⁶¹ R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 485.

¹⁶² Zob. H. Belloc, *The Crisis of our Civilization*, Cassel and Company LTD., London 1937.

¹⁶³ H. Belloc, *Neither Capitalism Nor Socialism*, *The American Mercury*, Vol. XLI, No. 163, July 1937, s. 309-316.

¹⁶⁴ H. Belloc, *The Way Out*, Catholic Authors Press, Hartford, Connecticut 2006 [pierwotne wydanie jako cykl artykułów w *Social Justice* luty-sierpień 1938].

¹⁶⁵ P. Barberis, J. McHugh, M. Tyldesley, *Encyclopedia of British and Irish Political Organizations: Parties, Groups and Movements of the Twentieth Century...*, s. 83.

¹⁶⁶ M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton...*, s. 275.

¹⁶⁷ P. Barberis, J. McHugh, M. Tyldesley, *Encyclopedia of British and Irish Political Organizations: Parties, Groups and Movements of the Twentieth Century...*, s. 82.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ J. Rydzewska, *Chesterton. Dzieło i Myśl...*, s. 243.

dystrybucjonizmu trwała na sposób w większym stopniu bezobjawowy, stanowiąc przedmiot fascynacji środowisk niszowych, dzielących się swoją twórczością np. w Internecie¹⁷¹. Wśród stron internetowych zajmujących się tematyką wymienić można anglojęzyczną *The Distributist Review*¹⁷² oraz polskojęzyczną (obecnie już nieaktywną) *Dystrybucjonizm.pl*¹⁷³. Przedstawicielem współczesnego myśliciela utożsamiającego swoją twórczość z opisywaną doktryną jest John C. Médaille¹⁷⁴, który w swojej pracy *Ku prawdziwie wolnemu rynkowi*¹⁷⁵ (ang. *Toward a Truly Free Market*) z 2010 roku: we wstępie pobieżnie nakreślił historię i niepowodzenie inicjatywy *Chesterbelloc*¹⁷⁶; następnie zaprezentował autorską wizję teorii ekonomicznej (niekiedy cytując Belloc'a i Chestertona), w jego oczach praktyczną i zdolną do podołania wymagającym i złożonym problemom obecnych czasów¹⁷⁷; a na zakończenie wyraził swoje przekonanie, że odpowiedni moment na dystrybucjonizm właśnie nadszedł¹⁷⁸.

4. Założenia metodologiczne pracy

A. Problem badawczy

Problemem badawczym, którego dotyczy niniejsza dysertacja, jest zagadnienie zidentyfikowania, opisanego i uporządkowania podstawowych cech dystrybucjonizmu z perspektywy kategorii klasycznej filozofii politycznej¹⁷⁹.

Należy od razu zaznaczyć, że przedmiotem badania jest dystrybucjonizm rozumiany konkretnie jako doktryna ustroju polityczno-ekonomicznego (inaczej społeczno-gospodarczego) opracowana przez Hilaire Belloc'a i Gilberta Keitha Chestertona. Pisma innych myślicieli identyfikujących się z tym terminem, bliżej lub dalej związanych z angielską ideą *Chesterbelloc*, będą w związku z tym przedmiotem analizy jedynie w charakterze narzędzia o charakterze pomocniczym – tylko wtedy, gdy

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 244.

¹⁷² Zob. distributistreview.com.

¹⁷³ Zob. www.dystrybucjonizm.pl. Część treści z nieaktywnej obecnie witryny dostępna jest za pomocą serwisu *Wayback Machine*.

¹⁷⁴ Związany z *The Distributist Review*.

¹⁷⁵ Książka wydana w Polsce w 2017 roku przez Wydawnictwo Wektory pod tytułem: *Za wielcy, by upaść? Alternatywne spojrzenie na ekonomię, czyli kurs na prawdziwie wolny rynek* (tłumaczenie Paweł Kaliniecki, autor związany wcześniej z dystrybucjonizm.pl).

¹⁷⁶ J. C. Médaille, *Toward a Truly Free Market: A Distributist Perspective on the Role of Government, Taxes, Health Care, Deficits, and More*, ISI Books, Wilmington, Delaware 2014 [2010], s. 7.

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 252.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 253.

¹⁷⁹ Zob. Z. Rau *et al.*, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego i Wydawnictwo Naukowe Scholar, Łódź – Warszawa 2018, s. 15-19.

ich użycie może wspomóc lepsze, bardziej wszechstronne naświetlenie myśli opisywanego duetu. W takim wypadku wzajemna relacja koncepcji będzie jasno wynikać z kontekstu, najczęściej mając użytek w przypadku praktycznej tożsamości przekonań.

Jednocześnie zakładam, że pisma Belloca i Chestertona tworzą system zasadniczo spójny, pozbawiony sprzeczności. Ewentualne różnice preferencji między autorami, nie mające wpływu na istotę doktryny, wynikać będą bezpośrednio z tekstu.

B. Główna teza pracy i zasadność jej wyboru

Główną tezą pracy jest, że dystrybucjonizm, jako doktryna polityczno-prawna, wpisuje się swoją treścią w nurt politycznego myślenia¹⁸⁰ katolickiej nauki społecznej.

Na pierwszy rzut oka niniejsza teza wydawać się może zbyt oczywista lub zbędna w zakresie dociekań naukowych. Sam związek pomiędzy katolicką nauką społeczną a dystrybucjonizmem jest niezaprzeczalny, co zostało ukazane już we wprowadzeniu do pracy. Trudno jest wątpić, że Belloc i Chesterton w dziedzinie ustroju przynajmniej częściowo tworzyli i działali na „podstawie drogowskazów i światła”¹⁸¹ encykliki *Rerum Novarum*. Mimo to udowodnienie i odpowiednie opisanie tego związku nie jest wysiłkiem wtórnym czy zgoła niepotrzebnym, a wręcz przeciwnie – perspektywa owa jest w tej sytuacji najbardziej naturalna, a przez to najbardziej użyteczna w przypadku trudu włożonego w usystematyzowanie cech analizowanej doktryny polityczno-prawnej.

Wniosek ten wypływa z kilku okoliczności. Po pierwsze, inspiracja Belloca i Chestertona katolicką nauką społeczną co do zasady nie wynika zupełnie wprost z ich tekstów. W twórczości duetu bardzo trudno jest odnaleźć bezpośrednie cytowania *Rerum novarum* czy *Quadragesimo Anno* na udowodnienie twierdzeń, częściej, choć też stosunkowo rzadko, można odnotować ogólną afirmację encyklik i nauczania papieży¹⁸². Można symbolicznie powiedzieć, że Chesterton unikał osobistej odpowiedzialności w tej dziedzinie, zrzucając ciężar na barki fikcyjnej postaci księdza Browna, który w jednym z

¹⁸⁰ Zob. *ibidem*, s. 29-30.

¹⁸¹ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 111 [nr 20].

¹⁸² Np. o proroczym charakterze *Rerum novarum*, a także o niedocenieniu przez wielu w momencie jej ogłoszenia treści encykliki w zakresie znaczenia własności prywatnej (również przez jego własne środowisko) pisał Chesterton w: G. K. Chesterton, *The Catholic Church and Conversion*, The Macmillan Company, New York 1927 [pierwsze wydanie 1926], s. 99-100.

opowiadań stanął przed zadaniem przygotowania cyklu wykładów dotyczących słynnego aktu magisterium Leona XIII¹⁸³.

Opisaną okoliczność moim zdaniem można wytłumaczyć kilkoma czynnikami. Jednym z nich jest przywołana wcześniej chęć pozostania otwartym na różne środowiska. Parafrazując przytoczone już słowa Chestertona, każdy poza samym diabłem mógł zostać członkiem *Ligi Dystrybucjonistów*¹⁸⁴, ostatecznie więc do organizacji zgłosiło akces wielu działaczy niebędących katolikami¹⁸⁵. Narzucający się mimo wszystko z wielu względów katolicki charakter przedsięwzięcia często okazywał się zarzewiem konfliktów¹⁸⁶, przez co za uzasadniony wydaje się pogląd, że w celu nadania ruchowi charakteru powszechnego unikano bezpośredniego powoływania się na autorytet Kościoła katolickiego¹⁸⁷.

Do tego należy dodać osobiste uwarunkowania obu myślicieli. Chesterton formalnie stał się katolikiem dopiero w 1922 roku, co uzasadnia większy dystans do Kościoła w całej jego wcześniejszej twórczości, w której to inspiracja katolicka była bardziej subtelna czy dorozumiana. Jeśli chodzi zaś o Belloc, to udokumentowaną cechą jego osobowości była niechęć do odgrywania roli „oficjalnego” reprezentanta Kościoła¹⁸⁸, a nawet pewien dystans czy krytyczny stosunek względem konkretnych osób sprawujących kościelne urzędy. Dobrze ujmują to jego słowa wypowiedziane publicznie podczas jednego z wykładów:

„Kościół katolicki jest instytucją, którą jestem zobowiązany uważać za boską – ale dla niewierzących dowodem jego boskości może być fakt, że żadna czysto ludzka instytucja prowadzona z tak niegodziwą głupotą nie przetrwałaby dwóch tygodni”¹⁸⁹.

Tak, Belloc w całym swoim życiu wychwalał Kościół, w tym szczególnie w ujęciu historycznym ze względu na rolę, jaką odegrał w zbudowaniu chrześcijańskiej cywilizacji. Jednocześnie jednak oddzielał częściowo swój szacunek dla wiecznych instytucji i urzędów Kościoła, od działających w danym momencie w imieniu tegoż Kościoła osób¹⁹⁰. Belloc nigdy jawnie nie wymówił posłuszeństwa prawowitej kościelnej

¹⁸³ Opowiadanie *The Oracle of the Dog* [1923], [w:] G. K. Chesterton, *The Penguin Complete Father Brown...*, s. 360.

¹⁸⁴ M. Ward, *Return to Chesterton...*, s. 263.

¹⁸⁵ P. Barberis, J. McHugh, M. Tyldesley, *Encyclopedia of British and Irish Political Organizations: Parties, Groups and Movements of the Twentieth Century...*, s. 83.

¹⁸⁶ M. Ward, *Return to Chesterton...*, s. 277.

¹⁸⁷ Zob. J. Rydzewska, *Chesterton. Dzieło i Myśl...*, s. 364.

¹⁸⁸ R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 468.

¹⁸⁹ Cytat za: *ibidem*, s. 383.

¹⁹⁰ Zob. A. N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, s. 330-331.

władzy¹⁹¹, jednocześnie opisana cecha jego charakteru mogła sprawić, że w swojej twórczości ograniczał, czy nawet celowo unikał bezpośredniego cytowania lub odwoływania się do aktów papieskich – przykładowo w przeciwieństwie do otwarcie „kościelnej” twórczości ojca Vincenta McNabba OP¹⁹². Powyższe okoliczności sprawiają, że odnalezienie katolickiej nauki społecznej w dystrybucjonizmie nie jest czynnością automatyczną.

Drugim czynnikiem istotnym z punktu widzenia tezy niniejszej pracy jest fakt, że katolickiej nauki społecznej nie można ograniczać jedynie do aktów magisterium dostępnych dla Belloc'a i Chestertona w momencie opracowywania ich doktryny¹⁹³. Kościół jest instytucją, która w swoim założeniu nie jest ograniczona czasem, przynajmniej jeśli chodzi o istotę swojego bytu. Sprawuje swoją władzę również poprzez doraźne narzędzia, jak uchwalana dyscyplina czy elementy autentycznego nauczania odnoszące się w danym czasie konkretnie do pewnych kwestii. Istota depozytu wiary pozostaje jednak ta sama zawsze i wszędzie, jak naucza Sobór Watykański I:

„Nauka wiary bowiem objawiona przez Boga nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalony przez umysł ludzki, ale jako Boski depozyt została przekazana Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała. Dlatego zawsze należy się trzymać takiego znaczenia świętych dogmatów, jakie raz określiła święta Matka – Kościół i nigdy nie wolno od tego znaczenia odstępować pod pozorem i określeniem głębszego pojmowania. <<Niech zatem wzrasta i wielorako się rozwija rozumienie, wiedza i mądrość tak poszczególnych, jak i wszystkich ludzi razem, tak każdego człowieka, jak i całego Kościoła, wszystkich pokoleń i wieków, ale w swoim tylko rodzaju, to jest w tej samej nauce, w tym samym znaczeniu i w tej samej myśli>>”¹⁹⁴.

Oczywiście przykładowo w nauczaniu Świętego Jana Pawła II 50 lat po śmierci Belloc'a czy Chestertona zawarte są elementy, które wynikały z dalszego „wyjaśniania”

¹⁹¹ E. Jebb, R. Jebb, *Belloc, the Man...*, s. 72.

¹⁹² V. McNabb, O.P., *The Church and The Land...*, zob. praktycznie całe dzieło.

¹⁹³ Tymi było głównie *Rerum novarum*, a w mniejszym stopniu *Quadragesimo Anno*, ogłoszone ok 5 lat przed śmiercią Chestertona i ok. 10 lat przed wycofaniem się Belloc'a z działalności. Ten drugi czytał prawdopodobnie z uwagą kolejne dokumenty papieskie wydane do swojej śmierci, ale nie mogły mieć one wpływu na jego wcześniejsze opracowania (ostatnimi dokumentami, który być może wziął pod uwagę przy pisaniu swoich ostatnich pism z 1937 i 1938 roku, były encykliki *Mit brennender Sorge* oraz *Divini Redemptoris* papieża Piusa XI, obie ogłoszone w marcu 1937 roku).

¹⁹⁴ Sobór Watykański I, 3. sesja soborowa, *Konstytucja dogmatyczna Dei Filius o wierze katolickiej*, 24 kwietnia 1870 r., tłum. Ks. H. Wojtowicz, Ks. T. Gacia, Ks. S. Laskowski, [w:] Ks. I. Bokwa et al. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, s. 265 [nr 657].

depozytu w związku z rozwijaniem „rozumienia, wiedzy i mądrości” ówczesnego pokolenia (w tym całego Kościoła), które niejako zakryte były w pierwszej połowie XX wieku – również ze względu na to, że w praktyce nauczanie ma miejsce w związku z danymi wydarzeniami i okolicznościami, do których Kościół musi odnieść swój autorytet, a które w innym czasie nie byłyby praktycznie istotne. Jednak co do esencji, zarówno *Centesimus annus*, jak i wydane sto lat wcześniej *Rerum novarum* są magisterium „w tej samej nauce, w tym samym znaczeniu i tej samej myśli”, będąc odbiciem nieodmiennych, świętych dogmatów. Tym samym uzasadnione jest korzystanie z pełnego zakresu dokumentów społecznej doktryny Kościoła dostępnych w obecnym momencie, z tego względu, że jeszcze lepiej umożliwi to ukazanie istotowej, substancjalnej zgodności głosu Kościoła z dystrybucjonizmem – nawet, jeśli w ogólnej skali występują różnice cech akcydentalnych, przypadłościowych. Założenie tego typu powoduje, że udowodnienie wybranej tezy głównej staje się czynnością bardziej złożoną.

Ostatecznie należy stwierdzić: nawet jeżeli założyć, że zaklasyfikowanie doktryny dystrybucjonizmu w ramach nurtu katolickiej nauki społecznej jest wnioskiem praktycznie automatycznym i niewymagającym istotnego dowodzenia, w obecnym stanie nauki użycie tego klucza zdaje się uzasadnione jako najbardziej naturalne i użyteczne.

C. Stan badań nad tematem i jego znaczenie dla pracy

Przegląd dostępnej literatury wykazuje, że poziom zaawansowania badań naukowych nad dystrybucjonizmem ponad sto lat po inicjacji idei jest wciąż we wczesnej fazie rozwoju, w szczególności z perspektywy doktryn polityczno-prawnych.

Zaczynając od pism w języku angielskim, po pierwsze należy odnotować opracowania biograficzne dotyczące Belloca i Chestertona. Informacje o dystrybucjonizmie w nich zawarte są co do zasady ujęte w sposób mniej lub bardziej chaotyczny, co jest w pewnym stopniu uzasadnione ponadprzeciętną aktywnością obu autorów na wielu polach. Czytelnik zainteresowany konkretnie tematem ustroju może liczyć tutaj na fragmenty¹⁹⁵, a w najlepszym wypadku na osobne rozdziały, które koncentrują się na tym elemencie działalności. Przykładem tego drugiego podejścia są dwie biografie Chestertona autorstwa Maisie Ward¹⁹⁶, w których dominuje siłą rzeczy perspektywa historyczna, kronikarska.

¹⁹⁵ R. Speaight, *The Life of Hilaire Belloc...*, s. 483-486.

¹⁹⁶ Rozdziały *The Distributist League and Distributism* [w:] M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton...*, s. 433-448 oraz *New Lights on an Old Story* [w:] M. Ward, *Return to Chesterton...*, s. 250-282.

Znamienną okolicznością jest, że gdy opracowanie skupia się konkretnie na samej twórczości literackiej Belloca i Chestertona, fragmenty poświęcone dystrybucjonizmowi są relatywnie lakoniczne. Przykładem może być tutaj dzieło *Apostol zdrowego rozsądku* (ang. *G. K. Chesterton: The Apostle of Common Sense*) o Chestertonie, w którym Dale Ahlquist przeznaczył 13 z 183 stron na analizę opartą głównie na *Zarysie rozsądku Anglika*¹⁹⁷; a także praca o Bellocu autorstwa Michaela H. Markela, gdzie opis spuścizny dotyczącej ustroju ekonomicznego zawarto na około 4 stronach z 175¹⁹⁸.

Istotnym jest, że wszystkie powyższe treści napisane zostały z zamiarem opracowania jednej tylko postaci, odnosząc się do drugiej osoby z duetu niejako przy okazji. Poza formami krótszymi, jak artykuł¹⁹⁹ Michaela Novaka *Ratując dystrybucjonizm* (ang. *Saving Distributism*), jedyną znaczną pracą poświęconą twórczości obu myślicieli wspólnie, jako *Chesterbelloc*, jest książka Jay'a P. Corrina pt. *G. K. Chesterton & Hilaire Belloc: Bitwa wytoczona nowoczesności* (ang. *G. K. Chesterton & Hilaire Belloc: The Battle Against Modernity*), wydana w 1981 roku²⁰⁰. Analiza dokonana przez autora na rzecz owej książki dotyczy jednak nie tylko dystrybucjonizmu, ale ogólnej aktywności Belloca i Chestertona, jednocześnie oddając się bardziej analizie historycznej (dotykającej też w dużym stopniu wątków typowo politycznych), aniżeli doktrynalnej. Natomiast zawarta w opracowaniu główna konkluzja, że partnerstwo duetu „wyrosło z wzajemnej niechęci do imperializmu i filozoficznej anarchii końca wieku”²⁰¹, koncentrując się bardzo mocno na aspekcie negatywnym idei, zawęża mocno perspektywę (szczególnie w przypadku Belloca) – przez co treściowy ładunek dzieła jest stosunkowo ograniczony, zwłaszcza w zakresie określenia istoty dystrybucjonizmu. Potwierdził to niejako sam autor w 2002 roku, gdy wrócił on do tematu *Chesterbelloc* w kilku rozdziałach innej pracy²⁰², pisząc, że „dystrybucjonistyczna wizja G. K. Chestertona i Hilare Belloca jest trudna do zdefiniowania”²⁰³.

¹⁹⁷ D. Ahlquist, *G. K. Chesterton: The Apostle of Common Sense*, Ignatius Press, San Francisco 2003, s. 126-138.

¹⁹⁸ M. H. Markel, *Hilaire Belloc...*, s. 123-127.

¹⁹⁹ M. Novak, *Saving Distributism...*, s. 15-33.

²⁰⁰ J. P. Corrin, *G. K. Chesterton & Hilaire Belloc: The Battle Against Modernity*, Ohio University Press, Athens/London 1981 (262 strony).

²⁰¹ *Ibidem*, s. 201.

²⁰² J. P. Corrin, *Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2002, s. 82-187.

²⁰³ *Ibidem*, s. 155.

Nie umniejszając niezaprzeczalnej wartości powyższych pism, szczególnie w znaczeniu opracowań historycznych, bez wątpliwości nie wyczerpują one tematu dystrybucjonizmu w sensie doktrynalnym, szczególnie w kontekście jego relacji do katolickiej nauki społecznej.

Jeśli chodzi o literaturę polskojęzyczną, sytuacja badań nad tematem przedstawia się jeszcze mniej okazale. Dostępne są hasła encyklopedyczne, zdawkowe opisy w dziełach poświęconych szerszym zagadnieniom, czy artykuły internetowe zwolenników idei dystrybucjonizmu. Materia tego ustroju staje się przedmiotem zainteresowania szczególnie przy okazji omawiania osoby Chestertona, który w Polsce jeszcze za życia był i pozostaje nadal popularny. Odnotować należy podrozdział *Wolność* w pracy Wacława Borowego²⁰⁴, który jednak ma ograniczony charakter ze względu na wydanie w 1929 roku, kiedy to opisywana doktryna ulegała jeszcze rozwojowi. Tym samym jako wartościowe polskie opracowania zagadnienia wskazać można rozdziały w dwóch pracach poświęconych osobie młodszego z dwóch Anglików: *Obrońca zwykłych ludzi* zawarty w *Chesterton. Dzieło i Myśl* Jagi Rydzewskiej²⁰⁵; oraz *Ekonomia tożsamościowa: dystrybucjonizm* znajdujący się w *G. K. Chesterton, Polska i polityka* Wojciecha Golonki²⁰⁶. Podobnie jak w literaturze anglojęzycznej, sam fakt, że mowa tu jedynie o rozdziałach w pracach poświęconych osobno Chestertonowi wskazuje, że trudno tu stwierdzić wyczerpanie tematu. Hilaire Belloc jest zaś w Polsce osobą o wiele mniej znaną, a pierwsze istotne tłumaczenia jego dzieł na rodzimy język pojawiły się dopiero w ostatnich latach²⁰⁷.

Współcześnie odnotować należy wzrost ogólnej popularności dystrybucjonizmu, zauważalny tak warunkach polskich, jak i ogólnoswiatowych. Z perspektywy zagranicznej, już w trakcie pisania niniejszej pracy wydane zostały pozycje: w 2019 roku *Dystrybucjonizm i polityka życia* (ang. *Back to the Land: Distributism and the Politics of Life*) autorstwa Davida Boyle'a²⁰⁸; oraz w 2020 roku *Podstawowe zasady dystrybucjonizmu* (ang. *Distributism Basic Foundational Principles*) napisana przez

²⁰⁴ W. Borowy, *Gilbert Keith Chesterton...*, s. 127-145.

²⁰⁵ J. Rydzewska, *Chesterton. Dzieło i Myśl...*, s. 210-247.

²⁰⁶ W. Golonka, *G. K. Chesterton, Polska i polityka...*, s. 75-82.

²⁰⁷ Głównie sumptem Wydawnictwa AA, które wydało m.in. *Państwo niewolnicze* w 2020 roku (tłumaczenie Jacek P. Laskowski) oraz *Europa i Wiara* (ang. *Europe and the Faith*) w 2021 roku (przekład Jan J. Franczak). W 2016 roku Agencja SGK wydała *Esej o przywróceniu własności* pod nazwą *W obronie wolności* (przełożył Adam Roslan), której to książki nakład jest obecnie wyczerpany.

²⁰⁸ D. Boyle, *Back to the Land: Distributism and the Politics of Life*, The Real Press, b.m.w. 2019.

David W. Cooney²⁰⁹, prowadzącego stronę internetową *Practical Distributism*²¹⁰. Obie książki zidentyfikować można jako znajdujące się ze względu na swój charakter na styku: opracowania doktryny Chesterbelloc; tekstu promującego ideę dystrybucjonizmu; oraz próby dostosowania i zastosowania założeń tego ustroju we współczesności. Szczególnie drugie dzieło pozycjonuje propagowany system blisko katolickiej nauki społecznej, jednak wedle założeń autora nie stanowi wyczerpującego wykładu na temat doktryny Chesterbelloc czy nawet ustroju w szerszym ujęciu, a jedynie wytłumaczenie jego podstawowych zasad i ich relacji do obecnej epoki²¹¹. Częściowo na podobnej zasadzie działa najnowsze (w momencie pisania pracy) opracowanie na ten temat, praca *Własność, wolność i dobro wspólne* (ang. *The Political Economy of Distributism: Property, Liberty, and the Common Good*) z czerwca 2023 roku, w której autor, Alexander William Salter, poświęca część swoich rozważań (o szerszym spektrum) twórczości Belloca²¹² i Chestertona²¹³. Pisma te można pozycjonować jako kontynuowanie wysiłków na rzecz promocji państwa dystrybucyjnego, który w przeszłości wyrażony był w świecie anglojęzycznym poprzez liczne krótsze teksty jego zwolenników, niektóre wydane zbiorczo w ramach książki²¹⁴ *Ogar dystrybucjonizmu* (ang. *The Hound of Distributism*).

Przywołane ożywienie ma także miejsce w Polsce. Z punktu widzenia publikacji stricte naukowych można wymienić artykuły wydane ciągu kilku ostatnich lat przez autora niniejszej dysertacji²¹⁵, a także tekst *Dystrybucjonizm angielski jako wariant nowej cywilizacji chrześcijańskiej ujętej w sensie konkretnego ideału historycznego*²¹⁶ Macieja Sobiecha (wcześniej posługującego się nazwiskiem Wąs²¹⁷), napisany z perspektywy literaturoznawstwa. Ujęcie historiograficzne twórczości Belloca, skupione siłą rzeczy w dużym stopniu na jego poglądach ekonomicznych, przedstawił bardzo niedawno w syntetyczny sposób Iwo Buller na stronach swojej niespełna dwudziestostronicowej

²⁰⁹ D. W. Cooney, *Distributism Basic Foundational Principles*, The BookPatch LLC, b.m.w. 2020.

²¹⁰ practicaldistributism.com

²¹¹ *Ibidem*, s. xiv.

²¹² A. W. Salter, *The Political Economy of Distributism: Property, Liberty, and the Common Good*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2023, s. 29-70.

²¹³ *Ibidem*, s. 71-126.

²¹⁴ Zob. R. Aleman (ed.), *The Hound of Distributism*, ACS Books, Charlotte 2015.

²¹⁵ Również z Tomaszem Tulejskim, zob. P. Boruta, T. Tulejski, *Poza kapitalizmem i socjalizmem. Dystrybucjonizm jako alternatywa wobec materialistycznego postrzegania ludzkiej egzystencji*, Studia Prawno-Ekonomiczne 2017/CIV, s. 27-44.

²¹⁶ M. Wąs, *Dystrybucjonizm angielski jako wariant nowej cywilizacji chrześcijańskiej ujętej w sensie konkretnego ideału historycznego*, Roczniki Nauk Społecznych, Tom 11 (47), 3/2019, s. 21-42.

²¹⁷ Jeszcze pod nazwiskiem Wąs był autorem tłumaczeń dzieł Chestertona i Belloca dostępnych za darmo w Internecie, pisał też dla dystrybucjonizm.pl i chestertonpolska.org (druga witryna obecnie również nieaktywna).

publikacji *Od niewolnika do właściciela i z powrotem - człowiek na przestrzeni dziejów w myśli Hilaire Belloc*²¹⁸. Wszystko to jednak uznać można za jedynie początkowy etap wysiłku podjętego na rzecz opisanego tematu w Polsce, do którego to trudu chce się włączyć również niniejsza praca.

Powyższy przegląd literatury przedmiotu uzasadnia stwierdzenie, że aktualnie dystrybucjonizm jako zagadnienie nadal pozostaje w pewnym stopniu białą plamą w rzeczywistości badań naukowych, szczególnie z perspektywy doktryn polityczno-prawnych. Uzasadnia to dodatkowo przyjęcie przedstawionej tezy głównej pracy, zwłaszcza w warunkach polskich. Założenie w pewnym sensie „bezpieczne” czy nawet mało oryginalne pozwoli tutaj na opracowanie dysertacji w dobrym tego słowa znaczeniu prostej i użytecznej, która później będzie mogła stanowić punkt wyjścia do dalszych badań. Charakter pracy jest w związku z powyższym obiektywnie pionierski.

D. Teza szczegółowa i plan pracy

Tezą szczegółową pracy, o charakterze pomocniczym, jest twierdzenie, że dystrybucjonizm w swoim założeniu stanowi istotowo różną alternatywę ustrojową dla kapitalizmu i socjalizmu, która w najlepszy sposób odpowiada potrzebom rzeczywistości ekonomicznej społeczeństw, w tym natury ludzkiej.

Dążenie do udowodnienia tej dodatkowej tezy, będącej w sposób naturalny podyktowaną przez treści zawarte zarówno w pismach konstytuujących dystrybucjonizm, jak i w dokumentach katolickiej nauki społecznej, pomaga jednocześnie nadać poniższej pracy strukturę, która wygląda następująco.

Zasadnicza część dysertacji składa się z trzech rozdziałów. Każdy z nich koncentruje się odpowiednio na jednym z trzech ustrojów, którymi są kolejno kapitalizm, socjalizm i dystrybucjonizm.

Każdy z rozdziałów ogniskuje się w swojej istocie na ustroju państwa dystrybucyjnego – dwa pierwsze w sensie negatywnym (czy system taki nie jest i czego ma unikać), a trzeci w sensie pozytywnym (czy dystrybucjonizm jest i jak do niego dążyć). W tym sensie należy je traktować równorzędnie. Jednocześnie, ze względu na główny przedmiot badań, z uzasadnionych względów, rozdział poświęcony konkretnie dystrybucjonizmowi jest najobszerniejszy.

²¹⁸ I. Buller, *Od niewolnika do właściciela i z powrotem - człowiek na przestrzeni dziejów w myśli Hilaire Belloc*, [w:] *Człowiek a historia. Ludzie i wydarzenia*. Tom VIII, red. B. Cecota *et al.*, Piotrków Trybunalski 2022, s. 129-147.

Rozdział pierwszy zawiera w sobie analizę dotyczącą kapitalizmu, szczególnie o negatywnych efektach ograniczenia dostępności własności prywatnej. Zawarty jest w nim również opis stosunku *Chesterbelloc* do zjawiska reformacji i jego wpływu na ustrój ekonomiczny.

Rozdział drugi opisuje socjalizm jako naturalne następstwo kapitalizmu, które poprzez próbę zniszczenia instytucji własności prywatnej prowadzi ostatecznie do powrotu ustroju niewolniczego właściwego cywilizacji pogańskiej.

Rozdział trzeci traktuje o postulowanym ustroju powszechnej własności prywatnej, pokazując elementarne znaczenie tej instytucji, inspiracje cywilizacyjne oraz potencjalne narzędzia do jego wprowadzenia i utrzymania.

We wszystkich rozdziałach rozważania autora koncentrują się na takich podstawowych kategoriach jak własność, państwo oraz moralność/etyka, a także relacja pomiędzy człowiekiem i całym społeczeństwem.

Po części zasadniczej następują wnioski końcowe, w których najpierw autor odnosi się do tezy głównej pracy, a następnie do tezy szczegółowej z dwóch ujęć – dowodzonego uniwersalizmu dystrybucjonizmu, a potem jego miejsca w angielskiej tradycji politycznej.

E. Metoda badawcza

Metodą badawczą zastosowana przez autora jest co do zasady zestawienie ze sobą licznych tekstów źródłowych autorstwa *Chesterbelloc* (zarówno pism poświęconych w całości dystrybucjonizmowi, jak i fragmentów odnoszących się do ustroju rozsianych w pracach o rozmaitych charakterze) z reprezentatywnymi aktami magisterium Kościoła z zakresu katolickiej nauki społecznej, a następnie ukazanie ich zgodności.

Skoncentrowanie się w pierwszej kolejności na materiałach źródłowych autorstwa Belloca i Chestertona jest dodatkowo uzasadnione m. in. powyższym przeglądem literatury, a także celem uzyskania jak najbardziej bezpośredniej, „czystej” wykładni doktryny. W przypadku dokumentów Kościelnych, zasadniczo papieskich, ich użycie również podyktowane jest pragnieniem zminimalizowania wątpliwości interpretacyjnych.

Użyte przez autora w mniejszym stopniu opracowania, dotyczące głównie szeroko pojętej myśli chrześcijańskiej, a w mniejszym stopniu każdego z trzech ustrojów, mają na celu lepsze ukazanie relacji zawartych w tezie głównej i szczegółowej. To samo dotyczy tekstów źródłowych innych autorów niż Belloc i Chesterton.

Autor w swoich badaniach nad twórczością *Chesterbelloc* posługiwał się, co do zasady, oryginalnymi tekstami w języku angielskim. W przypadku magisterium Kościoła użyte zostały tłumaczenia bezpośrednie na język polski. Zastosowano opracowania (również użyte w części wstępnej) w języku angielskim i polskim, te same języki zostały użyte w przypadku innych tekstów źródłowych. W bardzo nielicznych przypadkach autor posiłkował się tłumaczeniem z łaciny.

5. Znaczenie pracy

Współcześnie kwestia powszechnego dostępu do własności i wolności ekonomicznej pozostaje tematem wymagającym uwagi. Raport wykonany na zlecenie międzynarodowej organizacji Oxfam²¹⁹ w styczniu 2017 roku przedstawiał dane dowodzące, że od 2015 roku najbogatszy 1% populacji był właścicielem większego zasobu bogactwa niż reszta mieszkańców planety²²⁰, a na moment publikacji osiem osób władała takim samym majątkiem, co najbiedniejsza połowa ludzkości²²¹.

Tendencja do koncentracji kapitału nie uległa zmianie, czego dowodził analogiczny raport ze stycznia 2023 roku, z którego wynikało, że od 2020 roku najbogatszy 1% ludzkości zagarnął prawie dwie trzecie całego nowego bogactwa – niemal dwa razy więcej niż dolne 99% światowej populacji²²².

Niektórzy mogą założyć, że powyższe wyniki obliczeń są przeszacowane. Inni stwierdzą, że jedynie wyolbrzymiają pewne nieuchronnie występujące procesy, które we współczesnych warunkach nie mają jednoznacznie negatywnego charakteru. Ogólna skala zjawiska sprawia jednak, że dzisiaj, może nawet bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, trudno uciec od refleksji nad zagrożeniami, przed jakimi Hilare Belloc ostrzegał ponad 100 lat temu w swoim *Państwie niewolniczym*.

Opisaną sytuację rozważać można nie tylko w warunkach międzynarodowych, ale również lokalnie w Polsce. Jak informuje Główny Urząd Statystyczny, w 2022 roku zasięg sfery niedostatku wyniósł w Polsce ok 41%²²³, gdzie pojęcie „niedostatku” pojmowane jest w sposób holistyczny i uznający integralne potrzeby człowieka. Oficjalna informacja GUS definiuje zastosowaną metodologię następująco:

²¹⁹ Która skupia w sobie obecnie 21 organizacji charytatywnych z różnych krajów świata – więcej informacji w języku angielskim na stronie: www.oxfam.org/en

²²⁰ D. Hardoon, *An Economy for the 99%*, Oxfam International, Oxford 2017, s. 2.

²²¹ *Ibidem*.

²²² M. Christensen *et al.*, *Survival of the Richest*, Oxfam International, Oxford 2023, s. 7.

²²³ Główny Urząd Statystyczny, *Zasięg ubóstwa ekonomicznego w Polsce w 2022r. (na podstawie wyników Badania budżetów gospodarstw domowych)*, b.m.w. 2023., s. 7.

„Granica sfery niedostatku oparta jest na minimum socjalnym (...). W koszyku minimum socjalnego uwzględnia się dobra i usługi służące nie tylko zaspokojeniu potrzeb egzystencjalnych (jak w przypadku minimum egzystencji), ale także towary i usługi niezbędne do wykonywania pracy, kształcenia, utrzymywania więzi rodzinnych i kontaktów towarzyskich oraz skromnego uczestnictwa w kulturze i rekreacji. Zakłada się, że wydatki konsumpcyjne na poziomie nie mniejszym niż minimum socjalne pozwalają na prowadzenie „minimalnie godnego życia” i na realizację integracyjnych potrzeb człowieka”²²⁴.

W sytuacji, gdy tak opisane potrzeby (które dość blisko zbliżają się do celów stawianych przed ustrojem ekonomicznym zarówno w doktrynie dystrybucjonizmu, jak i katolickiej nauki społecznej) nie mogą zostać zaspokojone przez ponad 40% ludności, zasadnym staje się pytanie o to, czy dobrze rozumiana własność prywatna i wynikające z niej dobrodziejstwa nadają obecnie dominujący ton polskiemu społeczeństwu; czy może niestety można raczej postawić tezę, że to brak wolności ekonomicznej jest czynnikiem determinującym charakter codziennej rzeczywistości polskich obywateli.

Sytuacja w Polsce jest o tyle szczególna z tego powodu, że fundamenty polskiego systemu prawnego teoretycznie jawią się jako znakomite warunki do wdrażania założeń państwa dystrybucyjnego. Już w preambule obowiązującej Konstytucji²²⁵ zawarta jest zasada pomocniczości (subsydiarności), tak istotna z punktu widzenia omawianej doktryny, a art. 20 tego aktu prawnego brzmi: „Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej”²²⁶. Opracowane na potrzeby Konstytucji pojęcie „społecznej gospodarki rynkowej” może potencjalnie odgrywać rolę doskonałego wręcz nośnika ustrojowego dla dystrybucjonizmu. Cel wydaje się w założeniach podobny, o ile nie tożsamy - społeczeństwo powszechnej własności prywatnej i wolności ekonomicznej, w której integralnie pojmowany człowiek żyje w sposób możliwie harmonijny w organicystycznej wspólnocie, oddalając od siebie możliwie daleko bolączki błędnych systemów ekonomicznych.

Warty odnotowania jest również fakt, że około 100 lat temu sam duet *Chesterbelloc* dostrzegał potencjał narodu polskiego w materii działań na rzecz

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 ze zm.).

²²⁶ *Ibidem*, art. 20.

właściwego ustroju. Belloc w 1931 roku określał Polskę „bastionem cywilizacji na wschodzie”²²⁷, którego rola jako chrześcijańskie przedmurze, chroniące przez napływem socjalizmu (komunizmu), niestety pozostała w Europie większej części niezrozumiana²²⁸. Jednocześnie Chesterton już w 1922 roku identyfikował się jako zwolennik „polskiego ideału”²²⁹, którego immanentne cechy opisywał w sposób następujący:

„Oceniałem Polaków po ich wrogach. I odkryłem, że była to niemal niezawodna prawda, że ich wrogowie byli wrogami wielkoduszności i męstwa. Jeśli człowiek kochał niewolnictwo, jeśli kochał lichwę, jeśli kochał terroryzm i całe to zdeptane bagno materialistycznej polityki, zawsze odkrywałem, że do tych uczuć dodawał namiętną nienawiść do Polski. Można ją było osądzić w świetle tej nienawiści; i osąd ten okazał się słuszny”²³⁰.

Przedstawione upodobania przeciwników polskiego ducha bez trudu można dopasować do przedstawionych w poniższej pracy przymiotów ustrojów kapitalistycznych i socjalistycznych. Za to wielkoduszność i męstwo, które Chesterton przypisywał Polakom, są to cnoty, które uznać należy za absolutnie konieczne przy pracy na rzecz ustroju powszechnej własności prywatnej i wolności ekonomicznej. Jediną realną drogą jest tutaj bowiem działanie konsekwentne i intencjonalne w dłuższym odcinku czasu, co czyni je zadaniem ze wszech miar wymagającym. W tym kontekście oczekiwania Chestertona i Belloca względem Polski i Polaków jawią się jako bardzo wysokie, w aspekcie ustroju społeczno-gospodarczego nie mniej niż w innych dziedzinach.

Niniejsza praca z pewnością nie wyczerpie całkowicie tematu dystrybucjonizmu, zarówno w sensie wąskim (jako doktryny ustroju opracowanej przez Belloca i Chestertona), ani tym bardziej szerokim (w znaczeniu ogólnym wszystkich idei stawiających w swoim centrum szeroką dystrybucję dóbr materialnych i płynących z tego stanu rzeczy korzyści). Nie byłoby to zadanie praktyczne, a o wiele cenniejszy wydaje

²²⁷ H. Belloc, *The Church & Socialism...*, s. 16. Cytowany fragment pochodzi z dodatku dopisanego w 1931 roku.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ G. K. Chesterton, *Introduction*, [w:] C. Sarolea, *Letters on Polish Affairs*, Oliver and Boyd, Tweeddale Court, Edinburgh 1922, s. 7.

²³⁰ *Ibidem*, s. 8.

się, szczególnie biorąc pod uwagę dość ubogą obecnie literaturę przedmiotu, potencjał dysertacji do pobudzenia dalszych badań i dyskusji nad zagadnieniem.

Przede wszystkim jednak, realistycznie rzecz ujmując, poprzez skuteczne zrealizowanie postawionych przed sobą zadań, poniższe opracowanie jest w stanie konkretnie i użytecznie wspomóc wypełnienie pewnej luki w nauce, oddając tym samym przysługę na polu dociekań nad kwestiami bez wątpienia elementarnymi. Innymi słowy, wysiłek ten ma na celu, choćby minimalnie, przyczynić się do lepszego zrozumienia spraw *chleba powszedniego*, które w sposób istotny wpływają na każde ludzkie życie bez wyjątku.

ROZDZIAŁ I

KAPITALIZM – HEREZJA USTROJU

EKONOMICZNEGO

*Zbyt wiele kapitalizmu
nie oznacza zbyt wielu kapitalistów,
ale zbyt mało kapitalistów (...)¹.*

G. K. Chesterton

¹ G. K. Chesterton, *The Superstition of Divorce*, Chatto & Windus, London 1920, s. 41.

1. Kapitalizm – podstawowe definicje

Belloc formułuje następującą definicję ustroju kapitalistycznego. Wedle niego jest to forma społeczeństwa, w której własność prywatna ziemi i kapitału, a zatem możliwość władania środkami produkcji spoczywa w rękach pewnej ograniczonej liczby obywateli (kapitalistów), na tyle niewielkiej, że nie określa ona masy społecznej całego państwa; reszta ludności nie dysponuje zaś taką własnością, stanowiąc tym samym proletariat². Dalej uściśla swoją definicję, podając dwie cechy wskazujące na ten system. Po pierwsze, w kapitalizmie każdy obywatel korzysta w pełnej wolności politycznej, to znaczy możliwości wolnego działania i rozporządzania własnymi dobrami, bez jakiegokolwiek przymusu narzucanego prawem przez aparat państwowy. Po drugie, społeczeństwo takie jest podzielone w konkretnych proporcjach: ogół ludności nie charakteryzuje się możliwością korzystania z posiadania³, która to ograniczona jest do części zbiorowości wyraźnie mniejszej niż jej całość, możliwie nawet do bardzo nielicznej grupy⁴.

Chesterton zdaje sobie sprawę z praktycznej potrzeby ułożenia i konsekwentnego stosowania konkretnej formuły opisującej kapitalizm⁵. Stwierdza, że używanie tego słowa na określenie każdego ustroju używającego kapitału byłoby bezzasadne i bezużyteczne – tak pojemna i rozmyta definicja prowadziłyby do siatki pojęciowej, w której „wszystko jest kapitalizmem”⁶. Proponuje w związku z tym rozumienie:

„Ten stan ekonomiczny, w którym istnieje klasa kapitalistów, z grubsza rozpoznawalna i stosunkowo mała, w której posiadaniu skoncentrowana jest tak duża część kapitału, że koniecznie skutkuje to ogromną większością obywateli służącą tym kapitalistom w zamian za wynagrodzenie”⁷.

Współczesny autorom papież Pius XI podobnie rozumował „ustrój kapitalistyczny”⁸, którego rozszerzeniu towarzyszy zjawisko skupienia się „nie tylko samych bogactw, ale także ogromnej potęgi i despotycznej władzy gospodarczej w rękach niewielu”⁹.

² H. Belloc, *The Servile State...*, s. 15.

³ W niniejszej pracy termin „posiadanie”, z powodów językowych, celem uniknięcia niejasności w tematyce wymagającej licznych określeń odnoszących się do ogólnej kontroli nad dobrami materialnymi, traktowane jest jako synonim własności, o ile z treści wyraźnie nie wynika inaczej.

⁴ *Ibidem*, s. 16.

⁵ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 5-6.

⁶ *Ibidem*, s. 6.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 132 [nr 103-104].

⁹ *Ibidem*, s. 133 [nr 105].

Z lektury powyższego wysnuć można pierwsze wnioski. Przy klasyfikowaniu ustroju ekonomicznego kluczowa jest własność – władztwo nad dobrami materialnymi we wszelkich formach¹⁰ – i rozmieszczenie tejże w społeczeństwie. W przypadku kapitalizmu owo ułożenie jest zaburzone, nierównomierne. Brakuje tutaj harmonii. Kapitał skoncentrowany jest w ręku nielicznych, podczas gdy większość obywateli jest zmuszona przez opisaną rzeczywistość do pracy na rzecz posiadaczy¹¹.

Przed próbą definiowania Chesterton konstatuje, że samo słowo „kapitalizm” jest bardzo nieprzyjemne, co świadczy o takim samym charakterze bytu, który określa¹². Ze smutkiem przyznaje, że na niczym spełzły jego wysiłki przeforsowania terminu, który jego zdaniem lepiej oddaje istotę rzeczy. Przekonany jest, że właściwym określeniem powinien być tutaj „proletarianizm”, bowiem sednem sprawy nie jest to, że niektórzy ludzie posiadają kapitał, ale to, że większość ludzi zmuszona jest utrzymywać się wyłącznie z pensji właśnie dlatego, że nie mają kapitału¹³. To nie pozytywny ton posiadania, ale negatywny aspekt niedostatku nadaje w tym wypadku charakter społeczeństwu. Stąd wynika wzmiankowany odstręczający charakter. Jakże jest jednak pochodzenie tego ustroju, bez względu na jego nazwę? Belloc przy okazji wykładu ekonomii utrzymuje, że w jego czasach Anglia jest praktycznie jedynym czysto kapitalistycznym narodem. Aby lepiej zrozumieć źródła i istotę tego systemu należy pochylić się nad historią ojczyzny autorów dystrybucjonizmu, ze szczególnym uwzględnieniem czynnika, który odcisnął niezatarte piętno na społeczeństwie brytyjskim od XVI wieku – mowa tu o reformacji i wyłaniającym się z niej protestantyzmie.

2. Reformacja – protestancka geneza kapitalizmu

A. Kontekst historyczny

Belloc jest przekonany, że zrozumienie historycznego problemu reformacji jednym z najważniejszych zadań postawionym przed ludzkością z jego kręgu cywilizacyjnego. Stawka w tym wypadku jest bardzo wysoka – poprawnie przeprowadzona analiza umożliwi społeczności pojąć naturę oraz korzenie swojej kultury, przez co będzie w stanie zidentyfikować czyhające nań zagrożenie¹⁴. Pełna odpowiedź na pytanie z jakich

¹⁰ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 83.

¹¹ *Ibidem*, s. 96.

¹² G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 5.

¹³ *Ibidem*, s. 6.

¹⁴ H. Belloc, *How the Reformation Happened*, Robert M. McBride & Company, New York 1929 [pierwotne wydanie 1928], s. 9.

powodów i w jaki sposób nastąpiła reformacja jest prawdopodobnie niemożliwa. Istotnym jest jednak uczynienie tego wydarzenia w wystarczającym stopniu zrozumiałym, nakreślić podstawowy obraz historii, który chociaż niepełny, będzie wewnętrznie spójny, racjonalnie tłumacząc bieg zdarzeń, szczególnie główne składowe ludzkich pobudek¹⁵. Duże znaczenie ma tutaj pochylenie się nad, jak to określa Belloc, „angielskim wypadkiem” [ang. *The English Accident*]¹⁶.

Belloc wywodzi, że to historia Imperium Rzymskiego stanowi istotę dziejów cywilizacji europejskiej. Imperium to nie tylko zaakceptowało Kościół Katolicki, ale uczyniło chrześcijaństwo oficjalnym wyrazem swojej tożsamości w sferze religijnej. Rzym polityczny był pod tak silnym wpływem Kościoła, że ostatecznie został ideologicznie z nim połączony, a wiara wyznawców Chrystusa stała się jego duszą. W istocie swojej „Rzym” (tak jak i Kościół) nigdy nie stracił ciągłości, dając trwałe podwaliny całej europejskiej kulturze¹⁷. Podobnie było pierwotnie z Wielką Brytanią, która wytrwała w owej jedności cywilizacyjnej pomimo upadku Rzymu jako państwa. Przez prawie 1100 lat wspólne morale i koncepcje życia ludzkiego łączyły Brytyjczyków w łonie kulturowego „Rzymu” jeszcze silniej niż jakiegokolwiek działania wcześniejszego rzymskiego rządu centralnego¹⁸. Używając pojęć polskiego historyzofa, Feliksa Konecznego, Wielka Brytania należała wtedy do kręgu „Cywilizacji Łacińskiej”, czyli stanowiącej dalszy ciąg „rzymsko-helleńskiej, uprawianej na chrześcijańskim podłożu”¹⁹. Rozwój tejsze doprowadził to tego, że w XIII wieku Anglia wraz z całą Europą stała zdaniem Belloca „w pełni dojrzała, kompletna i zwycięska”²⁰. W sferze systemu ekonomicznego owocem tego stanu było szczytowe osiągnięcie, doskonałe ukoronowanie społeczności ludzkiej – państwo dystrybucyjne²¹. Po krótkim okresie stagnacji²² dochodzi jednak do zdarzeń, które Belloc określa zasadniczo „reakcją barbarzyńskiego i źle wykształconego marginesu, zewnętrznego wobec starej i głęboko zakorzenionej cywilizacji rzymskiej, przeciwko wpływom tej cywilizacji”²³.

¹⁵ *Ibidem*, s. 9-10.

¹⁶ *Ibidem*, s. 88-118.

¹⁷ H. Belloc, *What was the Roman Empire?*, *The Catholic World*, Vol. XCII, October 1910/March 1911, s. 289-290.

¹⁸ H. Belloc, *What Happened in Britain*, *The Catholic World*, Vol. XCIII, April/September 1911, s. 198.

¹⁹ F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski. Tom I*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań-Warszawa 1921, s. 9.

²⁰ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 78.

²¹ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 52.

²² H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 93-108.

²³ H. Belloc, *What was The Reformation?*, *The Catholic World*, Vol. XCIV, October 1911/March 1912, s. 361.

Odpowiadając na pytanie „Czym była reformacja?” zaznaczyć należy, iż był to pierwotnie ruch o charakterze powszechnym. Nie dotyczył on jednej *konkretnej* doktryny, a wytworzył określoną „atmosferę moralną”, z której to wyłonił się następnie cały zespół nowych przekonań, wspólnie nazywanych do dzisiaj „protestantyzmem”²⁴. Czynnikiem łączącym wszystkie odnogi tego ruchu była wspólna naczelna zasada, czyli „reakcja przeciwko jednemu duchowemu autorytetowi”²⁵. Cały proces miał zatem początkowo charakter ekumeniczny, a dopiero potem przeistoczył się w partykularyzm. Belloc krytykuje w tym miejscu fatalny nawyk czytania historii z perspektywy przyszłych wydarzeń, odrzuca swego rodzaju fatalizm historyczny. Dla współczesnych podział chrześcijaństwa na katolicyzm i protestantyzm jest czymś oczywistym – jednak dla Europejczyków wczesnego XVI wieku koncepcja religii obowiązującej lokalnie, prawdziwej w jednym miejscu, a fałszywej w drugim, mogła wywoływać jedynie salwy śmiechu u każdego, kto posiadał choćby minimalne wykształcenie²⁶. Reformacja rozpoczęła się jako proces nie obok (jak np. Islam²⁷), ale wewnątrz wysoko rozwiniętej cywilizacji katolickiej. Liczne były przyczyny, które wpłynęły na rozpoczęcie, a następnie gwałtowność jej wypadków, nie oznacza to jednak, iż takowy przebieg zdarzeń był czymś nieuchronnym, czy czymś do czego dążył w sposób naturalny i świadomy ogół ludności europejskiej. Wręcz przeciwnie, wielu z liderów ruchów reformacyjnych okazałoby zdumienie, czy wręcz przerażenie, dowiadując się o ostatecznych owocach swoich działań. Mający wtedy miejsce łańcuch zdarzeń o różnej naturze przygotował jednak taką rzeczywistość, na gruncie której kolejne zagrożenie dla jedności chrześcijaństwa przerodziło się w faktyczną katastrofę²⁸.

Dlaczego reakcja ta miała możliwość zaistnienia? Dlaczego jej owoce okazały się trwałe? Można tutaj wskazać wiele czynników, które wpłynęły na wybuch i upadek poprzedniego świata. Bardziej namacalne, jak epidemię tzw. „Czarnej Śmierci” (1346-1353), która przecięła w pół zdrową tkankę *Christianistas*, niszcząc okrzepłą strukturę feudalną i obniżając wielce standard życia. Pozbawiła ona społeczności potencjału i wigoru koniecznego do życia rozwoju i choć przed samą reformacją Europa wracała

²⁴ H. Belloc, *The Great Heresies*, Books For Libraries Press, Inc., New York 1968 [pierwotne wydanie 1938], s. 169.

²⁵ *Ibidem*, s. 169-170.

²⁶ H. Belloc, *Europe and the Faith...*, s. 216.

²⁷ Belloc postrzegał Islam nie jako „pogańskie przeciwieństwo Kościoła”, ale jako „wypaczenie doktryny chrześcijańskiej (H. Belloc, *The Great Heresies...*, s. 76-77.). Zob. cały rozdział o „wielkiej i uporczywej herezji Mahometa” - *ibidem*, s. 73-140.

²⁸ H. Belloc, *How the Reformation Happened...*, s. 29-30.

powoli do „zdrowia”, nastąpiły już wtedy nieodwracalne podziały, „pęknięcia” w strukturze wcześniej zunifikowanej cywilizacji. Narastały lokalne różnice, partykularyzmy widoczne chociażby w rozwoju osobnych języków narodowych. Owe procesy narodotwórcze zostały przez epidemię, która unicestwiła ponad jedną trzecią populacji, wielce przyspieszone, przygotowując grunt pod dalsze konflikty pomiędzy chrześcijańskimi nacjami²⁹.

Następnie przyczyny związane były ze sferą duchową ówczesnego świata. Belloc opisywał osłabienie moralnego autorytetu doczesnej i duchowej organizacji Kościoła, czyli fakt, który sam w sobie był o wiele istotniejszy niż sama pozytywna aktywność w rozwoju nowych doktryn³⁰. Autor zwracał tu uwagę na długotrwały (czyli obejmujący całe pokolenia) kryzys autorytetu papieskiego, spowodowanego najpierw przez Niewolę Awiniońską oraz Schizmę Zachodnią³¹, a następnie przez niewątpliwe (choć z pewnością przez historyków wyolbrzymiane) nadużycia tych, którzy sprawowali urząd Namiestnika Chrystusowego³² – jak pisał Belloc, papieże od Mikołaja V (1447) do Leona X (1513) czuli się bardziej książętami Rzymu, niż powszechnymi duszpasterzami, z czym wiązał się dynastyczny charakter relacji rodzinnych, całkowicie nieodpowiedni dla hierarchy Kościoła Katolickiego, ale który niestety często umniejszał jego godność³³. Zawarty w tym problemie był również subtelny proces nazwany przez niego „krystalizacją religii”³⁴, przez wrogów Kościoła określany jako „skamienienie”, czy też „skostnienie” [ang. fossilization]³⁵ – autor miał tu na myśli pewnego rodzaju zeszywnienie, stężenie i przesadę w rutynie; przerost znaczenia litery, a nie ducha praw; inaczej stwardnienie serc, któremu towarzyszyła niestety (mimo trwającej dalej ogólnej witalności społeczeństwa) stałość nadużyć³⁶.

Przechodząc bezpośrednio do dziedziny ustroju ekonomicznego, można wyodrębnić dwie główne przyczyny, które wpłynęły na zaistnienie i utrzymanie się efektów reformacji. Pierwsza z nich to przemiany polityczne (ściśle połączone z kwestiami finansowymi). Druga ma charakter ideowy, mający wpływ na moralny krajobraz przyszłego społeczeństwa. Odpowiednio kategorie te uosobione są

²⁹ *Ibidem*, s. 45-48.

³⁰ *Ibidem*, s. 30-31.

³¹ *Ibidem*, s. 31-35.

³² *Ibidem*, s. 50-52.

³³ *Ibidem*, s. 55.

³⁴ H. Belloc, *The Great Heresies...*, s. 195-196.

³⁵ H. Belloc, *How the Reformation Happened...*, s. 44.

³⁶ *Ibidem*, s. 43-45.

najdoskonalej we wcześniej wspomnianym „angielskim wypadku” oraz w następstwach myśli teologicznej Jana Kalwina.

B. Odejście Anglii od jedności Wiary i następcza konfiskata majątków kościelnych jako model politycznej inicjacji kapitalizmu

Belloc wywodził kluczowe geopolityczne znaczenie Wielkiej Brytanii w ustabilizowaniu się międzynarodowych efektów reformacji. Jego zdaniem niepowodzenie tego państwa w odparciu wielopłaszczyznowego podziału cywilizacyjnego było klęską, która odegrała rolę kamienia węgielnego w osadzeniu całego ruchu protestanckiego w Europie³⁷. Bez solidnego oparcia dla przymierza odstępców w postaci państwa silnego i niezależnego, również dzięki geograficznej oddzielności (ze względu na swój wyspiarski charakter), „dusza i inteligencja Europy byłyby nadal zdrowe; jej ogólny organizm zjednoczyłby się ponownie, a chrześcijaństwo jeszcze raz objawiłoby się jako jedność, triumfujące”³⁸.

Belloc wśród powodów odpadnięcia Wielkiej Brytanii od „jedności Wiary” wymieniał jej portowy charakter (dający możliwość rozprzestrzeniania się nowych, zdeprawowanych idei) oraz „przesądny” nacjonalizm Anglików, uosabiający się w ich bezwzględnym przywiązaniu do osoby Króla³⁹. Przede wszystkim jednak zaważyła tutaj rosnąca siła dziedziców, wielkich właścicieli ziemskich, innymi słowy, „ekonomiczna władza małej klasy bogatych ludzi wzrosła z powodu specyficznych wyspiarskich warunków bardziej, niż było to zdrowe dla społeczności”⁴⁰.

Okoliczność ta dała podłoże potężnym konfiskatom majątkowym, które miały miejsce za panowania Henryka VIII⁴¹ w XVI wieku. Miało wtedy miejsce zawłaszczenie zgromadzonych przez Kościół w całym okresie średniowiecza majątków klasztornych, które w oryginalnym zamyśle miały zostać własnością Brytyjskiej Korony, końcowo jednak zostały zagarnięte przez wspomnianych możnych, predestynowanych do utworzenia w przyszłych wiekach nowej klasy panującej⁴². *De facto* miała tutaj miejsce inicjacja grupy kapitalistycznej. Zmaterializowana w ten sposób po raz pierwszy nierówność, dysproporcja majątkowa, przy jednoczesnym osłabieniu władzy królewskiej (czyli Królu, który choć nadal przejawiał powierzchowne oznaki symbolizujące majestat

³⁷ H. Belloc, *What was the Reformation?...*, s. 34-35

³⁸ *Ibidem*, s. 35.

³⁹ *Ibidem*, s. 365.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ H. Belloc, *Characters of the Reformation*, Sheed and Ward, London and New York 1955 [pierwotne wydanie 1936], s. 17-29.

⁴² H. Belloc, *The Servile State...*, s. 61-64.

i potęgę urzędu, w rzeczywistości stał się opłacaną, kontrolowaną marionetką) doprowadziła krok po kroku do coraz to drastyczniejszego wzrastania w siłę i zamożność klasy posiadającej, a także dalszego, konsekwentnego wywłaszczania ludności niższego stanu⁴³. Belloc stwierdza, iż z powodu opisanych wydarzeń politycznych w roku 1700 ponad połowa mieszkańców Anglii była pozbawiona kapitału i ziemi, zniżając się do rangi proletariatu⁴⁴. „Ani jeden człowiek na dwóch, nawet jeśli liczyć bardzo drobnych właścicieli, nie zamieszkiwał domu, którego był bezpiecznym posiadaczem, ani nie uprawiał ziemi, z której nie można byłoby go wypędzić”⁴⁵. Z perspektywy współczesnych Bellocowi mogło to stanowić akceptowalne czy nawet atrakcyjne warunki ekonomiczne w skali narodu. Jednak z historycznego punktu widzenia, jako następstwo realiów dystrybucyjnego systemu średniowiecza, było to katastrofalnym cywilizacyjnym krokiem wstecz, stanowiąc płodny grunt dla dalszych negatywnych przekształceń⁴⁶.

Chesterton był przekonany, że możni użyli instrumentalnie imienia Korony, bez której siły nie byliby w stanie odnieść sukcesu. Efektem było ostatecznie ograbienie Króla z wcześniej złupionych dóbr klasztornych, symbolicznie zasłużone lustrzane odbicie poprzednich działań monarchy⁴⁷. W wyniku tego „zadziwiająco niewiele bogactwa, biorąc pod uwagę nazwę i zamysł rzeczy, faktycznie pozostało w rękach królewskich”⁴⁸. Autor stwierdza, że opisywane przez historyków „rozwiązanie klasztorów” było w istocie swojej „rozwiązaniem całej starej cywilizacji”⁴⁹. „Nowa arystokracja” delegalizowała instytucje i łupiła ich dobra, plądrowała sztukę i gospodarkę średniowiecza tak, jak pospolity złodziej rabuje kosztowności z kościoła, do którego się włamał⁵⁰. Finansowe fundusze reformacji był więc majątkiem zrabowanym. To dlatego ksiądz Brown z powieści detektywistycznych Chestertona żartuje z anglikańskim duchownym, że chętnie zobaczyłby jego parafię, ponoć jedną z najstarszych w całej Anglii – ze zrozumiałych względów, jako przedstawiciela Kościoła, interesują go stare angielskie kościoły; którą to grę słów można też przetłumaczyć, że ma nich „pewien udział” (ang. *interest*)⁵¹. Złożoność i majestat podziwianej przez niego architektury

⁴³ *Ibidem*, s. 64-68.

⁴⁴ *Ibidem*, s.68.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ G. K. Chesterton, *A Short History of England*, Chatto & Windus, London 1917, s 149.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 149-150.

⁵¹ G. K. Chesterton, *The Innocence of Father Brown*, The Macaulay Company, New York 1911, s. 251.

symbolizuje wagę skradzionego dziedzictwa, zarówno finansowego jak i intelektualnego, które zostało wykorzystane jako kapitał początkowy nowego bytu kulturowego.

Odejście Anglii od jedności wiary nie było pierwotnie definitywne, nieodwracalne. Dlatego Belloc pisał o angielskim „wypadku”. Gwałtowna reakcja na odmowę stwierdzenia nieważności małżeństwa Henryka VIII przez Stolicę Piotrową była jedynie emocjonalnym odruchem, pierwszym widocznym gołym okiem „kamieniem”, który ostatecznie zapoczątkował całą lawinę zdarzeń⁵². Trwała i konsekwentna w działaniu była jednak ukryta siła napędowa Reformacji, czyli „chciwość książąt i innych możnych”⁵³. Nawet jeśli Henryk VIII czy któryś z jego następców pragnął powrócić do katolickiej macierzy, każdorazowa władza napotykała silny opór tych, którzy wzbogacili się na kasacie klasztorów i przejęciu majątku Kościoła. W ich interesie było, aby Reformacja trwała, tak, aby mogli zachować zawłaszczone dobra materialne⁵⁴. Dzięki nowemu porządkowi ich pozycja jako klasy posiadającej, czyli kapitalistycznej, była stabilna i mogła ulegać dalszemu wzmocnieniu. W ten polityczne wydarzenia Reformacji stanowiły zaczyn kapitalizmu, splatając oba zjawiska z odwiecznym uścisku – bardzo konkretnych zależnościach majątkowych.

C. Droga do materializmu – Jan Kalwin i jego „nowoczesna ewangelia bogactwa” jako fundament kapitalistycznej moralności

Zarówno Belloc jak i Chesterton uznawali Marcina Lutra bardziej za wyrazisty głos niż lidera reformacji⁵⁵, był w ich oczach widocznym „znakiem rozpadu katolicyzmu; nie był jednak budowniczym protestantyzmu”⁵⁶. Uważali, że w przypadku tego myśliciela brakło spójnej, konsekwentnej wizji nowej religii. Chesterton utrzymywał nawet, że Luter właściwie nie był luteraninem z przekonania, przez co nie był w stanie pociągnąć za sobą wielu społeczności⁵⁷. Był za to anarchistą i marzycielem, który w dłuższej perspektywie odniósł największą z możliwych porażek – użył swojego nazwiska i ograniczył się do wyrobienia sobie znanej marki⁵⁸.

Jan Kalwin był w tej interpretacji wszystkim tym, czym Luter nigdy nie zdołał być. To on nadał protestantyzmowi konkretną formę, to jego umysł był siłą kierującą

⁵² H. Belloc, *Characters of the Reformation...*, s. 17.

⁵³ H. Belloc, *How the Reformation Happened...*, s. 30.

⁵⁴ H. Belloc, *Characters of the Reformation...*, s. 18.

⁵⁵ H. Belloc, *What was the Reformation?...*, s. 33.

⁵⁶ G. K. Chesterton, *The Crimes of England*, John Lane Company, New York 1916, s. 37.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 38.

gwałtowną burzą, projektantem strategii nowej religii⁵⁹. Jego francuska dusza dała mu umiejętności potrzebne do tworzenia urzędowego bytu, który choć pozostawał bezosobowy, to był w stanie podejmować realne i skuteczne działania⁶⁰. Chesterton twierdzi, że owocem działalności Kalwina była rzecz bardzo namacalna – czynnie działająca, sprawująca rządy i prześladowająca, znana po prostu jako *Kirk*⁶¹. Wtórzy mu Belloc, który pisze, że w tym samym roku (1563⁶²), w którym Henryk VIII za namową Tomasza Cromwella rozpoczął proces kasaty klasztorów, Kalwin opublikował swoje wiekopomne dzieło⁶³ – łac. *Institutio Christianae Religionis*⁶⁴. Tą książką Kalwin był w końcu w stanie powołać do życia nowy Kościół, wyznanie wiary i dyscyplinę, jawiące się jako alternatywa, gdyż pozornie konkurencyjne w stosunku do starego porządku⁶⁵.

Jaka myśl w *Institucjach* stanowił główną inspirację dla powołania nowego Kościoła? Belloc wskazuje na negację wolnej woli człowieka, a tym samym odseparowanie uczynków człowieka od jego zbawienia – efekt braku umiarkowania w postrzeganiu Bożej wszechmocy:

„Wystarczy powiedzieć, że [Kalwin] rozpoznawał tylko jedną wolę we wszechświecie – Wolę Bożą – dlatego dążył do przypisywania tej Woli nie tylko dobrych, ale i złych działań, tym samym podkreślając Boski Majestat tak mocno, że dysproporcjonalnie ukazywał właściwe stosunki Boga do człowieka; że osłabił w człowieku – można powiedzieć, że praktycznie zaprzeczył – moc wolnej woli, podkreślając irracjonalnie (ale z potężnym skutkiem) rolę predestynacji. **Dobre uczynki człowieka, nie pochodzące z wolnej woli, nie miały żadnego wpływu na zbawienie duszy człowieka**”⁶⁶.

Pośrednim społecznym następstwem opisanej doktryny była nazwana przez Belloc „nowoczesna ewangelia bogactwa”, przekonanie, że „wartość człowieka, nawet jego wartość duchowa, wiąże się z jego zdolnością do gromadzenia pieniędzy”⁶⁷. W analizie Anglika wyczytujemy myśl: cóż z tego, że Kalwin nigdy dosłownie nie pochwalał pogoni za dobrami materialnymi? Cóż z tego, że używał swojego

⁵⁹ H. Belloc, *How the Reformation Happened...*, s. 20-21.

⁶⁰ G. K. Chesterton, *The Crimes of England...*, s. 38.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² H. Belloc, *The Great Heresies...*, s. 203.

⁶³ H. Belloc, *How the Reformation Happened...*, s. 119.

⁶⁴ Potocznie „Instytucje”, ang. *Institutes*. Współczesne polskie tłumaczenie zob. J. Kalwin, *Istota religii chrześcijańskiej. Institutio christianae religionis. Ks. 1*, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej Horn, Świętochłowice 2020 [pierwotne wydanie 1536].

⁶⁵ H. Belloc, *How the Reformation Happened...*, s. 120.

⁶⁶ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 116. Wtrącenie i pogrubienie Paweł Boruta.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 117.

niezaprzeczalnego talentu do sławienia Boga i stawiania go za ostateczny cel życia człowieka? Kiedy przeciął nić łączącą ludzkie działanie od możliwości zbawienia indywidulanej duszy, nie pozostało w rzeczywistości niż innego niż podążanie za jedynym co pewne i osiągalne, za bogactwem doczesnym. Nawet jeśli konkluzja ta nigdzie nie jest wyrażona dosłownie, ma ona doniosłe znaczenie praktyczne⁶⁸. Pozycjonując namacalny dobrobyt jako dobro najwyższe, logicznie utorowała drogę do materializmu, który Belloc klasyfikował jak jedną z pośrednich konsekwencji Reformacji⁶⁹. Konsekwencji, która stopniowo stała się „wiodącą filozofia zachodniego świata”⁷⁰.

Podobnie Chesterton uważa, że współczesny mu wolnomyśliciel nie może w żadnym wypadku kwestionować dogmatu monizmu⁷¹. Jest to w jego przekonaniu perspektywa a irracjonalna, pełna uprzedzeń i zawężająca horyzont rozumowania. Osoba taka jego zdaniem doszła do wniosku, który następczo wyprzedza i narzuca swoją władzę wszystkim innym konkluzjom, nawet wbrew oczywistym, rażącym w oczy prawdom. Myśliciel ten „Nie kieruje się dowodami naukowymi, aby zaakceptować materializm”, to „Materializm zabrania mu akceptować dowody naukowe”⁷². Stan ten można wywodzić właśnie od Jana Kalwina, o którym Chesterton napisał, że był człowiekiem logicznym, jednakże użył swojej logiki jako podstawy schematu, który ludzkość w sposób wyraźny odrzuca, którego nie byłaby w stanie długo znieść⁷³.

D. Nierozzerwalny ciąg przyczynowy pomiędzy Reformacją i kapitalizmem

Belloc odrzucał twierdzenie jakoby to rewolucja przemysłowa, tzn. odkrycie nowych, wydajniejszych środków produkcji było głównym powodem nadejście ery kapitalizmu⁷⁴. Przeciwnie, uważał on, że środki te zostały zagarnięte przez zawiązującą się klasę posiadaczy, aby zwiększyć swoją władzę na proletariatem:

„Ogromny wzrost proletariatu, koncentracja własności w rękach kilku właścicieli i wyzysk przez tych właścicieli mas społecznych nie miały żadnego fatalnego ani koniecznego związku z odkryciem nowych i stale ulepszanych metod produkcji. Zło postępowało bezpośrednio w sekwencji historycznej, wynikało w sposób oczywisty i

⁶⁸ *Ibidem*, s. 117-118.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 181-185.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 182.

⁷¹ G. K. Chesterton, *The Thing*, Sheed & Ward, London 1946 [pierwotne wydanie 1929], s. 212.

⁷² *Ibidem*, s. 213.

⁷³ G. K. Chesterton, *The Well and the Shallows*, Sheed & Ward, London 1935, s. 26.

⁷⁴ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 70-71.

oczywisty z faktu, że Anglia, załazek systemu przemysłowego, została już przejęta przez bogatą oligarchię przed rozpoczęciem serii wielkich odkryć”⁷⁵.

Autor zwraca uwagę na celowe, konsekwentne działanie ludzi które doprowadziło do upadku dystrybucyjnego państwa średniowiecza, a następnie do powstania kapitalizmu. Przeciwstawia to bezosobowym i bezwolnym maszynom, którymi istota obdarzona rozumem i wolą zawsze musi kierować⁷⁶. Wyklucza rolę przypadku, odrzuca fatalistyczny pogląd o nieuchronności kapitalizmu. Uważa, że powszechnie powtarzane zdanie jakoby kapitalizm powstał sam z siebie w sposób nieunikniony, naturalnie, z samej tylko instytucji własności jest „owocem złej historii zaprzęgniętej do pracy na rzecz złej filozofii”⁷⁷. Dalej kontynuuje:

„Nie jest prawdą, że kapitalizm powstał nieuchronnie z koniecznego rozwoju instytucji ekonomicznych w ramach doktryny własności prywatnej. Kapitalizm powstał dopiero po tym, jak zabezpieczenia gwarantujące dobrze podzieloną własność, własność prywatną, zostały celowo złamane przez złą wolę, której nie oparto się wystarczająco. To nie kapitalizm jako pierwszy stopniowo rozwiązał instytucję dobrze podzielonej własności; pierwsze było zniszczenie warunków, w wyłącznie których dobrze podzielona własność mogła przetrwać i przetrwała wieki. Dopiero wtedy, po ich zniszczeniu, pole było wolne dla rozwoju plutokracji w polityce, tak jak i kapitalizmu w strukturze gospodarczej państwa”⁷⁸.

Podobny związek wykazywał Chesterton. W retorycznym dialogu z Shaw'em stwierdza, że gdyby ten żył 300 lat, mógłby przeżyć na własnej skórze wszystkie etapy rozwoju społeczeństwa angielskiego, od „Boskiego Prawa” królów angielskich we wczesnej reformacji, przez kalwinizm, (który zniszczył to prawo), aż do kapitalizmu.⁷⁹ Wtedy bez trudu dojrzałby, że Państwo zachowuje się od czasu reformacji w sposób wprawiający w osłupienie i irracjonalny, a „umysł ludzki został wypełniony wyłącznie szaleńczą przesadą, prymitywnymi uproszczeniami, prowincjonalnymi panaceami, znachorskimi miksturami oraz czystą szaleńczą monomanią, odkąd oderwał się od centralnej cywilizacji i filozofii, którą Święci przekazywali od Starożytnych”⁸⁰.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 72.

⁷⁶ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 41-42. „Nie jest też prawdą, że maszyny w jej różnych formach (...) leżą u podstaw tego współczesnego zła. Maszyna nie kontroluje umysłu człowieka, chociaż wpływa na umysł człowieka; to umysł człowieka może i powinien kontrolować maszynę” (*Ibidem*).

⁷⁷ *Ibidem*, s. 39-40.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 40.

⁷⁹ G. K. Chesterton, *The Well and the Shallows...*, s. 130-133.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 132.

E. Jednoznacznie negatywne odczytanie wpływu Reformacji na ustroj ekonomiczny

Tezę o związku protestantyzmu z narodzinami i trwaniem kapitalizmu jest często spotykana. Stawia ją Max Weber (1864–1920) w swoim wpływowym dziele *Etyka Protestancka i Duch Kapitalizmu*⁸¹. Jest to jednak interpretacja bez wątpienia pozytywna. Niemiecki socjolog pisze w tym przypadku o etosie „racjonalnej organizacji pracy” oraz o nastroju życia, który wykształcił „formalistycznie poprawny, surowy charakter, właściwy reprezentantom heroicznej epoki kapitalizmu”⁸². Podobnie Hayek, jako przedstawiciel klasycznego liberalizmu, podkreśla dodatni charakter przemian, mających miejsce w okresie, który historycznie naznaczony był wpływem reformacji. Uważa, że znaczenie średniowiecza dla nowoczesnego pojmowania wolności często bywa przeceniane⁸³, podczas gdy w rzeczywistości nowożytna wolność osobista nie zmaterializowała się wcześniej niż w Anglii XVII wieku⁸⁴. „Pojawiła się najpierw, jak to prawdopodobnie zawsze bywa, jako produkt uboczny walki o władzę, a nie jako wynik zamierzonego celu. Ale pozostała wystarczająco długo, aby jej zalety zostały dostrzeżone. I przez ponad dwieście lat zachowanie i doskonalenie wolności osobistej stało się ideałem przewodnim w tym kraju, a jego instytucje i tradycje wzorem dla cywilizowanego świata”⁸⁵. Mamy więc tutaj reprezentatywne przykłady popularnych interpretacji wpływowych myślicieli, którzy zajęli pozycje wprost przeciwne do stanowiska dystrybucjonistów, zarówno w kwestii politycznych (Hayek) jak i etycznych (Weber) efektów reformacji. Fakt ten potwierdza tezę o istotowej różnicy pomiędzy omawianymi ustrojami

Poglądy Belloc'a i Chestertona podziela William Cobbet (1763 – 1835), angielski polityk, publicysta i rolnik, który (będąc wychowany w anglikańskiej tradycji i przynależąc całe życie do protestanckiego Kościoła Anglii⁸⁶) przyczynił się znacznie do emancypacji katolików w Wielkiej Brytanii⁸⁷. W swojej pracy *Historia reformacji*

⁸¹ M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* [*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*], tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011 [pierwotna publikacja 1904–1905, tłumaczenie z pierwszego wydanie kompletnego 1920].

⁸² *Ibidem*, s. 171.

⁸³ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*, R. Hamowy (ed.), The University of Chicago Press, Chicago 2011 [pierwotne wydanie 1960], s. 233.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 232.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 232-233.

⁸⁶ G. D. H. Cole, *The Life of William Cobbet*, W. Collins Sons & Co. LTD, London 1927, s. 290.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 286-305.

*protestanckiej w Anglii i Irlandii*⁸⁸ przedstawia analizę, z której wynikała, że Reformacja doprowadziła do zubożenia i zdegradowania głównej części ludności omawianych narodów⁸⁹. Czytelników swojej pracy przekonuje, że:

„(...) uczciwe i szczere dochodzenie nauczy nas, że była to znaczna zmiana na gorsze; że "Reformacja", jak się ją nazywa, zrodziła się z pożądania, zrodziła się z hipokryzji i wiarołomstwa, pielęgnowana i karmiona grabieżą, dewastacją oraz rzekami niewinnej krwi angielskiej i irlandzkiej; i że jeśli chodzi o jej bardziej odległe konsekwencje, niektóre z nich ukazują się teraz przed nami, w tej nędzy, w tym żebraku, w tej nagości, tym głodzie, tej wiecznej kłótni i złośliwości, które teraz patrzą nam w twarz i ogłuszają na każdym kroku, i które "Reformacja" dała nam w zamian za prostotę, szczęście, harmonię i miłość chrześcijańską, którymi tak obficie i przez tyle wieków cieszyli się nasi katoliccy przodkowie”⁹⁰.

Są to słowa człowieka, jak sam stwierdza, urodzonego i wychowanego jako anglikanin, którego żona i liczna rodzina wyznają tę samą wiarę, którego rodzice spoczywają na protestanckim cmentarzu kościelnym, i który oczekuje od pobożności małżonki lub potomstwa, że po jego śmierci spocznie obok matki i ojca w tej samej ziemi⁹¹. Cobbet, deklarując obiektywizm, dochodzi do tych samych wniosków co Belloc, który konstatuje, że „umieszczenie środków produkcji w rękach nielicznych wynika z reformacji (...). Fałszywa filozofia, która zrodziła tę rzeczywistość niesprawiedliwości społecznej, z czasem miała tendencję do poszerzania jej pod każdym względem. Kładąc nacisk na indywidualną pracę i konkurencję, w przeciwieństwie do starego korporacyjnego życia katolickiej Europy, ta fałszywa filozofia znacznie zwiększyła aktywność jednostkowego spekulanta i wynalazcy, ale w rezultacie nie przyniosła żadnej korzyści, ale raczej dalsze zło dla całej ludzkości”⁹². Jego zdaniem były to istna plaga, która rozeszła się z Brytanii jako swojego głównego ogniska⁹³.

Co było główną ofiarą tej zarazy? Hayek widzi w post-katolickiej Anglii matkę świadomej wolności indywidualnej. Cobbet nazywał jednak monstualnym kłamstwem twierdzenie, że właściwie rozumiany dobrobyt i wolności nadeszły dopiero po

⁸⁸ W. Cobbet, *A History of the Protestant Reformation in England & Ireland*, Benziger Brothers, New York, Cincinnati, Chicago 1905 [dzieło pierwotnie napisane w latach 1824-1827].

⁸⁹ *Ibidem*, s. 373.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 2-3.

⁹¹ *Ibidem*, s. 401.

⁹² H. Belloc, *The Results of the Reformation*, *The Catholic World*, Vol. XCIV, October 1911/March 1912, s. 799.

⁹³ *Ibidem*.

przeminięciu katolickiej rzeczywistości⁹⁴. Pyta on o rzekome „wolności angielskie”: „to fraza powtarzana przez każdego, ale czym są te wolności? Prawa, które regulują pochodzenie i posiadanie własności; bezpieczeństwo przed aresztowaniem, chyba że w drodze należytego i ustalonego procesu; (...) bezstronność postępowania. To są <<wolności angielskie>>. A czy nasi katolicy przodkowie mieli ich mniej niż my? Czy to nie im zawdzięczamy wszystko? Czy mamy jedno prawo, które daje bezpieczeństwo własności lub życiu, którego po nich nie dziedziczymy?”⁹⁵.

Wbrew popularnej opinii ofiarą Reformacji jest zatem wolność. Dlaczego? Cobbet, (który zdaniem Chestertona właśnie przypadku „gwałtownych”, bezpośrednich wypowiedzi wydobywał pełen potencjał nie tylko swój, ale całego języka angielskiego⁹⁶) daje tutaj konkretną odpowiedź. Prawdziwa wolność nie jest wolnością Reformacji wynikającą z istnienia 40 wyznań zamiast jednego. „Wolność nie jest pustym dźwiękiem; nie jest to abstrakcyjna idea. To nie jest rzecz, której nikt nie jest w stanie odczuć. Oznacza ona – i nie oznacza nic innego – pełne i niczym niezakłócone korzystanie z własnej własności”⁹⁷. Gdy tego zabraknie, nie pomogą pobożne życzenia czy szlachetne terminy, pozostanie jedynie niedostatek, a z nim – zniewolenie⁹⁸. Konstatacja ta jest absolutnie fundamentalna dla dystrybucjonizmu.

3. Ograniczona własność, czyli ograniczona wolność – istota kapitalizmu

Belloc wyodrębniał dwa typy wolności. Wspomnianą wolność polityczną, która rozumiana jest jako prawnie zagwarantowana swoboda w podejmowaniu lub powstrzymaniu się od działania, wedle wolnej woli każdego człowieka⁹⁹. A także wolność ekonomiczną, którą jedynie własność jest w stanie zapewnić jednostkom i społecznościom¹⁰⁰. Ten drugi typ wolności jest warunkiem *sine qua non* realnej wolności, w której człowiek może efektywnie korzystać. Dlaczego? Ponieważ człowiek pozbawiony środków do życia jest *zmuszony*, nawet jeśli nie prawnie, to siłą rzeczy, do posłuszeństwa tym, którzy władają tak niezbędnymi do życia dobrami materialnymi¹⁰¹.

⁹⁴ W. Cobbet, *A History of the Protestant Reformation in England & Ireland...*, s. 375.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 385.

⁹⁶ G. K. Chesterton, *William Cobbet*, Hodder and Stoughton, London 1910, s. 7.

⁹⁷ W. Cobbet, *A History of the Protestant Reformation in England & Ireland...*, s. 383.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 383, 385-386.

⁹⁹ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 13.

¹⁰⁰ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 99.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Z rozumowania autora wyczytać można myśl: cóż po wolności politycznej, jeżeli zabraknie wolności ekonomicznej, w tym legalnej kontroli nad „w jakikolwiek sposób użyteczną ilością środków produkcji”¹⁰²? Nawet jeśli ktoś ma prawną możliwość rozporządzania swoim życiem, to radzenie sobie w sytuacji, gdy efektywnie nie posiada się nic, to znaczy umierać z głodu¹⁰³.

Sytuacja w kapitalizmie, gdzie własność kapitału jest skoncentrowana w ręku nielicznych, jest zaburzona. Częściowo zaćmiony, a nawet zupełnie zatracony zostaje charakter własności i wolności, tych jakże fundamentalnych elementów zdrowego społeczeństwa. Opisuje to w sposób obrazowy Chesterton, we fragmencie, który należy zacytować w całości:

„Dobrze zdaję sobie sprawę, że słowo <<własność>> zostało w naszych czasach zbezczeszczone przez korupcję wielkich kapitalistów. Można by pomyśleć, opierając się na zasłyszanych rozmowach, że Rothschildowie i Rockefellerowie byli po stronie własności. Ale oczywiście są wrogami własności; ponieważ są wrogami własnych ograniczeń. Nie chcą własnej ziemi; ale innych ludzi. Kiedy usuwają słup graniczny sąsiada, usuwają również własny. Człowiek, który kocha małe trójkątne pole, powinien je kochać, ponieważ jest trójkątne; każdy, kto niszczy kształt, dodając mu więcej ziemi, jest złodziejem, który ukradł trójkąt. Człowiek przeniknięty prawdziwą poezją posiadania [własności] pragnie zobaczyć ścianę, przez którą jego ogród spotyka się z ogrodem Smitha; żywopłot, którym jego farma dotyka farmy Browna. Nie może zobaczyć kształtu swojej ziemi, jeśli nie widzi krawędzi ziemi swojego sąsiada. Negacją własności jest to, że książę Sutherland powinien mieć wszystkie gospodarstwa w jednym majątku; Tak jak byłoby zaprzeczeniem małżeństwa, żeby miał wszystkie nasze żony w jednym haremie¹⁰⁴.

Ze słów tych wynika, że aby własność zachowała swój istotowy charakter i spełniała swoje zadanie, potrzebny jest jej punkt odniesienia, odpowiednia perspektywa. Tej zaś nie może być bez limitów nadających treść każdemu osobnemu podmiotowi. Konieczna jest mnogość bytów własności – radykalna koncentracja w jednym skupisku może mieć tylko negatywne efekty, zacierając granice i niszcząc to, co we własności jest najistotniejsze. Brak umiarkowania jednych w akumulacji kapitału prowadzi do odebrania wolności ekonomicznej drugim, którzy stanowią w tym wypadku

¹⁰² H. Belloc, *The Servile State...*, s. 14.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 88.

¹⁰⁴ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 48. Wtrącenie Paweł Boruta.

zdecydowaną większość społeczeństwa. Belloc przyznaje, że w warunkach kapitalizmu wszyscy są wolni politycznie, zatem każdy może teoretycznie wybrać kiedy i z kim chce zawrzeć umowę o pracę. W rzeczywistości jednak proletariusz nie ma możliwości negocjacji z pracodawcą, kiedy ewentualna odmowa lub przewlekłość doprowadzi do fizycznego głodu dla niego i całej jego rodziny¹⁰⁵. W kapitalizmie ludzie utrzymujący się z pracy najemnej, choć wedle prawa wolni, to posiadają bardzo mało – jedynie kilka najbardziej podstawowych przedmiotów i odrobinę pieniędzy, która pozwoli im zapewnić sobie kilka dni przeżycia, może nawet mniej¹⁰⁶. „Ale odcień czy też barwa jest nadana społeczeństwu przez fakt, że ogromna większość, choć wolna, jest pozbawiona środków produkcji, a zatem środków do życia, i że niewielka mniejszość kontroluje te dobra”¹⁰⁷.

W kapitalizmie zasięg działania instytucji własności jest mocno ograniczony, przez co prawdziwa wolność jest dostępna nielicznym. Stosując słowa nauczania papieża Piusa XI, jest to przejaw skrajnego, negatywnie pojmowanego indywidualizmu, który wąsko podporządkowuje posiadanie interesowi jednostki (w tym przypadku kapitalisty), negując charakter społeczny własności, czyli ten, który ma na celu dobro publiczne, dobro ogółu¹⁰⁸. Dodawał, iż przedstawiciele Kościoła „zawsze zgodnie uczyli, że prawo do własności otrzymali ludzie od natury, tj. od samego Stwórcy, w tym celu, by z jednej strony każdy człowiek mógł zaspokoić potrzeby osobiste i rodzinne i by z drugiej strony dobra materialne, które Stwórca przeznaczył na użytek **wszystkich ludzi**, rzeczywiście temu celowi służyły, za pośrednictwem prywatnej własności. Osiągnięcie tych celów jest możliwe tylko pod warunkiem utrzymania trwałego i określonego ustroju”¹⁰⁹. Kapitalizm zdecydowanie nie spełnia wymagań takiego ustroju, a raczej „zaprzecza społecznemu lub publicznemu charakterowi prawa własności albo go osłabia”¹¹⁰. Jest to istotowa wada tego systemu, gdyż odbiera większości społeczeństwa instytucję własności prywatnej, rozumianą, jak naucza papież Pius XII, według „zamiarów mądrości Bożej i wymagań natury ludzkiej”¹¹¹ – będącą „czynnikami porządku społecznego, konieczną przesłanką ludzkich poczynań, bodźcem do pracy na rzecz życiowych celów doczesnych i

¹⁰⁵ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 88-89.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 89.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 118 [nr 45].

¹⁰⁹ *Ibidem*. Pogrubił Paweł Boruta.

¹¹⁰ *Ibidem*. [nr 46].

¹¹¹ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone 1 września 1944 roku*, tłumacz nieznanymi [tłumaczenie z wydania: Wydawnictwo Dokumentów Nauki Kościoła. F. Mildner and Sons, Londyn 1945], [w:] M. Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1...*, s. 285 [nr 10].

nadprzyrodzonych, a co za tym idzie, **wolności i godności** człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, który od samego początku dał mu panowanie nad rzeczami materialnymi dla jego własnego pożytku”¹¹². Ojciec Święty orzeka również, że przeciętny obywatel nie powinien być „skazany na całkowitą zależność i niewolę ekonomiczną, niemożliwą do pogodzenia z prawami ludzkiej osoby”¹¹³, która to relacja może mieć swoje źródło m.in. w sytuacji „dominacji prywatnego kapitału”¹¹⁴.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że samo w sobie występowanie, nawet powszechne, pracy najemnej nie jest elementem konstytuującym kapitalizm. Pius XI stwierdza, że „niedorzecznością jest utrzymywać, że umowa o najem pracy jest sama w sobie niesprawiedliwa”¹¹⁵. Praca na rzecz pracodawcy, choć z perspektywy dystrybucjonizmu nie jest ideałem, sama w sobie stanowi przedmiot swobody umów, będąc w większej części neutralna – w zależności od warunków może być czynnikiem pozytywnym lub negatywnym. Problemem jest jednak przymus ekonomiczny. We wcześniejszej encyklice Leon XIII głosi:

„Chociaż więc pracownik i pracodawca wolną z sobą zawrą umowę, a w szczególności ugodzą się co do wysokości płacy, mimo to jednak ponad ich wolą zawsze pozostanie do spełniania prawo sprawiedliwości naturalnej, ważniejsze i dawniejsze od wolnej woli układających się stron, które powiada, że płaca winna pracownikowi rządmemu i uczciwemu wystarczyć na utrzymanie życia. Jeśli zatem pracownik **zmuszony koniecznością**, albo **skłoniony strachem przed gorszym nieszczęściem**, przyjmuje niekorzystne dla siebie warunki, które zresztą przyjmuje **tylko pod przymusem**, ponieważ mu je narzuca właściciel warsztatu lub w ogóle pracodawca, wtedy dokonuje się gwałt, przeciw któremu głos podnosi sprawiedliwość”¹¹⁶.

Chesterton dodawał do jego wcześniej przytoczonej definicji kapitalizmu, że jest to „wywłaszczenie ludności z wszelkich form rzeczywistej własności produkcyjnej, stan w którym „wszystkie narzędzia produkcji znajdują się w rękach nielicznych, a wszystkie miliony są jedynie sługami nielicznych, pracującymi za płacę, zawsze **niepewną** płacę, na ogół **podłą i nieludzką** płacę”¹¹⁷. Immanentną cechą kapitalizmu nie jest zatem powszechne występowanie pracy najemnej, ale powszechny przymus do związania się

¹¹² *Ibidem*. Pogrubienie Paweł Boruta.

¹¹³ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 roku*, tłum. ks. S. Wyszynski [1946], [w:] M. Radwan SCJ et al. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1...*, s. 269 [nr 22].

¹¹⁴ *Ibidem* [nr 23].

¹¹⁵ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 123 [nr 64].

¹¹⁶ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 84-85 [nr 34]. Pogrubienia Paweł Boruta.

¹¹⁷ G. K. Chesterton, *The Well and the Shallows...*, s. 131-132. Pogrubienia Paweł Boruta.

umową tego typu – gdy większość proletariacka efektywnie zmuszona jest do świadczenia pracy na korzyść kapitalistycznego pracodawcy¹¹⁸. Innymi słowy, pozbawienie dominującej części społeczeństwa **wyboru** – a, jak mówi Belloc, możliwość wyboru jest warunkiem *sine qua non* godności ludzkiej i „O ile człowiek pozbawiony jest wyboru, o tyle umniejszone jest jego człowieczeństwo”¹¹⁹.

Właśnie ta godność i to człowieczeństwo okazują się w rzeczywistości kapitalizmu przywilejem nielicznych – przez ograniczone działanie własności i związanej z nią bezwarunkowo wolności.

4. Czynniki ustrojowe prowadzące do koncentracji kapitału

A. Zwyródnienie państwa, czyli jego kapitulacja w roli strażnika wolności ekonomicznej

Opisane już zostały czynniki polityczne, które wpłynęły na osłabienie systemu prawnego średniowiecza i na ostateczne przejście władzy przez klasę wielkich posiadaczy. Omówione zostały także zasady nowej moralności, która wpłynęła bezpośrednio na zmianę ustroju ekonomicznego. Jak ujmuje to Koneczny, następstwa rewolucji XVI i XVII wieku (wyrosłych na podłożu religijnym) dały pierwszeństwo siłom fizycznym nad moralnymi, a następnie ograniczyły „ingerencję etyki w życie zbiorowe, a zatem także w systemy ekonomiczne”¹²⁰. Innymi słowy, etyka sukcesywnie „szczupłała”, a ostatecznie doszło to tego, że się ją z życia zbiorowego zupełnie wyrzuciło¹²¹. Namacalnym owocem tego stanu rzeczy była koncentracja kapitału w rękach kapitalistów. Leon XIII już w pierwszym paragrafie swojej wiekopomnej encykliki przytacza „napływ bogactw do rąk niewielu przy równoczesnym zubożeniu mas”¹²². Pius XI kontynuuje tę myśl konstatując: „Najbardziej uderzającym w naszych czasach zjawiskiem jest skupienie się nie tylko samych bogactw, ale także ogromnej potęgi i despotycznej władzy gospodarczej w rękach niewielu, którzy w dodatku chociaż często nie są nawet właścicielami, lecz tylko stróżami i zarządcami kapitału, mimo to jednak kierują nim w sposób samowolny”¹²³.

Należy zwrócić w tym miejscu szczególną uwagę na kwestię siły, którą papież wiąże z kontrolą nad dobrami materialnymi. Dalej bowiem rozwija swoją myśl pisząc, iż

¹¹⁸ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 167-168.

¹¹⁹ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 21.

¹²⁰ F. Koneczny, *Zawisłość ekonomii od etyki* [pierwotna publikacja 1933], [w:] F. Koneczny, *O sprawach ekonomicznych*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Warszawa b.d.w., s. 70.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 65 [nr 1].

¹²³ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 133 [nr 105].

to „skupienie potęgi i bogactw w rękach niewielu prowadzi do dalszej (...) walki: najpierw do walki o ujarznienie samego życia gospodarczego, dalej, do walki o opanowanie państwa, aby jego środki i jego władzę wykorzystać potem do walki gospodarczej”¹²⁴. Z obserwacji tej wynika, że ogół władzy państwowej, w tym system prawny, zostaje w kapitalizmie przejęty przez warstwę posiadaczy. Pius XI nazywa to wielką szkodą wywołaną „zgubnym pomieszaniem ze sobą praw i obowiązków państwa i życia gospodarczego”¹²⁵ – „obniżenie majestatu państwa, które stało się niewolnikiem wydanym na łup ludzkich żądz i namiętności, gdy wolne od wszelkiej stronniczości i oddane jedynie dobru ogółu i sprawiedliwości, na wysokim winno zasiadać tronie jako władca i najwyższy rozjemca”¹²⁶.

Państwo w kapitalizmie ulega więc przejęciu przez klasę posiadaczy, a następnie dalszemu zwyrodnieniu. Z perspektywy ochrony dostępu do wolności ekonomicznej można nawet powiedzieć o zupełnej kapitulacji. Belloc opisuje to na przykładzie angielskim: „Rozprzestrzenianie się oligarchii gospodarczej było wszędzie, i to nie tylko w przemyśle. Wielcy właściciele ziemscy niszczyli rozmyślnie, z określonym zamiarem i na własną korzyść powszechne prawa do powszechnej ziemi. Mała plutokracja, w którą się zawiązali i której elementami merkantylnymi byli teraz trwale złączeni, kierowała wszystkim dla własnych celów. **Ten silny rząd centralny, który powinien chronić społeczność przed zachłannością nielicznych, przepadł wiele pokoleń wcześniej. Triumfujący kapitalizm dzierżył w ręku cały proces ustawodawczy, jak i w pełni kontrolował przepływ informacji**”¹²⁷.

Podobnie Chesterton uważa, że faktem powszechnie akceptowanym stała się bezsilność państwa w relacji z najbogatszym. Nowoczesny rząd nie jest w stanie sprawić, aby wielcy posiadacze konsekwentnie stosowali się do zasad systemu prawnego¹²⁸. Droga do nadużyć pozycji ekonomicznej jest zatem wolna. W tym (pożądanym, dobrze rozumianym) sensie nie „ma żadnego państwa. Istnieje państwo despotyczne, demokratyczne lub patriarchalne, w zależności od przypadku. Nasze państwo jest plutokratyczne i zawsze będzie interweniować w interesie plutokracji”¹²⁹. Jego zdaniem

¹²⁴ *Ibidem* [nr 108].

¹²⁵ *Ibidem* [nr 109].

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 76. Pogrubienie Paweł Boruta.

¹²⁸ G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays*, Boni and Liveright, New York 1917, s. 110-111.

¹²⁹ G. K. Chesterton, *The Collapse of Socialism*, Everyman: His Life, Work, and Books, Vol. I, No. 6, 22 November 1912, s. 168.

nadmierne, irracjonalne zaniedbanie znaczenia rządu prowadzi do błędnego postrzegania tej instytucji i do problemów we wszystkich dziedzinach życia społecznego¹³⁰.

Zdaniem Belloca problemy nowoczesnego kapitalizmu nie są w sposób absolutnie bezwarunkowy wynikiem konkretnej twórczej aktywności aparatu państwowego¹³¹. Przestrzega też przed skarłowaceniem rządu, jego małodusznością, umywaniem rąk i zasadniczym odrzuceniem stosowania jego autorytetu dla słusznej sprawy¹³². Ostatecznie głównym problemem jest w tej sytuacji utrata wolności ekonomicznej¹³³. Ta nie była dostępna jednakowo dla wszystkich również w okresie wzorcowych „Wysokich Wieków Średnich”, cieszyła się nią jednak zdecydowana większość obywateli i nadawała ona tym samym ogólny ton społeczności¹³⁴. Tak było do momentu, w którym „rewolucja religijna XVI wieku obaliła starożytne mury, które strzegły wolności miasta ludzkiego”¹³⁵. Używając dalej metafory „twierdzy” jako zdrowego społeczeństwa z powszechnie występującą własnością, jakich konkretnie „taranów” użyto do obalenia jej fortyfikacji? Jako główną broń zastosowaną w wymiarze ustroju ekonomicznego wymienić należy nieskrępowaną wolną konkurencję wraz z monopolami, a także lichwę.

B. Nieograniczona wolna konkurencja i deifikacja wolnego rynku

Przechodząc do tematu wolnej konkurencji, należy wyraźnie zaznaczyć, że negatywna interpretacja tego czynnika ekonomicznego odnosi się jedynie do jego zwyrodniałej formy (czyli tej, która występuje w kapitalizmie). Sama w sobie konkurencja, jak stwierdza Belloc, „leży w samej naturze społeczeństwa”¹³⁶. Bowiemy w „chwili, gdy społeczność zaczyna tworzyć bogactwo zgodnie ze zdolnościami każdego producenta i wymieniać tak wytworzone bogactwo, musi koniecznie pojawić się konkurencja. Istniała duża konkurencja w wiekach, podczas których zasady katolickie były powszechnie stosowane w społeczeństwie. Było dużo targowania się i aranżacji cen przez kupującego i sprzedającego na średniowiecznych rynkach. Sama idea <<ceny sprawiedliwej>>, która leżała u podstaw całej średniowiecznej ekonomii społecznej, zawiera w sobie ideę ceny

¹³⁰ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 169.

¹³¹ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 35

¹³² H. Belloc, *The Way Out...*, s. 145.

¹³³ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 35.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 40-41.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 41.

¹³⁶ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 151.

osiągniętej przez jakąś formę działalności konkurencyjnej. Bo gdyby nie było konkurencji, nie można by ustalić ceny”¹³⁷.

To przekonanie o jej znaczeniu dla poprawnego funkcjonowania społeczeństwa uznaje również Kościół. Pius XI stwierdza w *Quadragesimo anno*, iż konkurencja jest „w pewnych granicach słuszna i pożyteczna”¹³⁸, a św. Jan Paweł II w swojej encyklice *Centesimus Annus* (opublikowanej 60 lat później, w 1991 roku) naucza, że co do zasady „wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb”¹³⁹, a jego mechanizmy „służą lepszemu wykorzystaniu zasobów; ułatwiają wymianę produktów, a zwłaszcza w centrum zainteresowania umieszczają wolę i upodobania osoby ludzkiej, umożliwiając jej w chwili zawierania kontraktu spotkanie z wolą i upodobaniami innej osoby”¹⁴⁰. U zarania XXI wieku synteza pozytywnej roli rynkowości została ujęta na życzenie tego papieża w sposób następujący:

„Wolny rynek jest instytucją ważną społecznie ze względu na możliwość zagwarantowania skutecznych rezultatów w produkcji dóbr i usług. Historycznie rynek dowiódł o swojej możliwości uruchamiania i podtrzymywania rozwoju ekonomicznego na dłuższy okres (...). Prawdziwy rynek konkurencyjny jest skutecznym narzędziem do realizowania ważnych celów sprawiedliwości, jak: ograniczenie przesadnego zysku poszczególnych przedsiębiorstw; odpowiadanie na wymogi konsumentów; realizowanie lepszego wykorzystania i oszczędzania zasobów; nagradzanie wysiłków przedsiębiorców i umiejętności wprowadzania innowacji, wymiana informacji, tak aby stała się możliwa prawdziwa konfrontacja i sprzedaż towaru w ramach zdrowej konkurencji”¹⁴¹.

Tyle w tym miejscu wystarczy napisać na temat dobra płynącego z wolnego rynku. Niestety, w kapitalizmie siła ta zostaje sprzeniewierzona własności. Belloc dokonuje prostej, acz konsekwentnej obserwacji: „Jest z konkurencją, jak z tysiącem innych rzeczy: do pewnego momentu są one jednocześnie konieczne i korzystne; wyolbrzymione poza tę granicę zaczynają być niebezpieczne. Gdy jeszcze bardziej przekraczają miarę, stają się trujące i śmiertelne”¹⁴². Z taką sytuacją mamy do czynienia w omawianym ustroju, gdzie brak jakichkolwiek limitów prowadzi do stanu, w którym

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 129 [nr 88].

¹³⁹ Jan Paweł II, *Centesimus annus* [encyklika ogłoszona 1 maja 1991 roku], tłumaczenie oficjalne Libreria Editrice Vaticana, [w:] M. Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 2*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 397 [nr 34].

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 403 [nr 40].

¹⁴¹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 229-230 [nr 347]. Kursywę usunięto.

¹⁴² H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 151.

wolnorynkowość staje się nie sojusznikiem, a wrogiem powszechnej własności i wolności ekonomicznej.

Belloc wymienia i opisuje siedem głównych dróg, którymi nieograniczona wolna konkurencja prowadzi konsekwentnie do ustroju, w którym „nieliczni kontrolują środki produkcji, transportu i wymiany, a tym samym całe społeczeństwo”¹⁴³, czyli do „wyzysku wielu przez garstkę bogatych i władzy plutokracji nad wszystkimi”¹⁴⁴.

Po pierwsze, większa jednostka organizacyjna jest proporcjonalnie tańsza w utrzymaniu niż jej mniejszy odpowiednik. Jednocześnie potencjalne trudności w organizacji i prowadzenia podmiotów powyżej pewnej wielkości pokonuje z czasem praktyka i rozwój udoskonalonej organizacji¹⁴⁵. Argument obniżonych kosztów ogólnych promuje ujęcie całości produkcji i dystrybucji w jednym zunifikowanym systemie, nieuchronnie prowadząc do rozwoju przerośniętych bytów gospodarczych o dużym zasięgu („sklepów sieciowych”) i do zaniku indywidualnego przedsiębiorcy. Korzyści płynące z tej przewagi organizacyjnej w sposób nieubłagalny spychają wolne ekonomiczne jednostki na margines, kończąc się ich wchłonięciem przez monopole i degradacją do roli pracownika najemnego¹⁴⁶. Dla Belloca namacalnym dowodem takiej zależności jest zatrważające tempo przemian w Anglii, widoczne gołym okiem dla przedstawicieli jego pokolenia. Za młodu cieszyło się ono praktycznie nieograniczonym wyborem, dostępem do setek unikalnych przedsiębiorców w zasięgu jednej ulicy. Owa różnorodność na wyciągnięcie ręki została zastąpiona garstką homogenicznych monopolistów w skali całego kraju¹⁴⁷.

Po drugie, dla większego podmiotu ekonomicznego łatwiejszym jest nabywanie droższych środków produkcji, dystrybucji i wymiany, czy to w formie potrzebnych maszyn, reklamy czy informacji. Autor szczególnie uwagę przykładą do tego ostatniego czynnika, twierdząc, iż nawet zakładając podobny poziom w innych dziedzinach, wyjściowa pozycja rynkowa bogatego jest nieporównywalnie lepsza, gdy ma on dostęp do większego zasobu danych – jest to podstawa dla właściwego osądu i podejmowania korzystnych decyzji, niedostępna mniejszym podmiotom gospodarczym¹⁴⁸. Szczególnie widoczne w okazyje się to w negocjacjach biznesowych, umożliwiając dokonywanie

¹⁴³ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 44.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 46.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 46-47.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 44-45.

korzystnych fuzji firm i torując drogę do monopolu¹⁴⁹. Belloc zwraca również uwagę, że przewaga opisana w niniejszym akapicie daje korzyści nieproporcjonalnie większe niż wymierna wartość wyrażona w pieniądzu – stukrotność sumy włożonej przez mniejszy podmiot np. w reklamę daje bogatemu korzyści nie sto, a tysiąckroć większe, co potęguje dysproporcje¹⁵⁰.

W tym miejscu wypowiada się on negatywnie o samym negatywnym wpływie reklamy. Twierdzi, „że sugestia lub polecenie, jakkolwiek bezsensowne i nieuzasadnione, zostanie wykonane, jeśli zostanie wystarczająco wiele razy powtórzone”¹⁵¹. W kontekście utrzymuje, że większy podmiot może uzyskuje wielką przewagę – może on „zmusić sugestią”, a „przez nią stworzyć rynek zbytu dla swoich towarów”¹⁵², co jest niemożliwe w przypadku małego przedsiębiorcy. Siłą rzeczy prowadzi to również to spadku jakości reklamowanych produktów, które dzięki odpowiedniej „sugestii” mogą nadal się sprzedawać¹⁵³. Podobnie wnioski przedstawiał Chesterton, pisząc o człowieku, który został nauczony, że „reklama może zahipnotyzować ludzki mózg; że ludzie są wciągani przez śmiertelną fascynację do drzwi sklepu jak do paszczy węża; że podświadomość zostaje zniewolona, a wola sparaliżowana przez powtarzanie; że wszyscy jesteśmy stworzeni do poruszania się jak mechaniczne lalki, gdy (...) reklamodawca mówi: <<Zrób to teraz>>”¹⁵⁴. Stwierdza także kapitalistach, że ich bogactwo pozwala im „reklamować gorsze dobra”¹⁵⁵. Belloc konstatuje, że „grzybiczna narośl reklamy” doprowadziła do zła, którego nie wyobrażali sobie ojcowie jego pokolenia¹⁵⁶. Jednym z przejawów tej choroby jest degradacja prasy, która nie może pisać wbrew woli reklamodawców, na czym cierpi całe społeczeństwo, utraciwszy dostęp do informacji dotyczących najważniejszych spraw publicznych¹⁵⁷.

Trzecim czynnikiem jest potencjał w dziedzinie uzyskiwania kredytu. Większy podmiot może łatwiej uzyskać pożyczkę w porównaniu do drobnego przedsiębiorcy. Kredyt bankowy jest zaś jednym z głównych czynników ekonomicznej aktywności we współczesnym (już również Bellocowi) świecie¹⁵⁸. Autor znowu zwraca uwagę na

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 47.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 48.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 48-49.

¹⁵⁴ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 75.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 73-74.

¹⁵⁶ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 49.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 45.

dysproporcjonalność, która przejawia się tym razem w wysokości pożyczki, jaką uzyskać może np. drobny rzemieślnik w porównaniu do wielkiej korporacji - kilkadziesiąt razy więcej na lepszych warunkach¹⁵⁹. Fakt, że wielkie podmioty mogą negocjować korzystniejsze umowy wynika z kilku czynników. Jednym z nich są koszty obsługi pożyczki, które są stosunkowo mniejsze (w odniesieniu do zysków), a więc zdecydowanie bardziej atrakcyjne dla banku w przypadku wielkich operacji¹⁶⁰. Transakcja tego typu są równocześnie „jednostronne” w przypadku małego podmiotu, ale „wzajemne” w przypadku dużego – dla banku strata konkretnego pożyczkobiorcy na małą sumę nie robi realnej różnicy (na pożyczce zależy więc jedynie stronie biorącej), nie może jednak pozwolić sobie na utratę bogatych klientów, z którymi związane są ogromne zyski (zainteresowany jest zarówno bank jak i pożyczkobiorca)¹⁶¹. Ta sama zasada wpływa na większą pobłażliwość w terminowym egzekwowaniu należności – w przypadku dużych bytów ekonomicznych opłacalne jest czasami pójść na ustępstwa, licząc na późniejsze korzyści. W przypadku drobnego klienta o litości nie może być mowy, gdyż jego ewentualne bankructwo nie ma dla banku większego znaczenia z perspektywy bezwzględnych finansów¹⁶². Wreszcie Belloc podnosi kwestię psychologiczną, pewnej kapitalistycznej „atmosfery” związanej z „wielkim biznesem”, która pozwala okrzepłym przedsiębiorcom na uzyskiwanie kredytu na podstawie samej tylko marki, nawet bez odpowiedniego zabezpieczenia¹⁶³. Zwyczajny człowiek na tego typu życzliwość liczyć oczywiście nie może.

Po czwarte, większa instytucja może bez konsekwencji pozwolić sobie na sztuczne zaniżanie cen i sprzedawanie ze stratą przez dłuższy okres, manipulując tym samym rynkiem tak długo, aż płynność finansowa mniejszych podmiotów zostanie zagrożona lub utracona (co oczywiście następuje szybciej w przypadku mniejszych rezerw finansowych). Bogaty człowiek lub grupa takich może przez to zmusić biedniejszego do podporządkowania się na uciążliwych warunkach lub faktycznie wyeliminować go z rynku¹⁶⁴. Zdaniem Belloca jest to jeden z najoczywistszych zarzutów, jakie postawić można scentralizowanemu kapitałowi - „Ta niesprawiedliwa metoda, za pomocą której zamożny człowiek niszczy przeciętnego, jest we wszystkich swoich

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 49-50.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 50.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*, s. 51.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 45.

modyfikacjach i różnorodnych formach nie tylko jedną z najbardziej oczywistych, ale także jedną z najbardziej szkodliwych działalności kapitalizmu”¹⁶⁵. Bez ogródek stwierdza, że „jest to jawna forma kradzieży”, ale oczywiście ten fakt jest widoczny tylko dla tych, którzy w jakikolwiek sposób „uznają doktrynę Sprawiedliwej Ceny”¹⁶⁶. Przyznaje jednocześnie, że istnieją liczne sytuacje, w których przedsiębiorcy mogą sprzedawać ze stratą w dobrej wierze, a odróżnienie intencji w takiej sytuacji stanowi jedno z największych wyzwań dobrego ustroju ekonomicznego¹⁶⁷.

Piątym czynnikiem jest łatwość w gromadzeniu, akumulowaniu kapitału w przypadku większej jednostki ekonomicznej. Bogaty mniej odczuwa brak bezpośredniego dostępu do oszczędności i może przyjąć za wystarczającą motywację mniejszy zysk lub niższe odsetki od pieniędzy, mniejsze niż te, które realnie mogłyby zrekompensować i zachęcić biedniejszego człowieka do poświęcenia¹⁶⁸. Belloc twierdzi, że ludzie nie zrezygnują z teraźniejszego dobra na rzecz przyszłego, chyba że oczekują przyrostu kapitału¹⁶⁹. Wierzy, że czy to jako jednostki, czy jako rodziny, czy jako inne grupy, ludzie nie pozbawią się bezpośredniego korzystania z dóbr dla przyszłej sumy bogactwa, chyba że ta suma druga jest większa od pierwszej¹⁷⁰. W przypadku biednego odkładanie jest wielce utrudnione, margines możliwości jest większy dla bogatego. „Łatwiej jest oszczędzać 5000 funtów rocznie z 10 000 funtów rocznie, niż zaoszczędzić 500 funtów rocznie z 1000 funtów rocznie. A z 50 funtów rocznie żaden człowiek nie jest w stanie zaoszczędzić 25 funtów (...) i utrzymać się przy życiu”¹⁷¹. Do tego nawet, jeśli ktoś odkłada na konto małą sumę pieniędzy, procenty oferowane przez instytucje finansowe są bardzo niskie, co w przypadku niewielkich sum nie daje praktycznie żadnych korzyści. Warunki te są jednak dochodowe dla wielkiego kapitału, co dalej zwiększa dysproporcje¹⁷². Sytuacja to zniechęca małych właścicieli do jakiegokolwiek oszczędzania (akumulowania kapitału), przez co nie są w stanie wybić się na poziom wolności ekonomicznej¹⁷³.

Szóstym wymienionym aspektem jest wpływ wielkiego kapitału na prawo stanowione. Belloc jest przekonany, że raz ustanowiona plutokracja jest w stanie

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 52.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 52-53.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 45.

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 53.

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 53-54.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 55.

¹⁷² *Ibidem*, s. 55-56

¹⁷³ *Ibidem*, s. 56-57.

korumpować władzę ustawodawczą w taki sposób, że prawa są ustanawiane zawsze na jej korzyść, coraz bardziej utrudniając funkcjonowanie małego przedsiębiorcy¹⁷⁴. Ten negatywny wpływ jest zdaniem autora wszechobecny w jego czasach, najwyraźniej objawiając się w systemie demokracji parlamentarnej¹⁷⁵. Jednocześnie zło tego typu „jest mniej groźne w przypadku aktywnej monarchii niż w czasach jakiegokolwiek innej formy rządu, gdyż cały sens monarchii absolutnej sprowadza się do tego, aby monarcha był zbyt bogaty, aby być zastraszanym”¹⁷⁶. We wszystkich innych formach rządów nacisk całej klasy kapitalistycznej na proces legislacyjny jest niezaprzeczalnie odczuwalny. Kiedy bogata klasa posiada całkowitą władzę ekonomiczną nad masami obywateli, prawa konstruowane są siłą rzeczy w sposób, który ma sprzyjać kontynuacji systemu i utrzymaniu władzy przez tę warstwę społeczną¹⁷⁷. niesprawiedliwość ta, przeciwdziałająca powszechnej dystrybucji własności, może przybierać najróżniejsze formy w zależności od czasu od miejsca, przykładowo w formie uchwalania dotacji z publicznych pieniędzy czy zwolnień podatkowych dla zamożnych¹⁷⁸.

Siódmy i ostatni czynnik na liście Belloca okazuje się lustrzanym odbiciem poprzedniego, tym razem w sferze systemu sprawiedliwości (w tym władzy sądowniczej), który, skorumpowany i wynaturzony, w kapitalizmie działa na rzecz klasy wielkich posiadaczy, a przeciwko biednym¹⁷⁹. Oczywista kwestia bezpośredniego przekupywania sędziów i prawników jest zdaniem autora stosunkowo najmniej istotnym problemem¹⁸⁰. Groźniejsze są wpływy pośrednie, w tym wysokie koszty, jakie pokryć musi każdy, kto stara się dochodzić sprawiedliwości poprzez organy państwowe. Okoliczność nie stanowi ograniczenia dla zamożnych, którzy mogą bez ograniczeń odwoływać się do najwyższych instancji. Dla małych podmiotów jest to jednak nieprzekraczalna bariera, która szczególnie w przypadku bezpośredniej konfrontacji z bogatymi stawia ich na straconej pozycji, nawet wtedy, gdy prawo stanowione sugeruje inaczej¹⁸¹. Ostatnim zagadnieniem jest wpływ konkretnych konstytucyjnych orzeczeń sądowych – sędziowie pod ogólną presją ustrojową wydają takie wyroki (decyzje), które prowadzą do akumulacji kapitału. Historycznym przykładem są tutaj konfiskaty

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 45.

¹⁷⁵ *Ibidem*, s. 57.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 57-58.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 45.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 58.

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 58-59.

majątków mające miejsce w Anglii czasów Reformacji, które stały się możliwe głównie dzięki konkretnym decyzjom sądowym, bardziej niż w wyniku określonej legislacji¹⁸².

Jak widać po powyższej analizie nieograniczony wolny rynek nie jest stawiany przez dystrybucjonistów na piedestale jako ostateczne rozwiązanie kwestii ekonomicznej. W perspektywie tej nie jest to czynnik dobry bez względu na okoliczności, nie jest sam w sobie zdolny samoczynnie regulować dobry ustrój ekonomiczny. Wręcz przeciwnie, gdy pozostawiony sam sobie, prowadzi do ograniczenia dostępu do własności i wolności ekonomicznej, uniemożliwiając większość społeczeństwa praktykowanie dobrze rozumianej, autonomicznej przedsiębiorczości. Chesterton przybliży czytelnikowi tę obserwację, porównując ustrój ekonomiczny społeczeństwa do grupy dzieci:

„Stosując porównanie, współczesne dzieci są zmuszane do grania w gry w szkołach publicznych i bez wątpienia wkrótce będą musiały słuchać peanów śpiewanych ku czci milionerów w radiu i w gazetach. Ale dzieci pozostawione samym sobie prawie zawsze wymyślają własne gry, własne dramaty, często całe wymaginowane królestwa i wspólnoty. Innymi słowy, produkują; dopóki konkurencja monopolu nie zabije ich produkcji”¹⁸³. Nie jest już wyzwolonym dzięki swojej wyobraźni chłopiec, który spędza czas na zabawie w rabusia, ale ogranicza się w tym jedynie do naśladowania dostępnych na rynku wzorców (w przytaczanej metaforze serwowanych nachalnie „amerykańskich oszustów”), które wszystkie są wycięte podług jednego schematu, zawsze mniej wyrazistego i atrakcyjnego niż sama oryginalna wizja dziecka. Chłopiec taki karłowacieje, jego wyobraźnia obumiera, owoce bezwzględnej konkurencji prowadzą do monotonii w jego psychice. Chesterton metaforycznie stosuje ekonomiczne określenia, reasumując, że psychologicznie takie dziecko jest wyniszczone presją konkurencyjności, zmarginalizowane, „zrujnowane; ale nie wyemancypowane”¹⁸⁴.

Kontynuując wątek monotonii jako owocu nieograniczonej wolnorynkowości, Chesterton pisze: „Wynalazki zniszczyły wynalazczość. Wielkie nowoczesne maszyny są jak wielkie działa dominujące i terroryzujące cały obszar kraju, w zasięgu których nic nie może podnieść głowy. Na małym kwadratowym dziedzińcu ludzkości jest o wiele więcej pomysłowości, niż mogłoby się kiedykolwiek objawić w warunkach tego monopolistycznego terroru. Umysły ludzkie nie są pomiędzy sobą tak podobne, jak w tej rzeczywistości okazują się samochody ludzkie, poranne gazety lub mechaniczne

¹⁸² *Ibidem*, s. 59.

¹⁸³ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 187.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

wytwarzane płaszcze i kapelusze ludzkie. Innymi słowy, nie wydobywamy z ludzi tego, co najlepsze. Z pewnością nie uzyskujemy najbardziej unikatowych czy najciekawszych cech z każdego indywidualnego człowieka”¹⁸⁵.

Wedle Chestertona wolny rynek traktowany jako dogmat nie jest wartością pozytywną. Konkurencja w takim kapitalistycznym wydaniu jest w jego oczach raczej „prymitywna i okrutna”¹⁸⁶. Tak, czynnik ten ma istotną rolę do odegrania w społeczeństwie. Nie może być jednak otaczany czcią należną nieomylnemu bóstwu, które jako jedyne posiada zdolność prowadzenia ludzkość do ekonomicznej pomyślności – bożek w tym wypadku zazdrośnie zawłaszczyłby wszystkie elementy egzystencji, wykluczając jakkolwiek krytykę i wymuszając nieograniczone ofiary ze strony społeczeństwa. Czynnik ten nie jest bezwzględna cnotą sama w sobie, której im więcej zapanuje, tym lepszy ustrój zaprowadzi.

Jest to perspektywa rażąco odmienna od klasycznego liberalizmu, który w sferze ekonomii ustami Adama Smitha nauczał, że ogólnie rzecz biorąc, jeśli tylko „jakaś gałąź handlu lub jakikolwiek rodzaj pracy jest pożyteczny dla społeczeństwa, wtedy im bardziej wolna i powszechna panuje konkurencja, tym zawsze korzystniej”¹⁸⁷.

Chesterton myśl twórcy *Bogactwa narodów* imiennie odrzuca, określając ją „potwornym i mitycznym przesądem”¹⁸⁸. O jej quasi-religijnym charakterze i tego konsekwencjach pisał: „teoria teologiczna mówiąca, że Opatrzność tak stworzyła świat, aby ludzie mogli być szczęśliwi przez swoje samolubstwo; innymi słowy, że Bóg prowadziłby wszystko ku dobremu, gdyby tylko ludziom udało się być wystarczająco złymi. Intelktualiści w tej epoce nauczali zdecydowanie i dogmatycznie, że gdyby tylko ludzie kupowali i sprzedawali swobodnie, pożyczali lub pożyczali swobodnie, przemęczali się lub swobodnie pozbawiali pracy, a w praktyce kradli lub oszukiwali swobodnie, ludzkość byłaby szczęśliwa. Zwykły człowiek wkrótce przekonałby się, jakie byłoby to szczęście; w slumsach, gdzie go [owi intelektualiści] zostawili i w kryzysie, do którego go doprowadzili”¹⁸⁹. Kierując się podobnymi instynktami odrzuca „mitologiczną metaforę” darwinizmu, w którym ślepo wierzy się, że naturalna selekcja (poprzez

¹⁸⁵ *Ibidem*, s.187-188.

¹⁸⁶ *Ibidem*, s. 4. Tu na przykładzie jego odniesienia do szczerych przekonań radykalnych przedstawicieli Manchesterskiej Szkoły ekonomii (liberalizmu).

¹⁸⁷ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, The Modern Library (Random House, Inc.), New York 1937 [pierwotne wydanie 1776], s. 313.

¹⁸⁸ G. K. Chesterton, *The Common Man*, Sheed and Ward, New York 1950 [zbiór wydany pośmiertnie], s. 8.

¹⁸⁹ *Ibidem*. Wtrącenie Paweł Boruta.

konkurencją na „rynku” przetrwania) wybiera najlepsze jednostki, które przeznaczone są do przedłużenia gatunku. Chesterton opisuje ten pogląd jako żalosną maskaradę, fałszywą religię z zastępem własnych kapłanów materializmu, którzy sami nawet nie wierzą w swoje „Bóstwo” – w tym wypadku mityczną „Naturę”, mającą samoczynnie w procesach rynkowych rozwiązywać wszelkie problemy tego świata¹⁹⁰.

Katolicka nauka społeczna tak samo odrzuca bałwochwalczy kult wolnego rynku. Pius XI naucza, że ukształtowania „właściwego ustroju gospodarczego nie można zostawiać wolnej konkurencji”¹⁹¹, uzasadniając:

„Stąd z nieskrępowania wolnej konkurencji wypłynęły, jak z zatrutego źródła, wszystkie błędy indywidualistycznej ekonomii, która w falach zapomnienia lub niewiedzy utopiwszy społeczny i moralny charakter życia gospodarczego sądziła, że władza państwowa winna mu zostawić zupełną niezależność i pełną swobodę pod pozorem, iż wolny rynek lub wolna konkurencja stanowić ma rzekomo dla życia gospodarczego jego zasadę kierowniczą, regulującą o wiele doskonalej niż jakakolwiek świadoma interwencja ludzka. Wolna konkurencja jednak (...) nie może być kierowniczą zasadą życia gospodarczego i doświadczenie aż nadto potwierdziło tę prawdę, kiedy w życie wprowadzono zgubne postulaty indywidualistyczne”¹⁹².

Ten sam papież zwraca się bezpośrednio do katolików, pisząc o następstwach skrajnego indywidualizmu, którego negatywne konsekwencje na własnej skórze odczuwają: „wolna konkurencja doprowadziła do samozagłady, miejsce wolnego handlu zajęło ujarzmienie życia gospodarczego przez garść ludzi, za żądzą zysku przyszła nieokiełzdana dążność do panowania, całe życie gospodarcze stało się straszliwie twarde, bezlitosne i brutalne”¹⁹³.

Przyszłość wraz z postępem technologicznym również nie pozwoliła na osiągnięcie idealnych rezultatów oczekiwanych przez czcicieli wolnego rynku. 40 lat później Św. Paweł VI w swoim liście apostolskim *Octogesima adveniens* zauważa, że „gdy jedno przedsiębiorstwa rozwijają się i łączą z sobą, inne upadają lub przenoszą się gdzie indziej, co stwarza nowe problemy społeczne, mianowicie bezrobocie bądź w pewnych zawodach, bądź w pewnych rejonach, konieczność przekwalifikowania, migracji i stałego przystosowywania się pracowników, nierówne wreszcie warunki w

¹⁹⁰ G. K. Chesterton, *Myths and Metaphors* [tytuł nadany współcześnie, oryginalnie tekst bez tytułu w kolumnie *Our Notebook*], *The Illustrated London News*, January 26 1929, s. 4.

¹⁹¹ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 129 [nr 88].

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ibidem*, s. 133 [nr 109].

różnych gałęziach przemysłu. Nadmierne współzawodnictwo, używające nowoczesnych środków reklamy, wprowadza na rynek coraz to nowe produkty, starając się pozyskać nabywców, podczas gdy stare fabryki, nadające się jeszcze do produkcji, stają się nieużyteczne. Podczas gdy ogromna część ludności nie może zaspokoić swoich podstawowych potrzeb, dąży się do stworzenia zapotrzebowania na rzeczy zbyteczne”¹⁹⁴. Obserwacje te skłaniają Ojca Świętego do refleksji na temat „czy człowiek, choć tak wiele zdobył, nie kieruje rezultatów swojej działalności przeciwko sobie. Czy podporządkowując sobie przyrodę, nie popada w niewolę własnych wytworów?”¹⁹⁵.

Obecne magisterium Kościoła potwierdza służebną rolę wolnego rynku i wolnej konkurencji, pozycję narzędzia, a nie celu samego w sobie. W *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* sporządzonym na polecenie św. Jana Pawła II katolicy mogą odczytać następująco wyłożone nauczanie: „Wolnego rynku nie można oceniać, nie biorąc pod uwagę celów, które realizuje oraz wartości, które przekazuje na poziomie społecznym. Rynek nie posiada w sobie racji swojego istnienia. (...) Zysk indywidualny podmiotu ekonomicznego, aczkolwiek jest on uczciwy, nie może nigdy być jedynym celem. Obok tego celu istnieje inny, równie podstawowy i ważny cel, jakim jest *korzyść społeczna*, która musi być realizowana w zgodności, a nie w konflikcie z logiką rynku. Wolny rynek, kiedy spełnia wyżej wymieniane funkcje, działa na rzecz dobra wspólnego i na rzecz integralnego rozwoju człowieka, podczas gdy odwrócenie stosunku pomiędzy środkami a celami może zamienić go w instytucję nieludzką i wyobcowującą, z nie kontrolowanymi konsekwencjami”¹⁹⁶. Konstatacja ta cechuje się doskonałą wręcz harmonią z obserwacjami Belloc’a i Chesterton’a, którzy w nieograniczonym wolnym rynku widzieli drogę do degradacji większości społeczeństwa.

C. Monopol, czyli choroba współistniejąca nieograniczonego wolnego rynku

Zdaniem Belloc’a jednym ze sposobów, którym przekonano ludzkość o zasadności oddania „steru” nad ustrojem ekonomicznym wolnemu rynkowi było optymistyczne założenie, iż ten jako jedyny może zarządzić powstawaniu monopolu i całemu złu, które związane jest z nieograniczoną władzą monopolisty¹⁹⁷. Obietnica ta była wystarczająca

¹⁹⁴ Paweł VI, *Octogesima adveniens* [list apostolski z okazji ogłoszenia 80 rocznicy encykliki *Rerum novarum* ogłoszony 14 maja 1971 roku], tłumacz nieznanym [tłumaczenie z wydania: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1972], [w:] M. Radwan SCJ et al. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 2...*, s. 56-57 [nr 9].

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 57 [nr 9].

¹⁹⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 230 [nr 348].

¹⁹⁷ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 45.

aby rozwiać narastające instynktownie wątpliwości ludzi, którzy w przeszłości byli odpowiedzialni za sprawowanie rządów¹⁹⁸. Byli oni jednak w błędzie uważając, że mechanizmy rynkowe jako zasada kierownicza samoczynnie zapewnią przyrost dobrobytu, a także zapobiegą dominacji nielicznych. Tego typu konstatacje okazały się być bezpodstawne:

„Ponieważ zasada leżąca u podstaw rozumowania była fałszywa, musiało dać to fałszywe rezultaty. Nie otrzymuje się dobrego skutku ze złego albo niedoskonałego motywu. A motyw indywidualanej korzyści i zysku, zastosowany ponad określoną miarę, ostatecznie doprowadził do zniszczenia tej właśnie konkurencji, która zasłaniała się nim jako powodem własnej egzystencji. Okazało się oczywistym, że dwie piekarnie mogą połączyć się i kontrolować produkcję chleba. Stało się równie oczywistym to, że dwie konkurujące sieci kolejowe mogą stworzyć jedną i przeszkodzić Ci w podróżowaniu z jednego miejsca do drugiego, chyba, że na ich własnych warunkach”¹⁹⁹.

Tym samym „monopol pokazuje swoją szpetną twarz” – dochodzi do koncentracji kapitału w różnych formach (np. tzw. *trustów*), które stopniowo wyniszczą małe podmioty w kolejnych to dziedzinach życia ekonomicznego. W wyniku tego, paradoksalnie względem optymistycznych założeń, redukowana jest konsekwentnie przestrzeń, w której jakakolwiek konkurencyjność może realnie występować i oddziaływać²⁰⁰. To właśnie ma na myśli Chesterton, gdy pisze, że „kapitaliści sławią konkurencję, jednocześnie tworząc monopol”²⁰¹.

Należy tutaj zaznaczyć, że pojęcie *monopol* Belloc rozumie szeroko, nie tylko jako kontrolę jednej osoby lub jednej firmy. Monopolem była dla niego wszelka kontrola sprawowaną przez liczbę jednostek znikomą w porównaniu z ogólną liczbą społeczności. Jednostki takie poprzez skoordynowaną współpracę oraz podejmowanie konkretnych nieuczciwych działań (nie hamowanych przez aparat państwowy) są w stanie skutecznie kontrolować społeczeństwo²⁰². Analizując monopol, wyróżniał trzy postacie, jakie mógł przybierać²⁰³.

Pierwszą, najbardziej rzucającą się w oczy, stanowi monopol produkcji, dystrybucji i transportu. Belloc uważa, że *kapitalizm dąży do tego, aby zniszczyć swój*

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 46-47.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ G. K. Chesterton, *The New Jerusalem*, Hodder and Stoughton, London b.d.w. [rzeczywista data wydania 1920], s. 6.

²⁰² H. Belloc, *The Way Out...*, s. 49.

²⁰³ *Ibidem*.

własny rynek. Zachodzi tutaj paradoks – z jednej strony kapitalista pragnie płacić robotnikowi jak najmniej, lecz jednocześnie potrzebuje on klientów posiadających na tyle, aby mogli oni kupować produkowane przez niego dobra. Dwoma materialnymi konsekwencjami powstających monopolii okazują się bezrobocie i niewystarczająca siła nabywcza ludności. Im silniej monopole działają na rynek, tym gorsze okazują się następstwa tych problemów²⁰⁴. Chesterton przy okazji tego typu monopolu zwracał uwagę na psucie rynku, czyli obniżenie jakości produkowanych dóbr i świadczonych usług:

„Dzisiejsze wielkie koncerny handlowe są wyjątkowo niekompetentne. Będą jeszcze bardziej niekompetentni, gdy będą wszechmocni. W rzeczywistości jest to i zawsze był cały sens monopolu; stary i solidny argument przeciwko monopolowi. Tylko dlatego, że jest niekompetentny, musi być wszechmocny [gra słów – ang. *incompetent* i *omnipotent*]. Kiedy jeden duży sklep zajmuje całą jedną stronę ulicy (lub czasami obie strony), robi to, aby ludzie nie byli w stanie uzyskać tego, czego chcą; i mogą być zmuszeni do kupowania tego, czego nie chcą”²⁰⁵. Po raz kolejny szalona fantazja kapitalizmu o wolnym wyborze i różnorodności zostaje zdemaskowana, okazując się raczej zagładą, ruiną handlu aniżeli jego wybawieniem.

Następny typ monopolu odnosi się do informacji. Belloc opisując otaczającą go rzeczywistość stwierdza, że istnieje wciąż możliwość wyboru w tej dziedzinie. Sytuacja staje się jednak coraz bardziej niebezpieczna, gdyż przez tendencje monopolistyczne zanika większość obiektywnych źródeł, z których można pozyskiwać dane²⁰⁶. Jest to szczególnie istotne, gdyż „nie możemy osądzać spraw publicznych, a nawet niewiele spraw prywatnych, bez odpowiednich ogólnych informacji. Jeśli informacje są ukrywane lub wypaczane w interesie tych nielicznych, którzy je kontrolują, szkoda najpoważniejszego typu wyrządzona zostaje obywatelowi i wspólnocie”²⁰⁷. Ze względu na przytoczone ogromne znaczenie swobodnego przepływu informacji Chesterton nazwał ocenzurowanie jego tekstów (nieprzychylnych wielkim korporacjom) „pomnikiem wystawionym idei monopolu”²⁰⁸. Dlatego też Belloc wierzył, że najsilniejsza motywacją do ukonstytuowania i utrzymania prawdziwie wolnej,

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 51-53.

²⁰⁵ G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays...*, s. 23-24.

²⁰⁶ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 57.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 71-72.

niezależnej prasy jest walka z opisywanym monopolem, szczególnie wtedy, gdy władający nim starają się pozostać w ukryciu²⁰⁹.

Trzeci i ostatni z kolei Belloc opisuje monopol kredytu, który jego zdaniem jest najpotężniejszy i najgroźniejszy²¹⁰. Autor wykłada historię koncepcji kredytu, która pierwotnie zarysowała się w czasach handlu wymiennego jako instytucja ułatwiająca transakcje w sytuacji, gdy jedna ze stron była zdolna odłożyć w czasie otrzymanie płatności²¹¹. Wraz z upływem czasu kredyt został jednak oderwany od realnej wymiennej waluty – „ponieważ zamiast korzystać z waluty jako środka wymiany, wykorzystywane do wymiany są obietnice zapłaty, a bankier, który jest w stanie wprowadzić takie obietnice do obiegu tworzy w praktyce nową walutę”²¹². Pierwszym krokiem przemian było przechowywanie walut i powstanie instytucji bankierów, następnym krokiem honorowanie czeków i dalsze oddzielanie się kredytu od realnie istniejącej waluty. W rezultacie całe społeczeństwo nie używa do wymiany waluty, ale „instrumentów kredytowych”, czyli bankowych obietnic zapłaty zamiast prawdziwych pieniędzy, „i to wyłącznie od bankiera zależy, komu i jak dużego kredytu udzieli. Innymi słowy, tylko w gestii bankiera pozostaje kwestia decyzji, która cześć ludzkiej gospodarki i w jakim kierunku ma się rozwijać lub nie. Przez udzielanie kredytu może rozwijać własność, a przez ograniczenie kredytu doprowadzić do jej utraty”²¹³. Autor roztacza przed czytelnikiem dystopijną wizję kontroli, jaką bankierzy zdobyli nad cały społeczeństwem – system „tworzenia waluty z niczego”, w tym papierowych instrumentów kredytowych, w sposób wirtualny zniewolił ustrój gospodarczy. Monopol kredytu, skupiony w rękach coraz to mniejszej i mniejszej liczby osób, jest w praktyce reglamentowaniem dostępu do wszelkich form kapitału, w wyniku czego monopolisci tego typu okazują się prawdziwymi suwerenami państwa²¹⁴.

Kościół poprzez nauczanie św. Jana Pawła II przestrzega przed niebezpieczeństwami związanymi z powstawaniem monopolii, stwierdzając, że „szczególne sytuacje wywołane przez istnienie monopolu” mogą powodować „zahamowania” lub stwarzać „przeszkody dla rozwoju”²¹⁵. Chesterton idzie dalej i stwierdza, że monopol „nie jest ani prywatny, ani przedsiębiorczy. Istnieje po to, aby

²⁰⁹ H. Belloc, *The Free Press*, George Allen & Unwin LTD, London 1918, s. 58-59.

²¹⁰ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 63.

²¹¹ *Ibidem*, s. 64-65.

²¹² *Ibidem*, s. 65.

²¹³ *Ibidem*, s. 66.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 66-67.

²¹⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 411 [nr 48].

zapobiec prywatnej przedsiębiorczości”²¹⁶. To dojrzałe stadium choroby monopolu jest w jego oczach niczym innym niż „całkowitym zniszczeniem własności”²¹⁷, co służy za zwężle podsumowanie opisanego wcześniej wpływu różnych typów monopolu na ustrój gospodarczy.

D. Lichwa

Elementem instynktownie łączonym z kapitalizmem jest lichwa. Chesterton, pisząc o potencjalnym etapie rozwoju kapitalizmu używał terminu *utopia lichwiarzy*²¹⁸. Pokazywał tym samym, że kapitalizm jest dla ludzi bezwzględnych swoistą *ziemią obiecana*, pozwalająca uzyskać jak największe indywidualne korzyści kosztem całego społeczeństwa – „raj plutokratów, ta utopia ze złota i mosiądzu”, podczas której, niestety, długa historia Wielkiej Anglii mogła dobiec definitywnego kresu²¹⁹.

Należy w tym miejscu rozróżnić ogólne rozumowanie pojęcia od konkretnych definicji. Jak zauważa Belloc, współcześni ludzie w dużej mierze zlekceważyli znaczenie tego zagadnienia. Dowodem tego jest potoczne użycie słowa "lichwa" luźno na określenie "wzięcia wysokich odsetek od pożyczki". Autor nazywa to wielce „mętnym rozumowaniem”, które zaciemnia prawdziwy obraz rzecz²²⁰. Jego zdaniem istota rzeczy sprowadza się do czegoś innego: „Charakter lichwy *nie ma nic wspólnego z przyjmowaniem wysokich lub niskich odsetek. (...) Lichwa to wzięcie jakichkolwiek odsetek od BEZPRODUKTYWNEJ pożyczki*”²²¹.

Belloc ściśle rozróżniał dwa typy pożyczek: produktywne i bezproduktywne. Pierwsza z nich zachodzi, gdy z pomocą pożyczonego kapitału pożyczający wytwarza jakieś nowe dobra, uzyskuje przyrost, który zwiększa ogólny bilans ekonomiczny społeczności. Pobieranie procentu od takiej pożyczki nie postrzega jako czegoś negatywnego – przeciwnie, przez rozsądną wymianę każdy zyskuje, zarówno ten, który udostępnia kapitał (pobierając procent od uzyskanego przez pożyczkobiorcy zysku) jak i ten, który używając pożyczonego kapitału powiększa swój majątek. Tak samo całe społeczeństwo rozwija się poprzez zwiększony poziom istniejących bogactw, rosnący

²¹⁶ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 4.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays...*, zob. tytuł całego zbioru oraz poszczególnych jego części.

²¹⁹ *Ibidem*, s. 3.

²²⁰ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 156.

²²¹ *Ibidem*. Kursywa i drukowane litery jak w oryginale.

dzięki współpracy i produktywnego działania, które mogło mieć miejsce tylko i jedynie dzięki udostępnionemu kapitałowi²²².

Jednak lichwa ma miejsce w przypadku pożyczki nieproduktywnej. Zachodzi wtedy, gdy pożyczony kapitał zostaje zużyty nie w celu produktywnego działania, ale (w całości lub w większości) w celu zapewnienia podstawowego przetrwania, obrazowo mówiąc – na chleb powszedni. Belloc używa tutaj właśnie przykładu bochenków chleba. Gdy ktoś pożycza pieniądze na podstawowe artykuły żywnościowe i zużywa je wszystkie praktycznie natychmiastowo, nie produkuje on żadnych nowych dóbr w danej społeczności. Kapitał ten zostaje natychmiast skonsumowany. Jeśli w tym wypadku pożyczkodawca wymaga procentu od pożyczonego kapitału, nie przysługuje mu prawo do procentu od nowego, dodanego bogactwa, gdyż ono po prostu nie istnieje. Nadwyżka musi być więc dodana z dóbr społeczności, w tym konkretnym wypadku majątku pożyczkobiorcy, redukując tym samym ilość powszechnie dostępnego bogactwa²²³. Belloc wierzy, że takie rozumienie lichwy ma odzwierciedlenie w brzmieniu terminu określającego to zjawisko [ang. *usury*], które oznacza tyle co „zużywanie”, „stopniowe niszczenie”²²⁴. Testem na występowanie lichwy jest świadomość pożyczkodawcy o pobieraniu procentu od pożyczki konkretnie nieproduktywnej²²⁵. Domaga się on wtedy „czegoś z niczego”, co ostatecznie kończy się akumulacją kapitału u jednych i umniejszaniem własności drugich.

„Lichwa jest więc zasadniczo roszczeniem do przyrostu lub dodatkowego bogactwa, którego przedmiot nie istnieje. Jest to praktyka, która zmniejsza bogactwo kapitałowe potrzebujących i pochłania je, dając zysk pożyczkodawcy; tak, że jeśli lichwa działa w niepowstrzymywana, musi skończyć się wchłonięciem całej własności prywatnej przez kilku pośredników pieniężnych”²²⁶.

Belloc bez wahania kwalifikuje zatem lichwę jako proceder występny, w istocie swojej zły. W jego oczach jest to roszczenie nie tyle nieuczciwe, co zupełnie bezprzedmiotowe – domaganie się zysku, do którego nie tylko nie ma się prawa, ale który w ogóle nie występuje. Zauważa również, iż pobieranie procentu od pieniędzy w sposób automatyczny, z powodu samego tylko faktu, że są to właśnie pieniądze, a bez względu na to w jakim celu będą one użyte, w praktyce zawsze prowadzi do pobierania

²²² *Ibidem*, s. 156-157.

²²³ *Ibidem*, s. 158.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*, s. 159.

zysku od nieproduktywnej pożyczki²²⁷. Jaskrawym przykładem takiego destruktywnego procesu działania lichwy na skalę globalną jest pobieranie procentu od pożyczek wojennych, kiedy nie tylko nie ma miejsca żadna produkcją dóbr, ale ma się do czynienia z gwałtownym redukowaniem dostępnego bogactwa²²⁸. Wagę zagadnienia dla ustroju ekonomicznego podkreśla mówiąc, że kiedy pożyczanie pieniędzy łączy się nierozdzielnie z pobieraniem procentu, jest to działanie które pożera, trawi ludzkość²²⁹.

Przechodząc do stanowiska Kościoła w obszarze pobierania procentu od pożyczki, stwierdzić należy, że jest to zagadnienie złożone. Do roku 1830 literalna interpretacja przepisów dyscypliny kościelnej wiążywała katolików całkowitym zakazem pobierania procentu od pożyczki pieniężnej²³⁰. Nie rozróżniano w tym okresie dozwolonej wysokości procentu od niedozwolonej lichwy²³¹, idąc m.in. za Św. Tomaszem z Akwinu²³², który traktuje pieniądz (sam w sobie) tylko i wyłącznie jako środek wymiany, którego „używanie jest zarówno (...) zużywaniem”²³³. Zgodnie z jego analizą w przypadku tego typu rzeczy nie można oddzielić prawa własności od prawa używania – gdyby chciano sprzedać te dwa prawa w stosunku do jednej rzeczy owego typu, sprzedawałoby się „tę samą rzecz dwukrotnie lub też sprzedawałby coś, co nie istnieje”²³⁴. Od używania pieniędzy, jako zużywalnego (zniszczalnego) dobra użytkowego niedozwolone jest zatem pobieranie opłaty - tym właśnie była w tym kontekście lichwa, którą popełnia się „żądając (...) podwójnego wynagrodzenia: z jednej strony zwrotu równej rzeczy, a z drugiej zapłaty za używanie tej rzeczy”²³⁵.

Sztandarowym dokumentem magisterium podtrzymującym taką interpretację lichwy była encyklika *Vix pervenit*²³⁶ ogłoszona w 1745 roku przez papieża Benedykta XIV. Potępione zostało w niej, jako sprzeczne z naturą pożyczki rzeczy zniszczalnych,

²²⁷ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 42.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*, s. 43.

²³⁰ Ks. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna. Tom II*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963, s. 200.

²³¹ *Ibidem*, s. 200-201.

²³² Zob. ST II-II, Q. 78, Art. 1.

²³³ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II, q. 57-80*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016 [pierwsze pełne wydanie *Summy teologii* 1485], s. 285 [ST II-II, Q. 78, Art. 1].

²³⁴ *Ibidem*, s. 286.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio 31*, Herder, Barcinone – Friburgi Brisg. – Romae 1957, s. 406-407 [Denz. 1475-1479].

oczekiwanie zysku z tytułu pożyczki samej w sobie, określając wszelki zysk tego rodzaju, który przewyższa pierwotną kwotę, jako „bezprawny i lichwiarski”²³⁷.

Jednakże w 1830 roku pojawiła się w dokumentach magisterium po raz pierwszy²³⁸ tolerancja procentu. Wtedy to papież Pius VIII, w odpowiedzi na zapytanie Biskupa Reims (przyczyniającego do wątpliwości interpretacyjne dotyczące *Vix pervenit*²³⁹) oświadczył, że nie należy niepokoić²⁴⁰ spowiedników udzielających rozgrzeszenia penitentom, którzy pobierają procent od pożyczki, o ile penitent taki przyrzeka synowskie posłuszeństwo przyszłym orzeczeniom Stolicy Apostolskiej w tej materii albo w dobrej wierze nie wyznaje pobierania procentu podczas spowiedzi (a spowiednikowi wiadomo jest o takim fakcie skądinąd i obawia się negatywnych skutków ewentualnego pouczenia)²⁴¹.

Od tego momentu tendencja do tolerowania pobierania procentu utrzymywała się w orzeczeniach Kościoła (np. rok później, w 1831 roku, w odpowiedzi zatwierdzonej przez papieża Grzegorza XVI²⁴²), a finalizacją tego trendu okazał się kanon 1543 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku, który stwierdzał:

„Jeżeli komuś daje się przedmiot wymienialny tak, aby się stał jego własnością i by potem w tej samej ilości i w tym samym gatunku był zwrócony, to na podstawie samej umowy nie wolno stąd ciągnąć żadnego zysku; lecz przy wypożyczeniu przedmiotu wymienialnego umowa o procent ustawowy (*lucrum legale*) nie jest sama przez się niedozwolona, chyba że wiadomo, iż jest nadmierny, a nawet o procent wyższy (od ustawowego), jeśli za nim przemawia sprawiedliwy i odpowiedni tytuł”²⁴³.

Kanon powyższy, na pierwszy rzut oka cementujący w Kościele rewolucję, wywołał gorącą dyskusję wśród teologów katolickich, którzy za zadanie postawili sobie uzasadnienie zgodności pomiędzy pierwotną dyscypliną i nauczaniem a nowymi przepisami zatwierdzonymi w Kodeksie za pontyfikatu papieża Benedykta XV²⁴⁴. Uznanie większości uzyskała tzw. „teoria gospodarczej usługi” sformułowana pierwotnie przez wpływowego niemieckiego teologa i ekonomistę Heinricha Pescha²⁴⁵. Zgodnie z jej

²³⁷ *Ibidem*, s. 406 [Denz. 1475].

²³⁸ Ks. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna. Tom II...*, s. 202.

²³⁹ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, s. 445-446 [Denz. 1609].

²⁴⁰ *Ibidem*, s. 446 [Denz. 1610].

²⁴¹ *Ibidem* [Denz. 1609].

²⁴² *Ibidem*, s. 447 [Denz. 1611].

²⁴³ Tłumaczenie z oryginału łacińskiego na polski Ks. Jan Piwowarczyk (za: Ks. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna. Tom II...*, s. 202).

²⁴⁴ *Ibidem*, s. 202-203.

²⁴⁵ *Ibidem*, s. 212.

treścią natura pieniądza i samej umowy pożyczkowej nie uległa zmianie. Jednak w wyniku zmiany zewnętrznych warunków gospodarczych pieniądź uzyskał drugą funkcję – poza środkiem wymiany stał się także środkiem produkcji. Ta druga rola, choć występowała okresowo i lokalnie już wcześniej, ze względu na intensywność życia gospodarczego nowoczesnego świata stała się czymś powszechnym. W sensie narzędzia, przyczyny drugorzędnej pieniądź pozwala na wytworzenie nowych dóbr gospodarczych – stał się produktywny, czyli w zestawieniu z pracą ludzką i przyrodą pomnaża bogactwo społeczeństwa²⁴⁶. W tych nowych realiach „bogaci właściciela (...), a przez to daje właścicielowi prawo do wynagrodzenia, gdy go wypożycza drugim, więc prawo do procentu”²⁴⁷. Pieniądź przestał być zatem dobrem jedynie użytkowym, zniszczalnym (jak np. podstawowe artykuły żywnościowe), a stał się cennym dobrem wytwórczym w życiu gospodarczym społeczności, zapewniającym możliwości produkcyjne²⁴⁸. Przytoczona teoria w sposób spójny tłumaczy znaczenie kanonu 1543 (a tym samym konsekwentność Kościoła), odnosząc się zarówno do opisanego w nim bezpłatności wynikającej z natury pożyczki, jak i odpłatności czerpiącej swą przyczynę z warunków gospodarczych, której granice ustalane są przez prawo pozytywne²⁴⁹.

Obowiązujący obecnie Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku nie zawiera w sobie odpowiednika pierwotnego kanonu 1543²⁵⁰. O ile we współczesnym Kościele kwestia możliwości pobierania procentu od pożyczek sama w sobie nie jest obecnie przedmiotem zakazu czy znaczącej debaty, o tyle lichwa jako pobieranie nadmiernego i nieuzasadnionego procentu jest nadal przedmiotem moralnego potępienia. Potwierdza to m.in. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*²⁵¹ z 2004 roku (zatwierdzone przez Św.

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 210-212.

²⁴⁷ *Ibidem*, s. 212.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ibidem*. Por. The Rev. P. C. Augustine, O.S.B., D.D., *A Commentary on the New Code of Canon Law: Volume VI*, B. Herder Book Co., St. Louis and London 1921, s. 608-609. “Kwintesencją tego kanonu jest to, że odsetki od pożyczek są dozwolone zgodnie ze zwykłą i legalną stawką, nie ściśle z powodu umowy, ale z powodu poniesionego ryzyka i innych okoliczności” (*ibidem*, s. 609). Należy zaznaczyć, że zgodnie z nakreśloną argumentacją nie są wyjaśnieniem kanonu 1543 tzw. „tytuły zewnętrzne” uzasadniające procent (łac. *damnum emergens, lucrum cessans, periculum sortis* i *poena conventionalis*) (zob. Ks. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna. Tom II...*, s. 210), ale wspomniana zmiana warunków ekonomicznych i wynikająca z nich produktywna funkcja pieniądza.

²⁵⁰ E. N. Peters (ed.), *The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law: In English Translation with Extensive Scholarly Apparatus*, Ignatius Press, San Francisco 2001, Title 29, Canon 1543.

²⁵¹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 226-227 [nr 341].

Jana Pawła II) oraz nauczanie papieża Franciszka, który w 2018 roku lichwę określił jako „starożytne i niestety wciąż skrywane zło, które jak wąż dusi swoje ofiary”²⁵².

W interpretacji lichwy przedstawionej przez Belloc'a bez trudu można dojrzeć wpływ myśli katolickiej (choćby cytowanego Św. Tomasza z Akwinu), a jego analiza wykazująca zasadność pobierania procentu jedynie od pożyczki produktywnej z całą pewnością odpowiadała wymaganiom (o ile nie bardziej rygorystycznym) obowiązujących ówczesnie przepisów Kościelnych²⁵³. Jego opracowania współgrają również z współczesnym odrzuceniem tego procederu (w jego ogólniejszym znaczeniu) przez Kościół. Lichwa od zarania Chrześcijaństwa postrzegana była jako coś złego, a Stolica Apostolska przekonanie to w różny sposób potwierdzała, dostosowując swoją dyscyplinę odpowiednio do określonych warunków ekonomicznych²⁵⁴. Z punktu widzenia dystrybucjonizmu fakt ten nie jest bynajmniej jedynym dowodem na występną jej charakter, gdyż w samej swej istocie jest ona czymś sprzecznym z naturą ludzką (jak pisze Chesterton, „wszyscy zdrowi ludzie instynktownie są przeciwko lichwie; a Kościół tylko ten instynkt potwierdził”²⁵⁵). Mamy tutaj do czynienia z działaniem pasożytniczym, nieuchronnie prowadzącym do koncentracji kapitału w rękach nielicznych, a tym samym do zaniku powszechnej wolności ekonomicznej. Z powyższego jasno wynika, dlaczego brak ograniczeń (czy to ze strony państwa czy też panującej moralności) w pobieraniu lichwiarskiego procentu jest tak ważny dla kapitalistów. Chesterton następująco opisuje wymarzony przez nich ustrój, który niechybnie zapanuje, o ile ich działalności nie zostanie postawiona tama:

„Wszystko w nim (...) będzie miało tylko jedno zastosowanie; to, które nasi przodkowie zwykli nazywać (...) lichwą. Jego sztuka może być dobra lub zła, ale będzie reklamą lichwiarzy; (...) jego naukowa selekcja wybierze zgodnie z potrzebami lichwiarzy; jego religia będzie na tyle miłosierna, by wybaczyć lichwiarzom; jego system karny będzie na tyle okrutny, że zmiażdży wszystkich krytyków lichwiarzy”²⁵⁶.

²⁵² Francis, *Address of his Holiness Pope Francis to Members of the National Council of Anti-Usury Foundations*, Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, Clementine Hall, Saturday, 3 February 2018.

²⁵³ Bardzo podobnie o dopuszczalności pobierania procentu od pożyczek dla celów wytwórczych pisał ojciec Jacek Woroniecki OP w *Katolickiej Etyce Wychowawczej* dokończonyj w 1946 roku (a więc jeszcze za życia Belloc'a) – por. J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III...*, s. 300-303.

²⁵⁴ Warto dodać, iż zdaniem Belloc'a nieugięty stosunek Katolicyzmu do lichwy był przeciwieństwem praktyki protestanckiej: „Lichwa była praktykowana wszędzie, ale w kulturze katolickiej ograniczana przez prawo i praktykowana z trudem. W protestanckiej kulturze stała się rzeczą oczywistą” (H. Belloc, *The Great Heresies...*, s. 220).

²⁵⁵ G. K. Chesterton, *The Catholic Church and Conversion...*, s. 106-107.

²⁵⁶ G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays...*, s. 69-70.

Opisane w powyższym fragmencie czynniki (zaniechanie właściwego działania przez państwo, nieograniczony wolny rynek wraz z następującymi monopolami oraz lichwa) stanowią ustrojowe fundamenty kapitalizmu. Fakt ten stwierdzała już encyklika *Rerum novarum*, w której Leon XIII identyfikuje współczesne mu problemy następująco:

„W ostatnim wieku zniszczono stare stowarzyszenia rękodzielników, nie dając im w zamian żadnej ochrony; urzędnicy i prawa państwowe pozbawiono tradycyjnego wpływu religii; i tak robotnicy osamotnieni i bezbronni z czasem spostrzegli, iż są wydani na łup nieuczciwości panów i nieokiełzanej chciwości współzawodników. Zło powiększyła jeszcze żarłoczna lichwa, którą, aczkolwiek Kościół już nieraz potępił w przeszłości, ludzie jednak chciwi i żądni zysku uprawiają w nowej postaci; do tego dodać jeszcze należy skupienie najmu pracy i handlu w rękach niewielu ludzi i tak oto garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletariatus²⁵⁷”.

5. Moralny rozkład społeczeństwa kapitalistycznego

Przy omawianiu powyższych zagadnień nakreślone zostały kwestie materializmu oraz ograniczania roli etyki w kształtowaniu ustroju. Uzasadnionym jest pochylić się jeszcze głębiej nad kwestiami moralności kapitalizmu, co najlepiej osiągnąć koncentrując się na zobrazowaniu różnych dziedzin życia, a przez to psychiki i wartości wyznawanych przez typowych obywateli, zarówno kapitalistów, jak i proletariatus.

Dystrybucjoniści przekonani są, że społeczeństwo kapitalistyczne, ukształtowane przez określone uwarunkowania historyczne i ustrojowe, charakteryzuje się zauważalnymi brakami w konstytucji moralno-etycznej. Chesterton, znany ze swojej wnikliwości i umiejętności analitycznych, opisuje zręcznie liczne paradoksy industrialnego ustroju, które znane mu są dobrze z osobistego doświadczenia. Tego typu starań podejmował się w ściśle określonym celu – do swoich zwolenników mówi: „musimy uderzyć w kapitalizm, i to mocno, z tego jasnego i określonego powodu, że rośnie on w siłę”²⁵⁸. Odrzuca jednocześnie argumentację zwolenników tego ustroju jako niespójną i niewiarygodną, pisząc, że „Większość wymówek, które służą kapitalistom jako maski, są to oczywiście wymówki hipokrytów”²⁵⁹.

²⁵⁷ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 66 [nr 2].

²⁵⁸ G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays...*, s. 2.

²⁵⁹ *Ibidem*.

W pierwszym rzędzie Chesterton zwraca uwagę na przykład sztuki. Wierzy on, że w poprzednich epokach różniła się ona w sposób oczywisty od reklamy. Znak reklamowy winien być być relatywnie prosty, jednoznaczny i surowy – jego jedyną rolą była sama reklama²⁶⁰. Artysta (przykładowo) przelewający na płótno pewien przedmiot był za to zobowiązany do zawarcia o wiele bardziej złożonego przekazu, oddającego chociażby bogactwo kolorów czy innych szczegółów²⁶¹. Ze święcą szukać było funkcji utylitarystycznej dzieła sztuki – jego zadaniem był zaspokojenie wyższych potrzeb człowieczeństwa. Chesterton z bólem konstatuje, że pierwszym urzeczywistnieniem triumfu kapitalistów jest właśnie zatarcie granicy pomiędzy sztuką a reklamą. Nie istnieje już bowiem forma arcyzmu, która nie mogłaby równie dobrze odgrywać roli reklamy²⁶². Wynika to z materialistycznej, merkantylnej perspektywy na świat, będącej następstwem dominacji klasy kupieckiej, dla której chęć zysku jest jedną osiągalną motywacją²⁶³. Wzrost jakości reklam kończy się w tych okolicznościach degradację artystów, co wynika z tego powodu, iż „artysta będzie pracował, nie tylko po to, aby zadowolić bogatych, ale tylko po to, aby zwiększyć ich bogactwo; co jest znaczącym krokiem w dół”²⁶⁴, obniżeniem standardu. W wyniku kapitalistycznej moralności wartość sztuk pięknych, tak istotnych w każdym społeczeństwie, jest zatem zanegowana i podporządkowana utylitarystycznej, „niskiej” mentalności. Używając analogii, zanika sfera *sacrum*, a monopol uzyskuje *profanum*.

Z oczywistych przyczyn Chesterton dużym zainteresowaniem obdarza zawód pisarza²⁶⁵. Z zażenowaniem obserwuje, że większość publikowanych tekstów (zwłaszcza tych o charakterze periodycznym, umieszczanych w gazetach itp.) pisana jest pod dyktando klasy kapitalistycznej. Godna pożałowania służalczość autorów wypisujących peany na cześć wielkich posiadaczy skutkuje tym, że bogaty pracodawca nie satysfakcjonuje się samą władzą. W tej sytuacji przelewane na papier słowa pozwalają mu jawić się jako niejako zbawca społeczeństwa, otaczając go swoistą aureolą, nimbem chwały²⁶⁶. Chesterton porównuje, że dziennikarze w swoich artykułach wysławiają wielkie przedsiębiorstwa wraz z ich właścicielami tak, jak niegdyś bardowie dworscy

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 3-5.

²⁶¹ *Ibidem*, s. 5-6.

²⁶² *Ibidem*, s. 6.

²⁶³ *Ibidem*, s. 6-8.

²⁶⁴ *Ibidem*, s. 7.

²⁶⁵ *Ibidem*, s. 9-16

²⁶⁶ *Ibidem*, s. 14.

wychwalali królów czy cesarzy²⁶⁷. Opisuje konkretne przykłady, tłumacząc, że pisarze tego typu nie kierują się zazwyczaj samą żądzą zysku, ale z czasem tłumią swoje sumienia poprzez urojenia natury politycznej i moralnej - tworzą oni całą złudną ideologię, która ukazuje wielkich posiadaczy jako rzeczywistych opiekunów społeczeństwa²⁶⁸. Chesterton brzydzi się opisaną karykaturą pisarskiego zawodu oraz służalczym podejściem wobec ludzi pozbawionych nie tylko cnót, ale jakiegokolwiek obiektywnego tytułu do stanowienia klasy elitarniej – których jedyną „formą rodowodu” jest pieniądz. Odnosząc się do tej sytuacji stwierdza bez ogródek, że gardzi owym „całym wiekiem patronatu odrodzonego pod tak absurdalnymi patronami”²⁶⁹, tak samo jak „wszystkimi poetami stającymi się bardami królewskimi pod rządami królów, którzy nie złożyli żadnej przysięgi ani nie poprowadzili nas do żadnej bitwy”²⁷⁰.

Narzędziem używanym w szeroko rozumianej propagandzie jest język. Ten opracowany na potrzeby państwa kapitalistycznego Chesterton z przekąsem określa „terminologią handlową”, negatywnie oceniając jego wpływ na kształtowanie nowoczesnego społeczeństwa²⁷¹. Problem zaczyna od przykładu przenikania słownictwa biznesowego do sfery polityki, przy czym pojęcia, które w jego przekonaniu określają rzeczy zbrodnicze (jak np. wrogie przejęcia firm) okazują się dla polityków czymś atrakcyjnym, nadającym się do stosowania w charakterze pozytywnym w tekstach propagandowych²⁷². W ten sposób następuje dalsze zacieranie granic pomiędzy różnymi bytami, a przede wszystkim dobrem a złem. Autor kpi sobie z potencjalnej dalszej degeneracji terminologii politycznej, przytaczając potencjalne przykłady absurdalnych tytułów, takich jak „Wasza Monopolistyczność” zamiast „wasza Wysokość”²⁷³. Ten rozkład języka ma w jego przekonaniu bezpośredni związek z upadkiem moralności: „Ale naprawdę wątpimy, czy w takim despotyzmie ostanie nawet tyle godności [jak wspomniane zamienniki terminów]. Człowiek, który woli mówić o <<Imperialnej Fuzji>> niż o imperialnej ochronie czy imperialnym wolnym handlu, jest już w tym osobliwym nowoczesnym nastroju, który rzeczywiście postrzega kategorie kupieckie jako wyższe niż moralne czy społeczne. Cały ustrój wielkiego narodu zostanie

²⁶⁷ *Ibidem*, s. 15.

²⁶⁸ *Ibidem*, s. 15-17.

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 17.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ G. K. Chesterton, *The Well and the Shallows...*, s. 196-200.

²⁷² *Ibidem*, s. 196.

²⁷³ *Ibidem*.

przemodelowany na wzór zwyczajów wielkiego biznesu”²⁷⁴. Stosowany język ma zatem ewoluować wedle wzorców utylitarystycznych, pozbywając się wykształconej przez europejską duszę charakteru. Chesterton uważa, że nowa praktyczna mentalność spotka się najpewniej z entuzjastyczną reakcją tych, dla których stary „alfabet” i oparta na nim cywilizacja okazuje się nieużyteczne, nieprzystające nowym potrzebom. Autor jednak obserwuje fakt, że to tradycyjny słownik stał u podstaw największych osiągnięć cywilizacyjnych. Te jednak jawią się reformatorom jako nieistotne w porównaniu z takimi wiekopomnymi zdobyczami jak choćby „scalanie/fuzja firm”²⁷⁵. Refleksję na temat słownictwa kończy zagadnieniem czynników spajających narody i państwa. Chesterton jest przekonany, że nowa, sztuczna terminologia, jako oparta na materializmie i egoistycznej chęci zysku, nie będzie w stanie składać się na nośnik narodowości: „Okaze się zatem, że ta praktyczna teoria zawodzi w najbardziej praktycznym momencie. Jest przydatna, gdy pojawia się pytanie, czy wspólnota powinna nadal być bogata, czy nadal będzie imperialna, czy nadal będzie monopolistyczna. Jest bezużyteczna, gdy pojawia się pytanie, czy wspólnota będzie nadal istnieć. Państwo materialistyczne, scementowane tylko pieniędzmi i ulepione błotem, rozpadnie się pod ciosem każdego narodu, który odznacza się miłością lub lojalnością wobec swoich przywódców lub ich sprawy”²⁷⁶.

Oryginalnym punktem analizy Chestertona jest zwrócenie uwagi na postrzeganie odpoczynku od pracy. Jego zdaniem badanie stosunku kapitalistów do urlopu jest niezwykle efektywnym sposobem na zapoznanie się z archetypem ich osobowości. Stwierdza, że współcześni mu pracodawcy darzą czas wolny swoich pracowników głęboko zakorzoną niechęcią²⁷⁷ (tytułuje to „wojną wytoczoną przeciwko wczasom”²⁷⁸). Bynajmniej nie oznacza to doprowadzania ludzi do skrajnego wycieńczenia, stanowiłoby to niewybaczalne marnowanie surowca siły roboczej. Idea odpoczynku jawi się jednak w oczach Chestertona jako coś więcej niż odpowiednio ograniczone godziny pracy²⁷⁹. Stwierdza on, że poprzez przyznanie człowiekowi czasu wolnego oddaje się mu tym samym jego ciało i duszę. Czas tego typu jest namacalną afirmacją wolności. Autor opisuje tutaj nawet pewną aurę świętości, otaczającą czas swobodnie wykorzystywany przez człowieka. Porównuje również nieśmiertelność do

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ibidem*, s. 197-199.

²⁷⁶ *Ibidem*, s. 199.

²⁷⁷ G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays...*, s. 25.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*, s. 26.

„wielkich wakacji”, które stanowią nie tylko przywilej, ale i obowiązek²⁸⁰. Przekonany jest, że człowieka postrzegać trzeba w sposób szerszy niż czysto utylitarny, jako same „ręce do pracy”, gdyż taki obraz homo sapiens jest niekompletny²⁸¹. Stwierdza, że dobrze „zrekonstruowany”, kompletny człowiek jest koszmarem współczesnego kapitalisty, ze względu na możliwość pokrzyżowania jego planów zupełnej kontroli. Tym, czego boi się nowoczesny pracodawca jest prawdziwie samoświadoma istota ludzką (przeciwieństwo bezmyślnego narzędzia), której rozwój zwalcza się właśnie poprzez eliminacje czasu, w którym człowiek ma możliwość samodzielnie myśleć i rozwijać się²⁸². Wątek kończy sentymentalną tęsknotą za czasem powszechnej afirmacji czasu wolnego od pracy, powołując się na nieaktualny przykład 12-dniowej przerwy z okazji Świąt Bożego Narodzenia (konkretnie przywołaną poprzez twórczość Szekspira) - współcześnie nie do pomyslenia, obcą mentalności, która wartość człowieka ocenia jedynie miarą przeliczalnej użyteczności. „Ci z moich czytelników, którzy pracują w nowoczesnych biurach lub fabrykach, mogą poprosić swoich pracodawców o dwanaście dni urlopu po Bożym Narodzeniu. I mogą dać mi znać, jaka była odpowiedź”²⁸³ – podsumowuje.

Kolejnym znamieniem społeczeństwa kapitalistycznego jest akceptacja czy nawet afirmacja dla zupełnej, literalnej utraty wolności²⁸⁴. Chesterton wierzy, że w dojrzałym kapitalizmie więzienie będzie doświadczeniem powszechnym, a jednocześnie niekoniecznie postrzeganym jako coś hańbiącego czy nieprzyjemnego, być może odbywając się nawet w luksusowych warunkach²⁸⁵. Poddając analizie znane mu wydarzenia konstatuje, że kara więzienia nie ma już miejsca jako faktyczna kara za złamanie prawa, stosowana jest za to coraz częściej jako remedium dla nieprzystających do standardów obywateli, zarówno w charakterze prewencji, jak i resocjalizacji²⁸⁶. Odebranie wolności staje się procederem nie mającym ograniczeń. Ostatecznie społeczeństwo przyzwyczaja się przyjmować wtrącanie do więzienia z równą aprobatą, jaką przystaje na obowiązkowe wysyłanie dzieci do szkół publicznych²⁸⁷. Proces będzie przebiegał o tyle naturalniej i przy powszechnej akceptacji z tego powodu, że człowiek współczesny, ulegając moralnej degradacji, utracił poczucie wolności, wartości i

²⁸⁰ *Ibidem*, s. 27.

²⁸¹ *Ibidem*, s. 29.

²⁸² *Ibidem*, s. 31.

²⁸³ *Ibidem*, s. 32.

²⁸⁴ *Ibidem*, s. 45-52.

²⁸⁵ *Ibidem*, s. 49-50.

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 50-51.

²⁸⁷ *Ibidem*, s. 51-52.

godności osobistej, co autor podsumowuje słowami: „Ale społeczeństwo kapitalistyczne, które naturalnie nie zna znaczenia honoru, nie może poznać znaczenia hańby: i nadal będzie więzić bez żadnego powodu”²⁸⁸.

Z powyższego jasno wynika, że dla Chesterton kapitalizm jest ustrojem normalizującym upodlenie człowieka, stopniowo odbierającym większości obywateli podstawową godność ludzką. Rozszerzeniem powyższej argumentacji jest omówienie przez niego potencjalnego rozwoju uprawnień pracodawców do wymierzania kar pracownikom. Jako możliwe rodzaje kar wymienia on zwolnienie²⁸⁹, grzywnę²⁹⁰, a także kary cielesne²⁹¹. Ten ostatni typ uznaje za realnie grożącą społeczeństwu, prawnie uregulowaną instytucję. Nakładane sankcje w jego ponurej wizji niekoniecznie muszą przyjmować klasyczne postacie. Uważa, że osobliwym wyrazem doskonalenia się kapitalizmu może być zasądzanie kar fizycznych w postaci ukrytej, pod pretekstem przepisanych ćwiczeń, edukacji czy higieny. W tym celu należy jedynie odpowiednio zwiększyć intensywność teoretycznie nieuciążliwych (czy nawet pożytecznych) zadań, aby pracownika wyniszczyć fizycznie i psychicznie na wzór konwencjonalnych tortur. Umożliwi to pracodawcom praktycznie nieograniczone narzucanie swojej woli. Tym samym przywrócone zostaną iście barbarzyńskie, prymitywne metody dyscyplinowania podległych kapitalistom pracowników, tyle, że w sposób utajony - powierzchownie nowoczesny i służący dobru ogółu, tak doskonale odpowiadający potrzebom społeczeństwa poszukującego utilitarnej wydajności²⁹².

Z najgłębszej istoty zdeprawowanej kapitalistycznej etyki wyrasta zwyrodnienie nauki, co Chesterton opisuje na przykładzie eugeniki. Naukowcy eugenicy propagują swoje działania, podpierając się chwytnymi, powierzchownymi hasłami głoszącymi, że industrialne warunki życia (pracy i rozmnażania się) są złe dla jakości rasy²⁹³. Jednak ich celem nie jest poprawa warunków bytowych pracowników. Celem eugeniki w kontekście państwa kapitalistycznego jest stworzenie lepszego (tańszego w utrzymaniu), bardziej wydajnego robotnika²⁹⁴. Autor kpi z zamożnych właścicieli, którzy zapewniając robotnikom określone udogodnienia, mające na celu zwiększenie ich efektywności, muszą jednocześnie pilnować, ażeby warunki pracy nie stały się zbyt dobre – to

²⁸⁸ *Ibidem*, s. 51.

²⁸⁹ *Ibidem*, s. 55-58.

²⁹⁰ *Ibidem*, s. 58-60.

²⁹¹ *Ibidem*, s. 60-61.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*, s. 39.

²⁹⁴ *Ibidem*, s. 42.

umożliwiłoby pracownikom stopniowe usamodzielnienie się, co uniezależniłoby ich od pracodawcy²⁹⁵. Ostatecznie kapitaliści z ulgą opracowali rozwiązanie tego „żałosnego dylematu”, „jedną z najdziwniejszych, najprostszych i najpotworniejszych idei, jakie kiedykolwiek powstały z głębokiego dołu grzechu pierworodnego”²⁹⁶. Koncept ten opiera się na przekonaniu, że planowe rozmnażanie umożliwi ulepszenie fizycznych cech ludności, bez konieczności poprawy moralnej, politycznej czy socjalnej warstwy ich egzystencji. Jest to działanie o wiele bardziej opłacalne niż wysiłek podjęty na rzecz zapewnienia poprawy ogólnych warunków życia pracowników, a tak samo efektywnie (o ile nie efektywniej) zapewnia regularny dopływ zdrowszych, a tym samym bardziej wydajnych i lepiej przystosowanych do pracy robotników²⁹⁷. Jest to totalne uprzedmiotowienie człowieka jako narzędzia potrzebnego do uzyskania zysku. Chesterton pisze:

„Jak młynarze używają wiatru i wody do napędzania swoich młynów, oni [eugenicy] używaliby tej naturalnej siły jako czegoś jeszcze tańszego; i obracaliby swoje koła, odwracając od właściwego toru krwioobieg człowieka w jego młodości. To właśnie oznacza eugenika; i nie oznacza nic więcej”²⁹⁸.

W innym miejscu stwierdza, że „władca cywilizacji kapitalistycznej (...) zaczął rozważać pomysł, aby ostatecznie wypasać i hodować robotników jak bydło”²⁹⁹. Moralność takiego instrumentalnego podejścia do życia ludzkiego pozostawia bez komentarza³⁰⁰. Konstatuje jednak, że w swoich procesach intelektualnych eugenicy są ograniczeni – rzadko są w stanie przewidywać dalej niż na jeden krok naprzód, przez co otrzymywane rezultaty wymykają się z ich kontroli. Do sztucznego (nienaturalnego) zaplanowania pozbawionego skazy systemu dziedziczenia potrzebny byłby człowiek wszechwiedzący. Chesterton wierzy głęboko, że gdyby taki naukowiec istniał, nie podjąłby się dzięki swojej wiedzy działań eugenicznych³⁰¹. Umysł realnego naukowca jest zaś jedynie „wątliwym i skażonym źródłem”, z którego wypływają sprzeczne i zanieczyszczone myśli, niezdolne do aktów właściwych jedynie istocie wszechmocnej³⁰².

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 39-40.

²⁹⁶ *Ibidem*, s. 40-41.

²⁹⁷ *Ibidem*, s. 41-42.

²⁹⁸ *Ibidem*, s. 42.

²⁹⁹ G. K. Chesterton, *Eugenics and Other Evils*, Cassell and Company Limited, London, New York, Toronto & Melbourne 1922, s. 147.

³⁰⁰ G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays...*, s. 42.

³⁰¹ *Ibidem*, s. 43-44.

³⁰² *Ibidem*, s. 44.

O problemach trapiących duszę w społeczeństwie kapitalistycznym pisze również Belloc. Zauważa uformowanie się *mentalności proletariusza*, która pojawia się w wyniku obrzydzenia człowiekowi wykonywanej przez niego pracy³⁰³. Ta była niegdyś czynnikiem pobudzającym, formującym cywilizację. Dzięki niej człowiek pomnażał swój majątek, a przez ten bezpośredni związek czuł się osobiście odpowiedzialnym za jej jakość i owoce, będąc zmotywowanym do jak najsumienniejszego jej wykonywania. Nawet jeśli człowiek w danym momencie nie cieszył się własnością i wolnością ekonomiczną, przez pracę na rzecz innych było realnie możliwym osiągnięcie niezależności – ta wizja autonomii, wypracowanej „własnymi rękoma”, była nieocenioną inspiracją do działania. Ludzie (w dobrym znaczeniu tego słowa) przedsiębiorczy nadawali ton całej społeczności, kierując się „wolnym umysłem” uosabiającym ich wolną wolę i pragnienie jej zmaterializowania³⁰⁴.

Niestety człowiek bez oparcia w własności, długotrwale zależny od wynagrodzenia (w stosunku najemnym) stopniowo zniżył się do mentalności, która postrzega wykonywanie pracy jako zło, zło przeciwne naturze i narzucone przez innych³⁰⁵. Dzieje się tak ponieważ doświadczenie namacalnie udowadnia mu, że nie pracuje tak naprawdę na własny rachunek. Jego wysiłek nie wpływa dodatnio na jego stan posiadania, powiększa jedynie bogactwo tego, kto go zatrudnia i udostępnia mu środki produkcji. W praktyce nie jest także możliwe oszczędzenie wystarczającej ilości kapitału, która umożliwiłaby osiągnięcie autonomii ekonomicznej. Nieliczne wyjątki jedynie potwierdzają beznadziejne warunki ustrojowe, tym bardziej, że mają one miejsce kosztem brutalnego wyniszczenia innych. Ostatecznie większość społeczeństwa traci nadzieję na odmianę swojego losu, godząc się ze swoim podrzędnym statusem proletariusza i zamykając trwale swoje umysły w klatce jego mentalności³⁰⁶.

Z powyższych okoliczności wynikają cechy charakteryzujące większość obywateli w ustroju kapitalistycznym. Nie odczuwają oni motywacji do oszczędzania (o ile nie jest ono absolutnie konieczne do utrzymania przy życiu), oddając się wyłącznie doraźnej konsumpcji. Nie występuje wola tworzenia, produkcji, jedynie hedonistycznego korzystania z dóbr. Ideałem mas (zainspirowanych klasą posiadaczy) jest by otrzymywać jak najwięcej i jak najszybciej jak najmniejszym kosztem. Jediną motywacją do pracy

³⁰³ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 33.

³⁰⁴ *Ibidem*, s. 34.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Ibidem*.

okazuje się krótkowzrocznie rozumiany zysk, przez co brak jest poczucia odpowiedzialności za jakość pracy, szczególnie w rozumieniu całościowego procesu i jego długoterminowych konsekwencji³⁰⁷.

Reprezentujący ten typ duchowości nie są w stanie poczuwać się do obowiązków wobec swojej ojczyzny, zanikają wśród nich choćby najmniejsze przejawy patriotyzmu. Proletariusze nie pojmują znaczenia „własnego domu”, nie zapuszczają nigdzie prawdziwych korzeni, goniąc bezrefleksyjnie za popytem na rynku pracy. Niczego nie dziedziczą i nie lęczą się, że pozostawią jakikolwiek spadek swoim zstępnym. Belloc dosadnie stwierdza, że taki człowiek jest w sytuacji beznadziejnej, pozostaje mu tylko rozpacz³⁰⁸. Źródłem tego stanu jest zło klasy kapitalistycznej. Ofiary jej zbrodni nie są w stanie pohamować nienawiści do oprawców, tym bardziej, że wrogość potęgowana jest pogardą, jaką mają do siebie samych, jako niezdolnych do uniknięcia niesprawiedliwego losu. Wszelkie „wyższe” umiejętności i potrzeby, charakterystyczne na tym świecie tylko człowiekowi, muszą w tej sytuacji ustąpić miejsca potrzebom prymitywnym, zwierzęcym. „W takim usposobieniu, jak ludzie mogą cieszyć się czasem wolnym, zachować poczucie piękna i praktykować sztukę? Cała sprawa jest nieludzka”³⁰⁹ – pisze.

Dalej dzieli się obserwacją, że proletariusze z entuzjazmem popierają liderów głoszących demokratyczne ideały. Jest to jednak aktywność jedynie pozorna, gdyż masy nie są zdolne do samodzielnego, autonomicznego działania, tracą umiejętności właściwie ludziom wolnym. Dlatego też z łatwością powierzają swój los w ręce demagogicznych despotów, którzy kłamliwie obiecują wybawienie z beznadziejnej sytuacji ustrojowej³¹⁰.

Duchowych katuszy doświadcza nie tylko proletariat. Każdorazowi kapitaliści żyją w ustawicznym lęku przed wywłaszczeniem i degradacją. Wizja tego nieszczęścia zawsze czai się w kącie sumienia wielkich posiadaczy, którzy boją się, że sami doświadczą tego zła, które wyrządzili innym w celu osiągnięcia własnych korzyści³¹¹.

W skali ogólnej Belloc najbardziej katastrofalnej konsekwencji moralnego upadku upatruje w zaniku więzi międzyludzkich. W przypadku człowieka zgorzkniałego, który nie zaznał nierzeczywistości innej niż niesprawiedliwość kapitalizmu, wartości takie jak lojalność, uczucie, przywiązanie, przyjaźń – nie mają absolutnie żadnego znaczenia. Ich doniosłość przekracza ograniczenia ścisłego materializmu, przez co

³⁰⁷ *Ibidem*, s. 35.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ *Ibidem*, s. 36.

³¹¹ *Ibidem*.

wymyka się możliwościom poznawczym proletariusza z jego zdegradowany umysłem. Pokazuje to doskonale tragedię takiego człowieka, ponieważ dla osoby wolnej (o zdrowej mentalności) owe nienamacalne byty stanowią dobro najwyższe³¹².

Swoistego podsumowania duchowych bolączek kapitalizmu Belloc dokonuje przy okazji monopolu. Pisze, że człowiek w jego wyniku traci sukcesywnie możliwość wyboru, gdyż zanika różnorodność dostępnych opcji. Postępuje zatem stagnacja, jednostajność życia, podczas gdy różnorodność jest ważnym elementem ludzkiej egzystencji³¹³. Kiedy masy obywateli obcują dokładnie w taki sam sposób z identycznymi przedmiotami, ich życie traci swój charakter, staje nieatrakcyjne. Zdaniem Belloc'a zupełna jednorodność jest zabójcza dla duszy ludzkiej³¹⁴. W ogólnym sensie obumieranie to wynika z braku możliwości używania wolnej woli, która w kapitalizmie konsekwentnie ulega atrofii w przypadku dominującej grupy proletariackiej³¹⁵.

Opisane powyżej problemy związane z moralnością i duchowością obywateli ustroju kapitalistycznego potwierdzają słowa Ojca Świętego Piusa XI mówiące o tym, że „z nieskrępowania wolnej konkurencji wypłynęły, jak z zatrutego źródła, wszystkie błędy indywidualistycznej ekonomii, która w falach zapomnienia lub niewiedzy” utopiła „społeczny i moralny charakter życia gospodarczego”³¹⁶. Sama konkurencyjność nie jest w stanie sprostać zadaniu stanowienia kierowniczej zasady życia społecznego, „a doświadczenie aż nadto potwierdziło tę prawdę”³¹⁷. W okolicznościach kapitalizmu „rzucili się (...) ludzie (...) do zdobywania bogactw za wszelką cenę. A własną korzyść stawiając nade wszystko i przed wszystkim, nie czynili sobie wyrzutów sumienia z największych nawet krzywd wyrządzanych drugim”³¹⁸. Również „szerokie warstwy robotnicze zeszyły na te zgubne manowce, i to tym bardziej, że wielu pracodawców patrzyło na swoich robotników jak na proste narzędzia, bez troski o ich dusze, a nawet bez myśli o rzeczach wyższych”³¹⁹. Zastąpienie złożonego życia chrześcijańskiego „jedyną troską o zdobywanie chleba powszedniego za wszelką cenę” doprowadziło do tego, że praca zamiast uszlachetniać sprawia, że człowiek staje się „gorszy i

³¹² *Ibidem*, s. 36.

³¹³ *Ibidem*, s. 53.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 129 [nr 88].

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ *Ibidem*, s. 140 [nr 134].

³¹⁹ *Ibidem*, s. 140-141 [nr 135].

pospolitszy”³²⁰. To „opłakane zepsucie duchowe”³²¹ jest jednym z głównych powodów, dla których kapitalizm okazuje się bytem w istocie swojej zepsutym, a tym samym – nietrwałym.

6. Niestabilność ustroju kapitalistycznego

Belloc dowodzi, że kapitalizm cechuje nietrwałość, a właściwość ta nasila się wprost proporcjonalnie do rozwoju tego ustroju³²². Opisuje, że system ten jest jedynie fazą przejściową, mającą miejsce jako łącznik pomiędzy dwoma rozwiązanymi o charakterze stabilnym³²³. Następnie przywołuje (przytoczoną na początku niniejszego rozdziału) definicję państwa tego typu³²⁴, z której samej w sobie wywnioskować można jego zdaniem, dlaczego stan ten nie ma szans na długoterminowe utrzymanie się³²⁵.

Autor wymienia dwa czynniki. Pierwszy z nich wynika z jaskrawego dysonansu zachodzącego między założeniami moralnymi charakteryzującymi działalność państwa, a istniejącymi wcześniej obiektywnymi okolicznościami społecznymi, do których opisywane teorie rządzący starają się zastosować³²⁶. Tego typu napięcie to inaczej stosunek utylitarystycznych, ściśle materialistycznych celów kapitalisty do samych fundamentów naszej cywilizacji, założeń stojących za najważniejszymi prawami i tradycjami³²⁷. Autor uważa, że choć w społeczeństwach zachodzą zaawansowane zmiany, to podstawowa moralna baza, grunt etyczny, który ludzie stosują jako punkt odniesienia w swoim postępowaniu, pozostaje w istocie swojej niezmienny³²⁸. Prawo opracowane i uchwalone w tych warunkach opiera się na założeniu, że odnosi się do obywateli prawdziwie wolnych, którzy znają własność z własnego doświadczenia, i którzy znaczenie tej instytucji respektują³²⁹. W wyniku tego przepisy nadal karzą kradzież i oszustwo, system prawny zakłada zawieranie nieprzymusowych umów, zobowiązuje winnego uszkodzenia rzeczy do odszkodowania. Dzieje się tak dlatego, że regulacje te uchwalone są z myślą o społeczeństwie, w którym człowiek nie jest zmuszony kraść by uniknąć śmierci głodowej; w którym przymusową przyczyną zawarcia umowy o pracę

³²⁰ *Ibidem*, s. 141 [nr 135].

³²¹ *Ibidem* [nr 136].

³²² H. Belloc, *The Servile State...*, s. 79.

³²³ *Ibidem*, s. 81.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ *Ibidem*, s. 81-82.

³²⁶ *Ibidem*, s. 82.

³²⁷ *Ibidem*, s. 83.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*.

nie jest brak dachu nad głową; i które co do zasady nakazuje zapłacić odszkodowanie ponieważ normą jest, że obywatel będzie dysponował kapitałem pozwalającym je zapłacić³³⁰. Sankcją, na której opiera się porządek życia społecznego jest legalnie ustanowiona kara, skutecznie egzekwowana przed sądem. Jest to jeden z elementów rzeczywistości, w której podstawą bezpieczeństwa i zadowolenia ludności jest posiadanie wystarczającej ilości dóbr, zapewniających wolność od nieznośnego niepokoju i relatywną niezależność działań³³¹.

Stoi to w ostrym kontraście z państwem, które w industrialnej rzeczywistości jest rozwijane. Własność jest tu degradowana do przywileju nielicznych, prawo ma być farsą służącą wybranym, a „wolne umowy” stanowić dylemat z kategorii życia lub śmierci głodowej. Rolę sankcji odgrywać ma nie zarządzenie prawowitych organów, lecz utrata źródła utrzymania. Tutaj to kapitalista staje się realnym suwerenem jako ten, który dysponuje życiem podległego ekonomicznie proletariusza³³².

Belloc przyznaje, że pozornie jego ojczyzna Anglia już od dłuższego czasu jest kapitalistyczna. Uważa jednak, że przypadku tym ustrój osiągnął dojrzałość dopiero niedawno, dlatego też nie objawiły się jeszcze widoczne przejawy jego niestabilności. Jest przekonany, że dłuższym okresie opisywana rozbieżność stanie się przyczyną gwałtownych przemian³³³. Tym samym zaznacza wagę moralności w przypadku tarć społecznych: „Ta duchowa teza ma o wiele większą wagę, niż mógłby sobie wyobrazić ciasny materializm pokolenia, które obecnie przemija. Konflikt duchowy jest bardziej owocny w przypadku niestabilności państwa niż konflikt jakiegokolwiek innego rodzaju, a w całej wspólnotie istnieje ostry konflikt duchowy, konflikt w sumieniu każdego człowieka i wszechobecny niepokój, gdy realia społeczeństwa są oderwane od moralnej podstawy jego instytucji”³³⁴.

Drugim powodem chwiejności kapitalizmu jest zniweczenie poczucia materialnego bezpieczeństwa w przypadku przytłaczającej większości ludności. W wyniku tego nieodłączną częścią egzystencji dominującej części obywateli, nominalnie wolnych (w praktyce już tylko politycznie), staje się nieznośna niepewność przetrwania³³⁵.

³³⁰ *Ibidem*, s. 83-84.

³³¹ *Ibidem*, s. 84.

³³² *Ibidem*, s. 84-85.

³³³ *Ibidem*, s. 86.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*, s. 82, 86.

W opisanej sytuacji społecznej istnieją dwa główne czynniki: własność środków produkcji w rękach wąskiej grupy ludzi oraz wolność polityczna zarówno właścicieli, jak i osób niebędących właścicielami. Na to nakłada się potencjał kapitalistów do wymuszania na „nie-posiadaczach” pracy. Jednak wytwarzane w tym przypadku dobra nie są przeznaczane na ubogacenie pracownika, a jedynie zwiększają kapitał tych, którzy udostępniają środki produkcji. Robotnik jest zatem uzależniony od zatrudnienia, gdyż jako osoba nie korzystająca w pełni z instytucji własności (tzn. pozbawiona wolności ekonomicznej) nie jest w stanie zapewnić sobie przetrwania poprzez legalnie posiadaną nadwyżkę kapitału. Proletariusz pozbawiony jest materialnego zabezpieczenia w czasie kryzysu (np. w przypadku choroby czy w podeszłego wieku), w którym nie jest w stanie pracować, czyli wtedy, kiedy jest bezużytecznym dla pracodawcy, a ogólniej mówiąc – dla całego utylitarystycznego ustroju³³⁶. Jak pisze Belloc:

„Kapitał kupujący jego pracę (a nie samego człowiek [jako całość]) kupuje tylko wycinek jego życia, okresy jego aktywności. Co do reszty, musi radzić sobie sam; Ale radzić sobie samemu, gdy nie masz nic, to znaczy głodować”³³⁷.

Autor wnioskuje, iż czysty kapitalizm nie jest w praktyce możliwy. W tego typu ustroju dla większości ludności rozwiązanie stosunku zatrudnienia kończyłoby się rychłą śmiercią głodową, gdyż dla bezrobotnych proletariuszy nie byłoby przeznaczonych żadnych dóbr, w tym żywności. Stopniowo zakończyłoby się to wymarciem większości społeczeństwa³³⁸. Kapitaliści przez to intencjonalnie nie rozwijają ustroju do jego ekstremalnej formy³³⁹, dając masom proletariuszy możliwość zaspokojenia (tylko) ich elementarnych potrzeb. Dzięki temu utrzymywana jest zasadnicza ilość siły roboczej, a przy umiejętnej polityce socjalnej zwiększona nawet zostaje zależność i uległość proletariatu³⁴⁰.

Powszechnie odczuwany brak materialnego zabezpieczenia skutkuje niestabilnością społeczeństwa, a pierwszą cechą ustroju która ma paść ofiarą potencjalnych zmian jest wolność polityczna, która odosobniona od wolności ekonomicznej jest elementem niepasującym do zazębiającej się, spójnej układanki. Dla człowieka pozbawionego elementarnych dóbr materialnych staje się ona bardziej obciążeniem niż

³³⁶ *Ibidem*, s. 87.

³³⁷ *Ibidem*, s. 88.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ Por. ze wspomnianymi już słowami Chestertona: G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays...*, s. 39-40.

³⁴⁰ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 89.

przywilejem – ciężarem, którego bez większego oporu, a nawet chętnie można się pozbyć za cenę fizycznego komfortu. Odnosi się to nie tylko proletariatu – również każdorazowy kapitalista skazany jest na ustawiczne psychiczne cierpienie. Bezwzględna, nieograniczona konkurencja może zniszczyć praktycznie każdego, nikt nie posiada gwarancji, że pozostanie kapitalistą do końca życia ani czy pozostawi własność swoim potomkom. Ta niepewność wpływa negatywnie na standard życia nawet najbogatszych, przez co w interesie kapitalistów jest trwale zabezpieczyć swoją pozycję³⁴¹.

Podsumowując, kapitalizm jawi się jako niestabilny zarówno z perspektywy posiadaczy jak i dla nie-posiadaczy. Z tego powodu dąży do uzyskania stałej równowagi, a najbardziej naturalnym rozwiązaniem, idącym jakoby po linii najmniejszego oporu, jest pozbycie się istotowej cechy powszechnej (dostępnej wszystkim obywatelom bez wyjątku) wolności politycznej. Jak twierdzi Belloc, trudno wskazać lepsze potwierdzenie nietrwałości tego ustroju³⁴². Owocem opisanej tendencji jest zaś najpierw socjalizm, a potem powrót do dobrze znanego z przeszłości systemu – państwa niewolniczego³⁴³.

7. Kapitalizm jako ustrój ekonomiczny heretycki, czyli wewnętrznie sprzeczny czy niespójny

Przy okazji rozważań o systemach religijnych Belloc prezentował następującą definicję:

„Herezja jest to zaburzenie jakiegoś **kompletnego i samowystarczalnego** systemu przez wprowadzenie (...) **zaprzeczenia jakiejś istotnej jego części**”³⁴⁴.

Gdy powyższe rozumowanie pojęcia odniesie się do systemów ekonomicznych, uzasadnionym stanie się zaliczenie kapitalizmu właśnie do kategorii herezji. Zbudowany na ruinach społeczeństwa spójnego (dystrybucjonizm), w którym powszechna była własność i wynikająca z niej prawdziwa wolność, wyeliminował on ekonomiczny komponent podmiotowości ludzkiej (w odniesieniu do dominującego proletariatu), pozostawiając jednocześnie jej element polityczny. Konsekwentnie wolność tego typu, pozostawiona sama sobie, staje się niewystarczająca, czy wręcz problematyczna, a ustrój traci swoją równowagę i trwałość.

Idealy pozornie pożądane przez zwolenników tego systemu nie są same w sobie niepożądane, wręcz przeciwnie. Jak pisze papież Św. Jan Paweł II, jeśli jako kapitalizm

³⁴¹ *Ibidem*, s. 89-91

³⁴² *Ibidem*, s. 91.

³⁴³ *Ibidem*, s. 105-154.

³⁴⁴ H. Belloc, *The Great Heresies...*, s. 4. Pogrubienna Paweł Boruta.

„określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej”³⁴⁵, wtedy z całą pewnością jest to rozwiązanie, które można stawiać za wzór, i do którego należy dążyć³⁴⁶. W tym sensie „kapitalista”, jako osoba autonomiczna, w pełni wolna (jednocześnie politycznie i ekonomicznie), jawi się jako wzór dobrego obywatela. Jednakże paradoksem kapitalizmu jest to, że liczbę takich ludzi konsekwentnie ogranicza, zgodnie ze słowami Chestertona, że „Zbyt wiele kapitalizmu nie oznacza zbyt wielu kapitalistów, ale zbyt mało kapitalistów”³⁴⁷. Tym samym okazuje się, że w praktyce mamy tu do czynienia z ustrojem, który cytowany Święty papież bez wahania odrzucał, a więc takim, „w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wręczającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej”³⁴⁸. Wspomnianej integralności w tak postrzeganym kapitalizmie po prostu brakuje, a oferuje on w zamian rozwiązanie niespójne i niestabilne, czyli idąc za definicją Belloc’a – heretyckie³⁴⁹.

Ten sam autor pisał o swoistym aksjomacie ekonomicznym swoich czasów, wedle którego dobra tanie wypierają te, które są istotnie wartościowe³⁵⁰. W wolnym tłumaczeniu nazywa to „ekonomią tandety” [ang. *The Economics of Cheap*]³⁵¹, które to hasło może służyć za pewną ideę przewodnią kapitalizmu. Uosabia ono ustrojową drogę na skróty, przez którą społeczeństwo pragnie osiągnąć, niskim kosztem, materialistycznie rozumiany dobrobyt. Jest to perspektywa wąska i krótkowzroczna, co można odnieść zarówno do sfery materialnej (w postaci niszczenia rynku i ograniczenia działania własności), jak i duchowej (przez wyparcie spójnej, tradycyjnej duchowości chrześcijańskiej przez ograniczoną, materialistyczno-utyliitarystyczną). Wbrew zamierzeniom efektem nie jest tutaj trwały wzrost zamożności społeczeństwa, a system, który w dojrzałej swojej formie nie jest w stanie zapewnić możliwości utrzymania masom ludności³⁵².

³⁴⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 405 [nr 42].

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ G. K. Chesterton, *The Superstition of Divorce...*, s. 41.

³⁴⁸ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 405 [nr 42].

³⁴⁹ Więcej o niekompatybilności tego typu kapitalizmu z katolicyzmem por. A. Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, Sheed & Ward, London 1935, s. 119-159.

³⁵⁰ H. Belloc, *The Economics of 'Cheap'*, *The Dublin Review*, Vol. CXLVIII, No. 296-297, January/April 1911, s. 69.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 99.

Opisane okoliczności są potencjalnie tym bardziej szkodliwe, im bardziej fanatyczne i bezgraniczne, pozbawione obiektywnej i racjonalnej podstawy jest oddanie koncepcjom leseferystycznym. Święty papież Jan Paweł II określa to jako „niebezpieczeństwo rozpowszechnienia się radykalnej ideologii kapitalizmu”³⁵³, która wyklucza możliwość rzeczowej debaty nad innymi odpowiedziami na problemy ekonomiczne społeczeństwa, „pozostawiając ze ślełą wiarą ich rozwiązanie swobodnej grze sił rynkowych”³⁵⁴.

Doświadczenie uczy zaś, że wizja kapitalistycznej „ziemi obiecanej” nie jest motywacją do budowy raj, a pokusą. Ostatecznie toruje ona drogę pasożytowi czy też polipowi, dla którego już niegdyś „pustoszały wsie, ginęły lasy, wycieńczała się ziemia ze swoich skarbów, wysychały rzeki, rodzi się ludzie, a on wszystko ssał w siebie i w swoich szczękach miażdżył i przeżuwał ludzi i rzeczy, niebo i ziemię, i dawał w zamian nielicznej garstce miliony beużyteczne, a całej rzeszy głód i wysiłek”³⁵⁵.

³⁵³ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 405 [nr 42].

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ W. S. Reymont, *Ziemia obiecana*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977 [pierwsze wydanie 1899], s. 297.

ROZDZIAŁ II

SOCJALIZM – POGAŃSKA DROGA

POWROTNA DO PAŃSTWA

NIEWOLNICZEGO

*Socjalizm jest kością z kości i krwią z krwi kapitalizmu.
Obydwa stoją na tym samym gruncie;
ten sam duch, a raczej ta sama negacja ducha kieruje nimi¹.*

Mikołaj Bierdiajew²

*Rzeczywistością tego [społeczeństwa] będzie Niewolnictwo:
a nazwą oficjalną może z dużym prawdopodobieństwem być Socjalizm³.*

G. K. Chesterton

¹ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze [Новое средневековье]*, tłum. M. Reutt, Towarzystwo Wydawnicze Rój, Warszawa 1936 [pierwsze wydanie oryginału 1924], s. 230.

² Rosyjski filozof i teolog prawosławny, żył w latach 1874-1948.

³ G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays...*, s. 70. Wtrącenie Paweł Boruta.

1. Socjalizm – przyjęte definicje

Belloc w swoim podręczniku do ekonomii podaje, że teoria socjalistyczna poczęła się (albo przynajmniej jej zasady zostały po raz pierwszy klarownie wyłożone) poprzez wysiłek intelektualny ponadprzeciętnego umysłu, którego właścicielem był Louis Blanc – francuski historyk i polityk doby XIX wieku⁴.

Anglik dalej wykłada, że w środowisku prężnie działających ludzi skupionych wokół Blanca w Paryżu znalazł się Karl Marks, ostatecznie autor obszernego i bogatego w szczegóły dzieła w języku niemieckim na temat całej ideologii socjalizmu⁵. Ukazywał w nim negatywne efekty kapitalizmu, a następnie to, w jaki sposób kolektywizm stanowi rozwiązanie tych problemów. Praca ta była silnie propagowana przez świeżo przekonanych wyznawców idei socjalistycznych, przez co opisywane założenia znane są współczesnym najczęściej pod wspólnym terminem – *marksizm*⁶.

Założenia ustroju socjalistycznego, pierwotnie ułożone przez Blanca, a następnie ugruntowane przez Marksa, wyłożone zostają przez Belloc'a w sposób następujący:

„Urzednicy państwowi mieliby być właścicielami wszystkich środków produkcji – maszyn, ziemi, zapasów żywności itd. – i tylko oni powinni mieć pozwolenie na bycie ich właścicielami. Jednostki, rodziny i korporacje mogłyby konsumować tę część wytworzonego bogactwa, którą przydzieliliby im państwo po jego wyprodukowaniu, *ale nie mogłyby używać tej części do tworzenia przyszłego bogactwa. Każde bogactwo użyte do wytworzenia przyszłego bogactwa, to znaczy Kapitał w jakiegokolwiek formie, miałby być przekazany urzędnikom państwowym; a cała ziemia i surowce naturalne miałyby być na zawsze własnością państwa*. Ten schemat to socjalizm, i z tej zasady wypływają wszystkie idee socjalistyczne”⁷.

Chesterton podobnie stara się sformułować definicję socjalizmu, zauważając dużą potrzebę takowej – problemy w wykładni tego terminu skutkują bowiem wieloma rozbieżnościami interpretacyjnymi, a przez to i nieporozumieniami w dyskusjach⁸. Pisał zatem, że „Socjalizm jest systemem, który czyni zbiorową jedność społeczeństwa odpowiedzialną za wszystkie jego procesy ekonomiczne lub za wszystkie te, które mają wpływ na życie i podstawowe potrzeby. Jeśli sprzedawane jest coś ważnego, sprzedaje

⁴ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 107.

⁵ Bellocowi chodzi tu zapewne o *Kapitał* Marksa.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*. Kursywa jak w oryginale.

⁸ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 8.

to rząd; jeśli wydaje się coś ważnego, wydaje to rząd; jeśli cokolwiek ważnego jest w ogóle tolerowane, za tę tolerancję odpowiedzialny jest rząd”⁹.

Przechodząc do perspektywy społecznej doktryny Kościoła, podobnie socjalizm rozumie w *Rerum novarum* Leon XIII, gdzie pisze, że „Socjaliści, wznieciwszy zazdrość (ubogich do bogatych) mniemają, że dla usunięcia przepaści między nimi znieść trzeba prywatną własność, a zastąpić ją wspólnym posiadaniem dóbr materialnych, i to w ten sposób, żeby nimi zarządzali bądź naczelnicy gmin, bądź kierownicy państw. Przez tę przemianę posiadania prywatnego na wspólne, zapewniającą, jak sądzą, równy podział rzeczy i korzyści, spodziewają się socjaliści uleczyć obecne zło”¹⁰.

Jego następca Pius XI czterdzieści lat później obserwuje i opisuje w swojej encyklice zmiany, jakie w jego przekonaniu przeszła koncepcja socjalizmu i jej zwolennicy. Termin w niezmienionej formie przypisuje obozowi umiarkowanemu, łagodzącemu swoje postulaty¹¹. Odnotowuje też powstanie odłamu radykalnego doktryny, komunizmu, który „stawia sobie dwa cele: najostrzejszą walkę klas i zupełnie zniesienie własności prywatnej”¹². Komunizmowi poświęcił też jedną ze swoich ostatnich encyklik, *Divini Redemptoris*¹³.

Należy w tym miejscu możliwie najlepiej uporządkować znaczenie pojęć z perspektywy *Chesterbelloc*, również dla klarowności i precyzji niniejszego wywodu. Belloc w początkowym okresie swojej twórczości polityczno-ekonomicznej (tu na przykładzie *Państwa niewolniczego* w 1912 roku) używa na opisanie analizowanego tutaj ustroju (rozumianego zawsze podobnie jak w przytoczonej już definicji¹⁴) zasadniczo wymiennie terminów socjalizm i kolektywizm¹⁵. Pewien czas później, w 1924 roku, Belloc definiuje przy okazji zagadnienia również słowo „komunizm”, pisząc dość precyzyjnie, że jest to po prostu „ta forma socjalizmu, w której wszystko, co jest (...) dzielone przez państwo byłoby dzielone równo”¹⁶, np. idealnie proporcjonalnie do liczby osób w każdej rodzinie¹⁷. Pod koniec działalności można zauważyć najpierw zwrot ku bardziej swobodnemu użyciu nowszego pojęcia¹⁸, a finalnie wręcz skupienie się na nim

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Leon XIII, *Rerum novarum*..., s. 66 [nr 3].

¹¹ Pius XI, *Quadragesimo anno*..., s. 135 [nr 113].

¹² *Ibidem*, s. 134 [nr 112].

¹³ Zob. Pius XI, *Divini Redemptoris* [encyklika ogłoszona 19 marca 1937 roku], tłum. ks. bp. S. Okoniewski [1937], [w:] M. Radwan SCJ et al. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część I*..., s. 169-200.

¹⁴ Por. H. Belloc, *The Servile State*..., s. 100.

¹⁵ Zob. np. *Ibidem*, s. 108.

¹⁶ H. Belloc, *Economics for Helen*..., s. 108.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Zob. np. H. Belloc, *Neither Capitalism Nor Socialism*..., s. 314-315.

w przypadku analizy ustroju kolektywnej własności¹⁹. Ma to prawdopodobnie związek z chęcią uzyskania możliwie efektywnej komunikacji z czytelnikiem – poprzez powiązanie zjawiska z opisem konkretnych wydarzeń np. w Rosji²⁰. Efektem tego jest praktyczne zrównanie pojęć socjalizmu i komunizmu²¹. Tendencja ta jest jeszcze bardziej widoczna u Chestertona, który, przy swoim typowo ekspresyjnym typie wypowiedzi, nie rozróżnia precyzyjnie i konsekwentnie jednego terminu od drugiego, stosując je praktycznie zamiennie²².

Między innymi z tego względu w niniejszej pracy określenia „socjalizm”, „kolektywizm” i „komunizm” należy traktować zasadniczo synonimicznie, bez precyzyjnego ich rozróżniania (co mogłoby niepotrzebnie wprowadzić niejasności i nieporządek w analizie). Ewentualnym, bardziej subtelnym procesem, dość naturalnie występującym również w tej pracy, jest łączenie, w ślad za Piusem XI, tego ostatniego terminu z bardziej radykalną formą systemu, a w praktyce z konkretnymi przejawami prób wprowadzenia typu ustroju we świecie. Podejście takie znajdowało zastosowanie również w późniejszych wyrazach katolickiej nauki społecznej – Św. Jan Paweł II w *Centesimus Annus* używa pojęcia komunizm dość często na określenie przemian następujących w świecie okresu symbolicznie odnoszącego się do 1989 roku²³. Ostatecznie jednak w *Kompendium nauki Społecznej Kościoła* z 2004 roku termin jest wymieniany jednym tchem obok socjalizmu bez wyraźnego zaznaczenia różnic²⁴. Symbolicznie historia zatoczyła tu koło do (istotnych z punktu widzenia tematyki) czasów Leona XIII – gdy jeszcze w okresie, można by rzec, „prekursorskim” ściśle rozumianej katolickiej nauki społecznej, trzynastu lat przez *Rerum novarum*, Leon XIII ogłosił w 1878 roku encyklikę *Quod apostolici muneris*, która traktuje bez rozróżnienia o „tej sekcie ludzi, którzy są określane różnymi i prawie barbarzyńskimi nazwami – socjaliści, komuniści a nawet nihiliści”²⁵.

Wracając bezpośrednio do przedstawionych powyżej definicji socjalizmu (kolektywizmu, komunizmu), należy stwierdzić ich istotową zgodność. Immanentnym

¹⁹ Zob. całe eseje stawiające komunizm, a nie socjalizm w swoich tytułach: H. Belloc, *The Way Out...*, s. 81-98.

²⁰ Np. *ibidem*, s. 95.

²¹ Por. definicje komunizmu w: *ibidem*, s. 81-82.

²² Np. gdy podaje (przytoczoną powyżej) definicję socjalizmu, po kilku stronach zaczyna używać terminu „komunizm” bez rozróżnienia pojęć – zob. G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 8, 10.

²³ Zob. Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 390-391 [nr 27-28].

²⁴ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 181 [nr 267].

²⁵ Leon XIII, *Quod apostolici muneris – O sekcie komunistów, socjalistów i nihilistów* [encyklika ogłoszona 28 grudnia 1878 w roku], tłumacz nieznan [w:] A. Maniecka (red.), *Socjalizm i komunizm potępione przez papieży*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2009, s. 33.

elementem jest tutaj dążenie do zniesienia własności prywatnej na rzecz własności wspólnej, z czym nierozdzielnie związana jest centralna rola państwa rozumianego jako byt kolektywny, któremu dana jest zasadniczo nieograniczona kontrola nad wszelkimi procesami ekonomicznymi. Nie odbiega to od założeń postulowanych przez samych zwolenników doktryny, przykładowo wyłożonych następująco w podręczniku akademickim doby Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej:

„Istotę gospodarki socjalistycznej stanowi uspołecznienie środków produkcji, tzn. przekształcenie ich we własność mas pracujących i podporządkowanie całej działalności gospodarczej interesom tych mas”²⁶.

2. Socjalizm – pozornie nowe remedium, w rzeczywistości rozwińnięcie materialistycznej natury kapitalizmu

Belloc wykląda, że na pierwszy rzut oka najprostszym sposobem na rozwiązanie problemów państwa kapitalistycznego jest właśnie socjalizm²⁷.

W jego opinii osoby dążące do reformy kapitalizmu, których intencją nie jest zrzeczenie się wolności politycznej przez obywateli (co równałoby się z niewolnictwem, będącym czymś odrażającym, przynajmniej w warunkach wytworzonych przez chrześcijańską cywilizację), proponują dwa możliwe rodzaje reformy. Pierwszym z nich jest upowszechnienie własności wśród ogółu ludności w taki sposób, aby determinującą część obywateli stanowili właściciele środków produkcji, gwarantujących realną autonomiczność ekonomiczną – rozwiązanie określane jako państwo dystrybucyjne²⁸. Drugą możliwością jest prawne przekazanie kontroli nad środkami produkcji funkcjonariuszom państwowym z oczekiwaniem, że odbędzie się to z korzyścią dla całej społeczności – jest to droga kolektywizmu, czyli socjalizmu²⁹.

Porównując tego typu propozycje reform, Belloc spogląda na nie pod kątem poziomu trudności, z jakim mogłyby być zastosowane. Pierwsza może być prostsza w aplikacji z tego powodu, że ustroje tego typu miały już wcześniej miejsce w realiach europejskich z pozytywnym skutkiem – program przemian można więc wzorować na konkretnych doświadczeniach i stosowanych wcześniej, realnie funkcjonujących

²⁶ I. Timofiejuk (red.), *Ekonomia polityczna socjalizmu dla studiów uniwersyteckich*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 10.

²⁷ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 105-117.

²⁸ *Ibidem*, s. 105.

²⁹ *Ibidem*.

instytucjach³⁰. Państwo socjalistyczne jest natomiast systemem, który w swojej czystej formie nigdy nie istniał z dobrym rezultatem w znanej historii większych społeczności. Nie jest zatem możliwe dokonanie historycznej analizy jego instytucji, nie można również dowodzić, że ustroj tego typu zaowocował pozytywnie, zapewniając stabilizację i ogólną pomyślność konkretnej zbiorowości³¹.

Kolektywistyczne rozwiązanie jest jednak praktyczniejsze w innym względzie. Mianowicie, jego zastosowanie może być stosunkowo proste w przypadku społeczeństwa, które znalazło się w zaawansowanej fazie „choroby kapitalizmu”³². Kapitał występujący jedynie w wielkim skupieniu jest dla obywateli takiego społeczeństwa czymś normalnym, niezależnie od tego, czy znajduje się on w rękach osób prywatnych, czy też publicznego kolektywu. Zakumulowane w ten sposób dobra materialne nie oddziałują bezpośrednio na egzystencję proletariuszy, którzy stopniowo zapominali co oznacza korzystać z własnych środków produkcji. Umożliwienie dystrybucji własności do rąk większości obywateli stanowiłoby, w pewnym sensie, czyn rewolucyjny w tego rodzaju społeczności, wielce utrudniony w pierwszej fazie z punktu widzenia koordynacji z istniejącą wcześniej rzeczywistością ekonomiczną³³. W przypadku reformy kolektywistycznej rzecz ma się zupełnie odmiennie – jest ona doskonale przystosowana do ustroju, który obiecuje z pozytywnym rezultatem zastąpić. Jak pisze Belloc, socjalizm:

”(...) działa w ramach istniejącej maszynierii kapitalizmu, mówi i myśli w istniejących kategoriach kapitalizmu, odwołuje się tylko do tych apetytów, które kapitalizm rozbudził, i wyśmiewa jako fantastyczne i niesłychane właśnie te rzeczy w społeczeństwie, o których pamięć kapitalizm zabił wśród ludzi, gdziekolwiek rozprzestrzeniła się jego plaga”³⁴.

Na potwierdzenie tego faktu dodaje, że wielu reformatorów socjalistycznych opisuje kapitalizm jako konieczną fazę przejściową, występująca przed docelowym ustrojem kolektywnym. Mający miejsce monopol jest w takim ujęciu czymś pożądanym, ułatwia bowiem sprawną przemianę własności prywatnej we wszechogarniającą własność państwową³⁵. Socjalizm proponuje wizję pewnego i stałego zatrudnienia

³⁰ *Ibidem*, s. 105-106.

³¹ *Ibidem*, s. 106-107.

³² *Ibidem*, s. 107.

³³ *Ibidem*, s. 107-112.

³⁴ *Ibidem*, s. 112.

³⁵ *Ibidem*.

odartym z własności, zależnym rzeszom proletariuszy, którzy myślą o własnej egzystencji i o produkcji dóbr już tylko i wyłącznie w kategoriach narzuconych przez pracę najemną. System ten kusi robotników obietnicą zabezpieczenia i stabilności materialnej, jaką wcześniej zagwarantować były w stanie tylko najpotężniejsze prywatne przedsiębiorstwa – proponowana wizja wydaje się jednak o wiele doskonalsza, gwarancją pomyślności ma być bowiem autorytet publiczny³⁶. „Kolektywizm administrowałby, wypłacałby płace, awansowałby, wysyłałby na emerytury, nakładałby grzywny i wszystko inne dokładnie tak, jak państwo kapitalistyczne”³⁷, co sprawia, że proletariuszom stosunkowo łatwo jest pogodzić się z przemianą jednego ustroju w drugi³⁸.

W tej perspektywie obywatele żyjący w realiach kapitalizmu rozważaliby opcję systemu socjalistycznego jedynie jako względną, „konserwatywną” poprawę ich sytuacji życiowej, nie zaś jako istotową zmianę stanu rzeczy i rzeczywiste rozwiązanie problemu. Belloc opisuje to następująco:

“Cały schemat kolektywizmu nie przedstawia, jeśli chodzi o masy proletariackie państwa kapitalistycznego, nic nieznanego, ale obietnicę pewnego wzrostu płac i znacznie większy spokój umysłu [ze względu na pewność zatrudnienia]. (...) W całym planie, który proponuje przekształcenie państwa kapitalistycznego w kolektywistyczne nie ma elementu reakcji, nie ma żadnego terminu, którego społeczeństwo kapitalistyczne nie zna; nie odwołuje się do żadnego instynktu, czy to chciwości, apatii, czy mechanicznej regulacji, z którymi społeczność kapitalistyczna nie jest dobrze zaznajomiona”³⁹.

Chesterton podobnie postrzega socjalizm jako swojego rodzaju rozwinięcie idei kapitalizmu, która pogłębia jedynie zastane problemy. Stwierdza on, że ustrój ten w otaczającej go rzeczywistości nie jest czymś utopijnym w sensie bycia odległym czy niemożliwym. Nie jest to też coś istotowo obcego czy należącego do innego mu świata, jak na przykład to, co postrzegane jest przez współczesnych mu rodaków jako widmo „straszliwej bolszewickiej republiki”⁴⁰. Wszystko to wynika z bliskiego genetycznego pokrewieństwa z kapitalizmem:

³⁶ *Ibidem*, s. 112-113.

³⁷ *Ibidem*, s. 113.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 113-114. Wtrącenie w nawiasie Paweł Boruta.

⁴⁰ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 57.

„Państwo socjalistyczne można w pewnym sensie opisać jako straszliwie i niebezpiecznie bliskie. Państwo socjalistyczne jest niezmiernie podobne do państwa kapitalistycznego, w którym urzędnik czyta, a dziennikarz pisze. Utopia jest dokładnie taka sama jak obecny stan rzeczy, tylko gorsza”⁴¹.

Następnie rozwija swoją myśl, opisując jak płynnie może nastąpić teoretyczna przemiana codzienności pracownika najemnego w kapitalizmie – w życie obywatela wykonującego pracę w ramach socjalizmu. Bowiem człowiek zatrudniony w prywatnej, monopolistycznej korporacji nie odczułby zdaniem Chestertona istotnej różnicy w swoim życiu, gdyby zmienił dotychczasowego pracodawcę na kolektywny byt państwowy. Pracownik tego typu, którego mentalność została uformowana w warunkach rzeczywistości kapitalistycznej, byłby osobą taką samą („na ten sam sposób cywilizowaną i na ten sam sposób nieobywatelską”⁴²) niezależnie od tego, czy rolę jego przełożonego odgrywa osoba prywatna (kapitalista), czy też zarządzającym jego departamentem jest urzędnik państwowy. Anglik uznaje, że przeciętny człowiek pozostaje zasadniczo obojętny na ewentualne różnice zachodzące pomiędzy (ostatecznie) bliźniaczymi ideologiami:

„W rzeczy samej, nie ma dla niego teraz wielkiej różnicy, czy on lub jego synowie i córki są zatrudnieni na urzędzie pocztowym na śmiałych i rewolucyjnych zasadach socjalistycznych, czy też zatrudnieni w sklepach na dzikich i awanturniczych zasadach indywidualistycznych”⁴³.

Związek pomiędzy dwoma ustrojami wyraża obawa Chestertona, jego „wątpliwość” i „straszliwe podejrzenie”⁴⁴, iż zwolennicy doktryn kapitalizmu i socjalizmu działają w potajemnej zмовie; że niekończące się spory i na pozór niekompatybilne systemy wartości wystawiane są jedynie na pokaz, a w rzeczywistości pracują oni, ze świadomością tego lub bez, na rzecz tego samego – aby przeciętny człowiek nadal pozostał pozbawiony własności, z przez to własnej rodziny i własnego domu⁴⁵.

Obawy dotyczące tego (choćby podświadomego) sojuszu pomiędzy kapitalistą i socjalistą potwierdzają się u Chestertona przy okazji analizy sytuacji w bolszewickiej Rosji. Podobnie do Belloc wyraża przekonanie o możliwości przejęcia przez socjalizm

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 276.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 276-277.

struktury organizacyjnej kapitalizmu, a także o zakorzenieniu obu idei w podobnej mentalności, którą w jego przekonaniu jest materializm:

„W rzeczy samej, wszystkie najgorsze jego [ustroju] części bolszewicy zapożyczyli z tego rodzaju materializmu ekonomicznego i biologicznego, który już istniał w Europie Zachodniej. (...) Tak więc, podczas gdy komuniści mogą być nazywani szaleńcami na wiele sposobów, to tak naprawdę tym, za czym istotnie szaleją, są maszyny; to znaczy dokładnie to, za czym szaleli nasi dziadkowie i pradziadkowie w czasach szkoły w Manchesterskiej. (...) Ale Moskwa ma tę samą głupią wiarę w mechaniczne działanie i martwą materię wspierającą jej skrajny komunizm, którą nasi ojcowie mieli przy wspieraniu swojego skrajnego indywidualizmu. I tak jak ich maszynieria jest zapożyczoną maszynierią, tak ich materializm jest materializmem zapożyczonym”⁴⁶.

Socjalizm zatem z jednej strony czerpie pełnymi garściami z rozwiązań opracowanych wcześniej przez kapitalistów, a przede wszystkim dzieli z nim podobną naturę, wyrastając z tego samego pnia cywilizacyjnego. Na taki ciąg przyczynowy pomiędzy reformacją (tak istotną – jak to wykazano w poprzednim rozdziale – z punktu widzenia kapitalizmu), liberalizmem (rozumianym negatywnie jako „bezgraniczna samowola”), a wspólnie ujętym komunizmem, socjalizmem oraz nihilizmem⁴⁷ zwracał uwagę Leon XII w swojej encyklice *Diuturnum* ogłoszonej w 1881 roku, jeszcze dziesięć lat przed *Rerum novarum* – w tym wypadku ściślej w kontekście pochodzenia i natury władzy państwowej, ta jednak nierozzerwalnie związana jest również z ustrojem ekonomicznym, a w tym konkretnym wypadku z nędzą, niedostatkiem⁴⁸.

Rozwój idei socjalistycznej w odpowiedzi na kapitalizm stanowi w tym kontekście proces logiczny w swojej konsekwencji. Również przez to, że zakorzeniony jest on w tej samej mentalności co poprzedni ustrój, z łatwością można go przedstawić i propagować jako atrakcyjną dla odbiorców alternatywę, pozorne lekarstwo na problemy powstałe w rzeczywistości kapitalistycznej. Jego zewnętrznie upozorowana postać remedium jest jednak fałszem, co przejawia się już na poziomie analizy jego podstaw teoretycznych.

⁴⁶ G. K. Chesterton, *Avowals and Denials: A Book of Essays*, Dodd, Mead & Company, New York 1935 [pierwsze wydanie 1934], s. 30.

⁴⁷ Leon XIII, *Encyklika J. Św. papieża Leona XIII o pochodzeniu władzy państwowej [Diuturnum]*, tłum. Władysław Glinka, Drukarnia Techniczna, Warszawa 1926 [encyklika ogłoszona 29 czerwca 1881 roku], s. 19.

⁴⁸ *Ibidem*.

3. Krytyka istoty teoretycznej socjalizmu, czyli *Chesterbelloc* wobec apriorycznego postulatu zniesienia własności prywatnej

Teoretyczną istotą socjalizmu, tak samo jak w przypadku kapitalizmu, jest jego stosunek do własności prywatnej.

Chesterton wyraża swoje fundamentalne przekonanie na ten temat, mówiąc, że jest przeciwnikiem socjalizmu głównie ze względu na jego stosunek właśnie do „ideału własności”⁴⁹. Tak jak w państwie kapitalistycznym własność prywatna stanowi jedynie przywilej nielicznych, tak w ustroju socjalistycznym dochodzi do dalszego pogłębienia problemu – własność prywatna (indywidualna) ma tutaj praktycznie nie występować, ewentualnie przysługiwać jeszcze mniejszej niż w kapitalizmie liczbie obywateli. Zakładając, że instytucja ta jest zgodna z naturą ludzką i wielce istotna z punktu widzenia prawidłowego funkcjonowania społeczeństw, wnioski o (jeszcze większej niż kapitalizmu) niekompatybilności socjalizmu z rzeczywistymi potrzebami ludzkości nasuwa się automatycznie. Belloc pisze pod kątem braku dostępu do własności prywatnej i wolności ekonomicznej, że w komunizmie zaistniałaby „wszystkie najgorsze duchowe skutki kapitalizmu przemysłowego rozszerzone i uwydatnione, ponieważ ich tyrania byłaby powszechna. Byłoby to śmiercią duszy człowieka i jego godności”⁵⁰. Chesterton w podobnym kontekście krytykuje zwolenników kolektywizacji za brak logiki w tym aspekcie, pisząc ironicznie:

„Jestem jednym z tych, którzy wierzą, że lekarstwem na centralizację jest decentralizacja. Jest to opisywane jako paradoks. Najwyraźniej jest coś czarodziejskiego i fantastycznego w stwierdzeniu, że kiedy kapitał skupia się zbyt mocno w rękach nielicznych, właściwą rzeczą jest przywrócenie go w ręce wielu. Socjalista oddałby go w ręce nawet mniejszej grupy osób; Ale ci ludzie byliby politykami, którzy (jak wiemy) zawsze zarządzają nim w interesie większości”⁵¹.

Cytaty te stanowią próbkę bogatej krytyki założeń socjalistycznych, która stanowiła ważny element twórczości *Chesterbelloc*. W przypadku Chestertona kolejny przykład może stanowić jego analiza zależności pomiędzy demokracją, której był zwolennikiem⁵², a socjalizmem.

⁴⁹ G. K. Chesterton, *Eugenics and Other Evils...*, s. 160.

⁵⁰ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 85.

⁵¹ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 5.

⁵² Stosunek Belloca i Chestertona do formy sprawowania rządu będzie bliżej omówiony w rozdziale trzecim. Pierwszy sympatyzował z monarchią, lecz obie formy rządów są istotowo kompatybilne z dystrybucjonizmem.

Opisuje przy tej okazji zaskoczenie wielu jego znajomych okolicznością, iż jako osoba pokładająca wiarę w idee demokratyczne, a przy tym wykazująca osobliwą słabość do wszystkiego co rewolucyjne – nadal pozostaje poza szerokim nurtem społecznym popularnie określanym jako socjalizm⁵³.

W ramach odpowiedzi na to pytanie pisarz najpierw zaznacza swoje zdecydowane obrzydzenie współczesnym dla niego stanem społeczeństwa – rzeczywistością industrializmu:

„Powiedzieć, że nie podoba mi się obecny stan podziału bogactwa i istniejącego ubóstwa, to po prostu powiedzieć, że nie jestem diabłem w ludzkiej postaci. Nikt oprócz szatana czy Belzebuba nie mógłby darzyć sympatią obecnych warunków dotyczących bogactwa i ubóstwa”⁵⁴.

Po tym wykląda swój stosunek do kolektywizmu jako teoretycznego konspektu społecznego, alternatywy mającej zastąpić brzydzący go stan – opisuje ideał, który za cel stawiają sobie entuzjaści nowego ustroju. Konstatuje z rozczarowaniem, że socjalizm nie reprezentuje w jego oczach pociągającej, pozytywnej wizji. Wręcz przeciwnie, przebliski proponowanej kolektywnej rzeczywistości przyprawiają go o przygnębienie, zamiast napawać optymizmem. Nie przypominają w jego oczach, choćby w minimalnym stopniu, jakiegokolwiek możliwego na tym świecie stanu zadowolenia, żadnej rzeczywistej ludzkiej formy szczęścia, również, bazując na osobistym doświadczeniu – żadnego „szczęśliwego dnia”, jaki kiedykolwiek w życiu spędził⁵⁵.

Tłumaczy dalej w związku z powyższym, że cała koncepcja pomyślności, zadowolenia czy radości w wymarzonej przez wielu socjalistycznej utopii opiera się na fundamencie idei wzajemnego *dzielenia się* – jego zdaniem „Jest to najczęściej występujący sentyment w pismach socjalistycznym”⁵⁶. Ideał ten w ujęciu kolektywistycznym jest w oczach Anglika pewnym odchyleniem, sprzeciwiającym się naturalnemu porządkowi rzeczy – dzieje się tak, gdyż w rzeczywistości *dzielenie się* nie jest absolutnie jedynym dobrem, jedyną przyjemnością, czy zasadą przewodnią. Zdaniem Anglika zdecydowanie wyżej w hierarchii pozytywnych wartości stoi założenie *dawania i otrzymywania*. W tym rozumieniu *dawanie* nie jest wedle autora tym samym co *dzielenie się*, jest w istocie swojej czymś dokładnie przeciwnym. *Dzielenie się* w utopii

⁵³ G. K. Chesterton, *Objections to Socialism*, The Forum, Vol. XLI, January 1909-June 1909, s. 129.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 130.

kolektywizmu zakłada bowiem negację własności prywatnej – *dawanie* za to przeciwnie, implikuje trwanie i korzystanie z tej instytucji:

„(...) dawanie czegoś innemu człowiekowi opiera się w takim samym stopniu na własności osobistej, jak zachowanie tego dla siebie. Gdyby po jakiejś powszechnej wymianie szczodrości każdy skończył z cudzym kapeluszem na głowie, taki stan rzeczy nadal opierałby się na własności prywatnej”⁵⁷.

Chesterton odrzucał marzenie socjalisty, w którym każdy bez wyjątku dzieli się jedną, wspólną własnością i stwierdza, iż gdyby miał możliwość zaprojektować swój własny ustrój społeczeństwa, jego intencją byłoby ukształtowanie świata *dawania i otrzymywania*, nie zaś powszechnego *dzielenia się*⁵⁸. Jednocześnie zwraca ponownie uwagę na znaczenie własności prywatnej i jej rolę w prawidłowym funkcjonowaniu społeczeństwa. Przypisuje tej instytucji symbolicznie nadprzyrodzony charakter, który zanika w socjalistycznej wizji wspólnego posiadania i dzielenia się. Jego zdaniem człowiek pozbawiony prawa własności prywatnej odarty jest z części godności, a w jego społeczeństwie ze świecą szukać harmonijnej, ożywczej wymiany, nie tylko dóbr materialnych, ale i w pewnym sensie duchowych, które dzięki pozostawianiu w ruchu wytwarzają nową energię w ramach ludzkości:

„Nie chciałbym, aby Jones i Brown dzielili się tym samym pudełkiem cygar; nie chcę tego jako ideału; nie chcę tego nawet jako bardzo odległego ideału; nie chcę tego wcale. Chcę, żeby Jones jednym mistycznym i jakby boskim aktem dał cygaro Brownowi, a Brown innym mistycznym i jakby boskim aktem dał cygaro Jonesowi. Wydaje mi się więc, że zamiast jednego czynu wspólnotowego (o którym pamięć powoli zanikałaby), powinniśmy zachować nieustanną grę i tworzącą się energię pomiędzy coraz to odnawiającymi się czynami wspólnotowymi, utrzymującymi obieg w społeczeństwie”⁵⁹.

Można tutaj odczytać pewną apoteozę dobrze rozumianego wolnego rynku i korzyści, jakie wynikają z ustawicznej wymiany dóbr i usług. Najistotniejsza konstatacja wynikająca z dość poetyckich słów Chestertona jest jednakże taka, że aby naprawdę praktykować pewne cnoty (hojność, szczodrość, życzliwość, miłosierdzie itp.), konieczna jest możliwość dawania. Warunkiem *sine qua non* rzeczywistego dawania czegoś jest zaś bycie właścicielem tego czegoś. Myśl owa jest na wskroś chrześcijańska i

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

antysocjalistyczna, co doskonale pokazuje poniższy ustęp, który 1986 roku w Polsce był przez władze państwowe cenzurowany:

„W komunizmie na hojność nie ma miejsca, bo wymaga ona posiadania czegoś na własność i możliwość swobodnego tym rozporządzenia, zaś przymus nieodłączny od komunistycznego etatyzmu sprawia, że w tego rodzaju ustrojach i na sprawiedliwość, i na miłość nie ma miejsca, choćby się wiele w nich deklarowało”⁶⁰.

Rada ewangeliczna ubóstwa jest drogą do doskonałości, w swojej czystej formie nie jest ona jednak dla każdego, biorąc pod uwagę osobiste predyspozycje i obowiązki stanu każdego człowieka⁶¹. O ile ktoś nie zrzeka się dobrowolnie prawa własności, wtedy z samego faktu jej istnienia wynikają pewne konsekwencje, zarówno przywileje, jak i obowiązki. Chesterton jako przykład zdrowego rozsądku w tej materii pokazuje Świętego Franciszka z Asyżu, który choć podjął świadomą decyzję o życiu o w ubóstwie, jednocześnie zdawał sobie doskonale sprawę, że jeśli jego społeczność „miałaby cokolwiek na własność, to potrzebowałaby broni i praw, by ją chronić”⁶². Takiego roztropnego podejścia do materialnej sfery życia brakuje w wizji kolektywisty, w której brak jest zarówno praktycznego rozróżnienia na gościa i gospodarza (wraz z wynikającym z tego rozkładem obowiązków), jak i duchowej dumy oraz poczucia odpowiedzialności związanej z byciem właścicielem. Chesterton pisze o tym:

„Przeczytałem kilka ton lub mil kwadratowych socjalistycznej elokwencji w moim czasie, ale jest dosadną prawdą, że nigdy nie widziałem żadnej poważnej aluzji lub jasnej świadomości tego twórczego altruizmu osobistego dawania. Na przykład na wielu utopijnych obrazkach ukazujących towarzyszy uczujących razem nie pamiętam takiego, który wyrażałby nutę gościnności, różnicy między gospodarzem a gościem, czy różnicę między jednym domem a drugim. Nikt nie chwali się tam portem, który wybudował jego ojciec; nikt nie jest dumny z gruszek uprawianych we własnym ogrodzie”⁶³.

W dalszych swoich obiekcjach co do ustroju socjalistycznego Anglik poddaje krytyce samych zwolenników tego systemu. Na zapewnienia o tolerancyjnym charakterze ich ideałów odpowiada, że większą wagę przykładają do ogólnego ducha w jakim takie projekty powstają, niż do samej ich treści. W wyniku tego jego zarzut co do socjalistów

⁶⁰ J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza*. Tom III..., s. 250. Informacja o cenzurze znajduje się w przypisie dolnym strony cytowanego wydania.

⁶¹ Zawołanie Jezusa Chrystusa do bogatego młodzieńca z ewangelicznej przypowieści (Mt 19, 16-22). ma w sensie dosłownym (a nie symbolicznym i pouczającym) charakter jednostkowy i konkretny, a nie odnoszący się w ten sam sposób do wszystkich ludzi.

⁶² G. K. Chesterton, *St. Francis of Assisi...*, s. 115.

⁶³ G. K. Chesterton, *Objections to Socialism...*, s. 130-131.

jest taki, że jeśli w swoich ideałach, utopijnych marzeniach zapominają o naturalnych i praktycznych potrzebach zwykłych ludzi, to tym bardziej nie będą oni poświęcali uwagi praktycznym działaniom na ich rzecz w chaosie rewolucyjnych przemian - „Pominęli pewne ludzkie potrzeby w swoich książkach; mogą je więc pominąć także w swojej republice”⁶⁴, stwierdza.

Wychodzi w tym miejscu na jaw pewien sentyment Chestertona do ludzi ubogich, których nazywa „zdecydowanie najrozsądniejszą, najradośniejszą i najbardziej godną zaufania częścią społeczności”⁶⁵. Autor wierzy, że ideał socjalisty jest zupełnie obcy takim ludziom, a nawet jest przez nich pogardzany – i to szczególnie właśnie przez tę warstwę ludności. Wynika to z tego, że żadna inna grupa nie jest tak przywiązana do tych konkretnych form, którym wojnę wypowiada socjalizm – do prywatności w domach, do niezależności w wychowywaniu dzieci czy do najzwyklejszej możliwości zajmowania się swoim sprawami. Píše w związku z tym, iż ideały kolektywistyczne mogą zostać w przebiegły sposób narzucone tym ludziom, w istocie pozostanie to jednak zawsze tylko działaniem pod przymusem, a nie dobrowolną decyzją⁶⁶.

Ludzie prości i biedni nie wierzą bowiem w kolektywizm, tak samo jak wcześniej nie pokładali nadziei w industrialny kapitalizm, ponieważ „są zbyt zdrowi, by w nie wierzyć. Ale chociaż są zdrowi, są również nieokreśleni, powolni, oszołomieni i nieprzyzwyczajeni, niestety, do wojny domowej. Indywidualizm został im narzucony przez garstkę kupców; socjalizm zostanie im narzucony przez garstkę artystów dekoracyjnych, wykładowców uniwersyteckich i dziennikarzy (...)”⁶⁷.

Gdzie indziej pisze w podobnym duchu, że „jeśli jakaś forma kolektywizmu zostanie narzucona Anglii, zostanie narzucona, jak wszystko inne, przez wykształconą klasę polityczną narodowi częściowo apatycznemu i zahipnotyzowanemu”⁶⁸. W tych warunkach demokracja, choć nie jest zasadniczo kompatybilna z filozofią socjalistyczną, może ją zaakceptować, tak jak to było w wielu innych przypadkach, gdy nie podejmie wysiłku koniecznego do skutecznego stawienia oporu⁶⁹.

Pomimo stwierdzonych braków demokracji i potencjalnych zagrożeń związanych z taką formą ustroju, Chesterton dalej określa się jako jej zwolennik. I to właśnie z punktu

⁶⁴ *Ibidem*, s. 131.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 132.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 76.

⁶⁹ G. K. Chesterton, *Objections to Socialism...*, s. 132.

widzenia demokracji kolektywizm jest koncepcją nie do zaakceptowania, co ujmuje w słowa:

„Jeśli socjaliści dokonają rewolucji, będzie ona naznaczona tymi wszystkimi rzeczami, których demokracja nienawidzi i ja nienawidzę; rozmową o nieuniknionym, umiłowaniem statystyki, materialistyczną teologią historii, trywialnością socjologii i hałaśliwym szaleństwem eugeniki. Znam odpowiedź socjalizmu; znam ryzyko, na jakie się narażam. Być może demokracja nigdy się nie rozwinie. Być może ludzie, gdyby dać im wystarczająco dużo piwa, zaakceptowałyby nawet eugenikę. Wystarczy, że w tej chwili powiem, że nie mogę w to uwierzyć. Biedni mają tak oczywistą rację, że nie wyobrażam sobie, by nigdy nie narzucili swojej słuszności wszystkim zarozumiałcom partii socjalistycznej (...). W każdym razie dlatego nie jestem socjalistą (...) – ponieważ nie straciłem wiary w demokrację”⁷⁰.

W innym tekście Chesterton innymi słowami podsumowuje swoją demokratyczną perspektywę na ustrój ekonomiczny, przypominając wyłożone już powyżej przekonanie o tożsamer naturze dwóch ustrojów. Pisze wtedy, że demokracja brzydzi się zarówno socjalistycznym urzędnikiem państwowym, jak i indywidualistycznym kapitalistą – ponieważ to jedna i ta sama osoba⁷¹.

Inną autorską krytyką oferowaną przez Chestertona jest przyrównanie osób wyznających socjalistyczne idee do typowych Anglików epoki wiktoriańskiej. Ukazywał przez to zestawienie materializmu obu punktów widzenia oraz ich zamiłowanie do mechanistycznej organizacji życia społecznego:

„Ostatecznie bolszewik jest rzeczywistością wiktoriańską. Jego marzenie jest XIX-wieczne, nawet jeśli jest to rzeczywistość XX wieku. Jest tak zwłaszcza w aspekcie, który teraz sprawia, że marzenie senne przemienia się w koszmar. Mam na myśli szalony optymizm co do zalet maszyny”⁷².

Uznaje tym samym, że filozofia marksistowska zniża się do jednowymiarowej, prymitywnej wizji Wiktoriańskiej, która koncentruje się na jednym aspekcie ta długo, aż dociera do granic absurdu. Gardzi tym samym monistycznie materialistyczną perspektywą i dowodzi, że nie jest ona w stanie zaspokoić złożonych potrzeb bytu ludzkiego:

⁷⁰ *Ibidem*, s. 133.

⁷¹ G. K. Chesterton, *The Collapse of Socialism...*, s. 4.

⁷² G. K. Chesterton, *The Well and the Shallows...*, s. 126.

„Ale doprowadzenie konkurencji do skrajności, ponieważ jest taka moda; lub doprowadzenie koncentracji kapitału do skrajności, ponieważ taka jest moda – nie jest filozofią. Filozofia zaczyna się od Bytu; z celem i wartością żywej istoty jako swoim przedmiotem. I jest oczywiste, że materializm, który bierze pod uwagę tylko etykę ekonomiczną, nie może w ogóle objąć tej kwestii. Gdyby problem szczęścia mógł być rozwiązany przez sam komfort ekonomiczny, klasy, które żyją teraz wygodne, byłyby szczęśliwe, co jest absurdem. To pozbawione humoru uderzanie w jedną nutę jest jak najgorsze wiktoriańskie fanaberie”⁷³. Mimo to „zacofany i opóźniony bolszewik (...) wciąż przedziera się przez ten mglisty, fabryczny zmierzch, który miał być oświeconym światłem dziennym XIX wieku”⁷⁴, co pokazuje jak na dłoni niespójny, nieprzystający do rzeczywistości charakter socjalizmu.

Do teorii państwa socjalistycznego (komunistycznego) odnosi się do wtóru Chestertona Belloc. Wykłada, że na pozór w proponowanym założeniu nie ma niczego złego – wręcz przeciwnie, wydaje się, że rozwiązuje ono wiele problemów związanych z własnością prywatną. Jednakże każdy logicznie myślący, dalekovidzący obserwator z łatwością dostrzeże problem, który tak naprawdę jest oczywisty i dotyczący samego sedna rzeczy⁷⁵.

Otóż samo występowanie własności wspólnej dóbr nie skutkuje niesprawiedliwością, nie czyni człowiekowi gwałtu na jego naturze – forma ta odgrywa w określonych warunkach pozytywną rolę, może dawać dobre owoce. Jednakże własność wspólna obejmująca wszystkie dostępne formy bogactwa materialnego stanowi coś, co uniemożliwia ludziom godne życie⁷⁶. W takich okolicznościach to państwo (czyli w praktyce urzędnicy państwowi) staje się absolutnym panem życia i śmierci wszystkich obywateli, „odmawiającym najbardziej elementarnego prawa przysługującego ludzkości: prawu wyboru, prawu do kierowania własnym życiem”⁷⁷. Tym samym rozkład moralny kapitalizmu ulega jeszcze większemu pogłębieniu, „zabijając duszę i godność człowieka”⁷⁸. Autor identyfikuje przez to nowy system jako owoc kapitalistycznej mentalności. Pozostaje on istotowo zły, tak jak złe jest rozwiązanie uzyskane ze złych elementów; lub jak trująco działa mikstura uwarzona z zatrutych składników⁷⁹.

⁷³ *Ibidem*, s. 128-129.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 129.

⁷⁵ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 84.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 85.

⁷⁹ *Ibidem*.

Krytykuje przy tym materialistyczno-deterministyczną perspektywę, którą socjaliści wyznawali w stosunku do historii i społeczeństwa. Belloc pisze:

„Socjalistyczne twierdzenie polega na tym: okoliczności ekonomiczne są panem rozwoju społecznego, a w każdym razie jego wielkim czynnikiem warunkującym: że wola ludzka jest bezsilna, aby zmienić główne warunki ekonomiczne danej chwili; że muszą one zostać uznane za absolutne, zanim podejmiemy próbę reformy; że musimy wlać w nie, jak w rodzaj formy, każde nowe społeczeństwo, jakie pragniemy stworzyć”⁸⁰. Wynika z powyższego, że ludzkie działanie nie jest w stanie zmienić istoty warunków ekonomicznych, ich podstawowego „kształtu”, a jedynie wymieniać czy układać pewne przypadłościowe elementy. Plan nowego ustroju musi więc być z góry narzucony w taki sposób, aby pasował w swojej istocie do zastanego układu ekonomicznego⁸¹.

Socjalista zakłada, że istota uwarunkowań społecznych to ekonomiczny fakt, samodzielnie determinujący swój własny charakter. Większość składowych tego stanu traktuje jako wartości stałe – zgodnie z tą logiką decyduje się zatem poddać modyfikacji to, co jego zdaniem jest wzruszalne jako część czysto incydentalna. Niestety, w toku swojego rozumowania porywa się na negację tej konkretnej instytucji, która obiektywnie ma dla człowieka fundamentalne znaczenie: własności prywatnej⁸².

Zwolennik kolektywizmu wyciąga jednocześnie błędne wnioski z analizy kapitalizmu, dochodząc do fatalistycznego wniosku, iż materialna zapaść ogółu społeczeństwa *bezwzględnie* wymaga zastosowania wszechogarniającego monopolu. Ślepo wierząc w nieunikniony charakter takich radykalnych rozwiązań, porywa się na instytucje, których wartości nie jest w stanie pojąć umysłem, a katastrofalnych konsekwencji ich obalenia nie potrafi sobie wyobrazić⁸³:

„Kiedy ktoś niszczy rodzinę i świętość jednostki, kiedy wytacza wojnę tradycji ludzkiej kultury, toczy wtedy wojnę z obrazem Boga. A ponieważ toczy wojnę z obrazem Boga, którym jest człowiek, z jego ludzką godnością i wolną wolą, od razu odnajduje się w stanie wojny z samym Bogiem⁸⁴.

⁸⁰ H. Belloc, *Socialism and the Servile State*, The Catholic World, Vol. CV, April 1917/ September 1917, s. 16-17.

⁸¹ *Ibidem*. Por. opracowanie z perspektywy socjalistycznej na temat zasady materializmu i determinizmu jako zasadach marksowskiej analizy społeczeństwa: J. Grudzień *et al.* (red.), *Filozofia Marksistowska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 292-293.

⁸² H. Belloc, *Socialism and the Servile State...*, s. 17-18.

⁸³ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 85.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 85-86.

Pewnego rodzaju puentą dla tematu – relacja pomiędzy ideałem socjalistycznym a realnymi pragnieniami społeczeństwa – jest przekonanie Chestertona wyrażone w kontekście zestawienia tego systemu z upragnionym przez autora państwem dystrybucyjnym. Przekonuje przy tej okazji, że socjalizm (tak jak i kapitalizm) został zaakceptowany nie jako prawdziwy ideał, lecz jako ostateczność⁸⁵.

“Nikt nie lubi szkoły marksistowskiej; jest ona znoszona jako jedyny sposób zapobiegania ubóstwu. Nikt nie wkłada prawdziwie serca w ideę uniemożliwienia wolnemu człowiekowi posiadania własnego gospodarstwa rolnego, a starej kobiecie uprawiania własnego ogrodu, tak samo jak nikt nie wkładał prawdziwie serca w bezduszne walki maszyn”⁸⁶.

Niezależnie zatem od skuteczności socjalizmu w osiąganiu postawionych przed nim celów, nie stanowi on tego, czego naprawdę pragnie i potrzebuje ludzkość. Gdy nie udaje się osiągnąć tego, czego prawdziwie się pożąda, wtedy ucieka się do tego, co jest postrzegane jedynie jako przykra konieczność. Podążając tokiem myśli Chestertona, socjalizm w najlepszym wypadku jest gorzkim lekarstwem, a nie upragnionym winem⁸⁷. Ustrój ekonomiczny tego typu, nawet gdyby teoretycznie mógł być zastosowany, realnie nie zaspokoiłby głęboko zakorzenionych w ludzkiej naturze potrzeb:

„Świat może zaakceptować coś bardziej oficjalnego i ogólnego, mniej ludzkiego i intymnego. Ale świat będzie jak kobieta ze złamanym sercem, która zawiera małżeństwo z rozsądku, ponieważ nie ma możliwości zawrzeć szczęśliwego małżeństwa z miłości; Socjalizm może być ratunkiem dla świata, ale nie jest światem pragnieniem”⁸⁸.

Podsumowując ideę zniesienia własności prywatnej i zastąpienia jej własnością kolektywną, z punktu widzenia Chesterbelloc jest to postulat opracowany metodą myślenia typowo aprioryczną. W zrozumieniu tego ujęcia pomocna okazuje się definicja opracowana przez Feliksa Konecznego, według którego aprioryzm „metodą medytacyjną wymyśla sobie jakie coś być <<powinno>> i do powziętych z góry formuł nagina życie rzeczywiste; nagina, choćby przyszło je złamać”⁸⁹. Wbrew głoszeniu zasad na pozór solidnie ugruntowanych w obiektywnej rzeczywistości i racjonalnym rozumowaniu (zasady materializmu, historyzmu i determinizmu⁹⁰), socjaliści w oderwaniu od realnych

⁸⁵ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 77

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 77-78.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 78.

⁸⁹ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 1997 [rękopis, pierwsze wydanie 1982], s. 146.

⁹⁰ Zob. J. Grudzień *et al.* (red.), *Filozofia Marksistowska...*, s. 292-293.

potrzeb społeczeństwa opracowują ideał, który w samej swojej istocie nie jest w stanie zaspokoić potrzeb ekonomicznych ludzkości, wśród których najważniejsza jest wolność ekonomiczna.

Jak pisze Koneczny „aprioryści lubują się w generalizowaniu pośpiesznym i na jak największą skalę”⁹¹, z czym zgodziłby się zapewne duet angielskich przyjaciół w kontekście kolektywizmu, który przez uogólnienia i utopijność odrywa się od rzeczywistości człowieka. Podobny wniosek można odnieść do kolejnych słów polskiego uczonego:

„Aprioryzm nie objawi nam nigdy rzeczywistości naturalnej, lecz naprowadzi na sztuczność. To też aprioryzm jest źródłem eksperymentalności w bycie wielkich zrzeszeń”⁹².

Z powyżej przytoczonych treści jasno wynika, że socjalizm w interpretacji Chesterbelloc jawi się jako przykład sprzecznego z naturą eksperymentu na tkance ustroju ekonomicznego.

4. Stanowisko Kościoła katolickiego – jednoznaczne odrzucenie założeń socjalizmu

Relacji pomiędzy Kościołem katolickim a socjalizmem Belloc poświęca swoją broszurę zatytułowaną *Kościół i Socjalizm* (ang. *The Church and Socialism*). Czytelnik już po lekturze pierwszego zdania tego tekstu posiada podstawową wiedzę na temat natury rozważanego stosunku: „Kościół katolicki na całym świecie jest przeciwny tej nowoczesnej teorii społeczeństwa nazywanej *socjalistyczną*, której pełną i najbardziej logiczną formą jest komunizm”⁹³.

Autor w dalszej części pracy dokładniej opisuje znaczenie owej tezy, pisząc, że „im bardziej teoria socjalistyczna zbliża się do momentu swego zastosowania, im więcej dusz obejmuje swoim panowaniem, tym bardziej zdecydowany i bezkompromisowy staje się katolicki sprzeciw wobec niej”⁹⁴. Następnie konstatuje, że to opisane, wprost proporcjonalnie narastające zwalczanie się Wiary katolickiej i socjalizmu nie jest jednym z incydentalnych fenomenów związanych z doktryną zapoczątkowaną przez Marksa. Przeciwnie, jest ale to zjawisko ściśle związane z samą substancją socjalizmu, a jego

⁹¹ F. Koneczny, *Prawa dziejowe...*, s. 146.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ H. Belloc, *The Church & Socialism...*, s. 1. Kursywa jak w oryginale.

⁹⁴ *Ibidem*.

nieustający konflikt z Kościołem katolickim (jego zdaniem jedynym realnym przeciwnikiem socjalizmu) mówi najwięcej o naturze tego ustroju⁹⁵.

Zwolennicy doktryny socjalistycznej propagowali swoje teorie w Europie bez potykania się z żadną prawdziwą formą oporu, dopóki w swoich działaniach nie zderzyli się pierwszą realną barierą – katolicyzmem. Kościół jest to bowiem „organizm”, którego główna zasada życiowa jest zupełnie przeciwna istocie socjalizmu. Jest to odwrotność sytuacji mającej miejsce w przypadku relacji pomiędzy bliźniaczymi ideami kolektywizmu i kapitalizmu, gdzie wyznawcy tej drugiej są tak przyzwyczajeni do materialistycznego rozumowania, że przyjmują argumenty socjalistyczne w większej części za dowiedzione. Racjonalna i oparta na realnym doświadczeniu opozycja wiary katolickiej, istotowo różnej od przeciwnika, zmusza tym samym socjalistów do wysiłku intelektualnego i uzasadniania swoich twierdzeń. Albowiem Kościół nie uznaje postulatów kolektywistycznych za automatycznie udowodnione, przez co zamiast odgrywać roli pasywnej ofiary socjalistycznej propagandy, aktywnie stawia jej czoła⁹⁶.

Kościół widzi zło industrialnego kapitalizmu i obiektywnie odnotowuje propozycję wysuwaną przez socjalizm. Ten oferuje na pozór proste i efektywne remedium ustrojowe w obliczu problemów społeczno-ekonomicznych – zniesienie własności prywatnej ziemi i środków produkcji. W zamian tej instytucji postuluje władztwo państwa nad wszelkim kapitałem oraz publiczne zatrudnienie wszystkich obywateli, tak, aby zupełna kontrola aparatu państwowego mogła zapewnić stabilność i zabezpieczenie ekonomiczne społeczeństwa⁹⁷.

Belloc stawia tutaj pytanie retoryczne: dlaczego w obliczu ogromu tragedii ludzkich, mających miejsce w wyniku kapitalizmu, Kościół katolicki odrzuca potencjalne rozwiązanie owych problemów - ustrój socjalistyczny⁹⁸?

Dzieje się tak, ponieważ Kościół uznaje istnienie określonego porządku i proporcji we wszystkich elementach życia ludzkiego. Posiadając obiektywną wiedzę o istnieniu konkretnej, realnej rzeczywistości, Kościół „nie wyraża zgody na poświęcenie tego, co ważniejsze, dla tego, co mniej ważne; tego, co pierwszorzędne, dla rzeczy drugorzędnej: nie naraża na szwank tego, co jest fundamentalne w społeczeństwie, ze

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 2.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 5.

⁹⁸ *Ibidem*.

względu na jakąś akcydentalną potrzebę, ani nie wypiera się tego, co jest trwałe, przez wzgląd na przemijające warunki”⁹⁹.

Belloc następnie podaje przykłady zastosowania takiego niezłomnego podejścia, opisując stosunek Kościoła do instytucji małżeństwa oraz do ogólnych zasad ustrojowych: „Przy wszystkich nieszczęściach i katastrofach stosunków seksualnych [Kościół] nie dopuści ani jednego wyjątku od instytucji małżeństwa. W całym zepsuciu i niesprawiedliwości społeczeństwa politycznego nie porzuci zasady porządku społecznego z jego niezbędnymi władzami, podporządkowaniami i sankcjami”¹⁰⁰.

Opisana perspektywa – roztropna, wielkoduszna, dalekowzroczna i konsekwentna w swoim dążeniu do dobra – jest racjonalnym powodem, dla którego Kościół odrzuca system socjalistyczny: „Dziś, w obliczu całej choroby społeczeństwa ekonomicznego i pośród wszystkich okropności, jakie sprowadziło nadużywanie własności, Kościół nie zaneguje instytucji własności [prywatnej], którą uznaje za normalną dla człowieka – warunek jego wolności w działaniu obywatelskim, a jeszcze bardziej konieczność dla zachowania przez niego bytu”¹⁰¹.

Analiza magisterium Kościoła, a szczególnie katolickiej nauki społecznej, dostarcza licznych dowodów na prawdziwość wywołu Belloc’a¹⁰². Stolica Apostolska od pierwszego zetknięcia z socjalizmem odrzucała swoim autorytetem ten rewolucyjny ustrój. Błogosławiony Pius IX już w roku 1846 (na rok przed opracowaniem przez Karla Marksa i Friedricha Engelsa *Manifestu Komunistycznego*¹⁰³) w encyklice *Qui pluribus* naucza, że „jest niegodziwa, a z prawem nawet przyrodzonym najbardziej sprzeczna teoria zwana komunizmem, z którą gdy raz zostałaby zastosowana, runęłyby z gruntu wszelkie prawa, stosunki, własność a nawet samo społeczeństwo ludzkie”¹⁰⁴. Ojciec Święty kontynuuje swój sprzeciw wobec socjalizmu i komunizmu w kolejnych aktach magisterium, które wymienione zostają w tym kontekście w *Syllabusie błędów* w roku 1864¹⁰⁵, potwierdzając tym samym w sposób jednoznaczny potępienie tych doktryn przez Kościół.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 5-6.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 6. Wtrącenie Paweł Boruta.

¹⁰² Zob. A. Maniecka, *Wstęp. Nauczanie społeczne Kościoła Katolickiego wobec ideologii socjalizmu, komunizmu i nihilizmu*, [w:] A. Maniecka (red.), *Socjalizm i komunizm potępione przez papieży...*, s. 7-29.

¹⁰³ K. Marx, F. Engels, *Manifest komunistyczny 1847 r.*, tłum. W. Piekarski, Drukarnia Przedświt, Genewa 1883. Tekst opracowany w 1847, pierwszy raz opublikowany 1848 (*ibidem*. s. 8).

¹⁰⁴ Pius IX, *Qui pluribus. O racjonalizmie*, tłumacz nieznan, Te Deum, Warszawa 2003 [encyklika ogłoszona 9 listopada 1846 roku], s. 14.

¹⁰⁵ Pius IX, *Quanta cura & Syllabus errorum. O błędach modernizmu*, tłumacz nieznan, Te Deum, Warszawa 2002 [encyklika wraz z syllabusem ogłoszona 8 grudnia 1864 roku], s. 24.

Następcą błogosławionego Piusa IX był Leon XIII, który już w pierwszym roku swojego pontyfikatu (1878) w encyklice *Quod apostolici muneris*, pisząc o sekcie socjalistów i komunistów, przestrzega przed „śmiertelną zarazą, która ogarnia wewnętrzne organy społeczności ludzkiej i doprowadza je do krańcowego kryzysu”¹⁰⁶.

W 1891 roku w wiekopomnym *Rerum novarum* Ojciec Święty już pierwszą część encykliki poświęca problemowi, jednoznacznie potępiając założenia państwa socjalistycznego. W treści dokumentu papież wykazuje, że kierunek reform wskazany przez myślicieli kolektywistycznych nie jest właściwą drogą reformy społecznej. Idea ta, odmawiając człowiekowi naturalnego prawa własności, prowadzi do powszechnego zamętu społecznego. Papież naucza tutaj:

„Oprócz niesprawiedliwości ten system sprowadziłby jeszcze bez wątpienia zamieszanie i przewrót całego ustroju, za czym by przyszła twarda i okrutna niewola obywateli. Otwarłaby się brama zawiściom wzajemnym, swarom i niezgodom; po odjęciu bodźca do pracy jednostkowym talentom i zapobiegliwości wyschłyby same źródła bogactw; równość zaś, o której marzą socjaliści, byłaby niczym innym, jak zrównaniem wszystkich ludzi w niedoli. Z tego jasno widać, że ze wszystkich sił należy się przeciwstawić dążności socjalizmu do wspólnego posiadania; zaszkodziłoby ono nawet tym, którym socjaliści chcą pomóc. Sprzeciwia się bowiem naturalnym prawom jednostek, wstrząsa ustrojem państwa i powszechnym pokojem. Niech więc pozostanie jako prawda zasadnicza, że nietykalność własności prywatnej stanowi pierwszy fundament, na którym należy oprzeć dobrobyt ludu”¹⁰⁷.

40 lat później sprzeciw Kościoła wobec doktryny socjalistycznej konsekwentnie potwierdza papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*. Jak już wspomniano, analizując zmiany zachodzące w obozie socjalistów po pontyfikacie Leona XIII, Pius XI definiuje dwie formy współczesnego mu socjalizmu – po pierwsze komunizm, czyli postać bardziej skrajną, radykalną; a po drugie łagodniejszy wariant, który zachował swoją pierwotną nazwę. Okoliczność wewnętrznego zróżnicowania nie skutkuje bynajmniej wycofaniem potępienia istoty koncepcji państwa socjalistycznego, niezależnie od tego, w jakiej formie występuje¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Leon XIII, *Quod apostolici muneris – O sekcje komunistów, socjalistów i nihilistów...*, s. 33.

¹⁰⁷ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 71 [nr 12].

¹⁰⁸ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 134-137 [nr 111-120].

Ojciec Święty dowodzi, że socjalizm jest sprzeczny z chrześcijańskim poglądem na społeczeństwo i na społeczną naturę człowieka¹⁰⁹. Zwraca tym samym uwagę na skrajny utylitaryzm i materializm związany z celami postawionymi przed systemem kolektywistycznym: „Więcej, socjalizm tak wysoko stawia posiadanie jak największej ilości dóbr, mogących udogodnić życie, że, jego zdaniem, na ołtarzu udoskonalonej produkcji gospodarczej należy poświęcić i złożyć ofiarę z wyższych dóbr człowieka, nie pomijając nawet wolności”¹¹⁰.

Skażoną naturę, istotowe zepsucie ustroju socjalistycznego (a tym samym bezzasadność próby tworzenia „chrześcijańskiej” jego wariacji) Pius XI podsumowuje słowami „Choć socjalizm, jak wszystkie błędy, mieści w sobie część prawdy (czemu zresztą papieże nigdy nie przeczyli), opiera się jednak na podstawie takiej, swoistej, nauki o społeczeństwie, która z chrześcijaństwem się nie godzi. Dlatego sprzecznymi pojęciami są określenia: socjalizm religijny, socjalizm chrześcijański; nie można być równocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą”¹¹¹. To orzeczenie poprzednika potwierdził najdosadniej Pius XII w 1949 roku, gdy zatwierdził i kazał opublikować w *Acta Apostolicae Sedis* dekret Świętego Oficjum potwierdzający, że „wierni, którzy wyznają materialistyczną i antychrześcijańską naukę komunistów, a przede wszystkim ci, którzy ją bronią lub propagują, automatycznie narażają się, jako odstępcy od wiary katolickiej, na ekskomunikę zastrzeżoną w sposób szczególny przez Stolicę Apostolską”¹¹².

Negatywny stosunek Kościoła do socjalizmu nie uległ zasadniczym zmianom po Soborze Watykańskim II. Święty Paweł VI w liście apostolskim *Octogesima adveniens* z 1971 roku przestrzega przed pozorną atrakcyjnością ruchów socjalistycznych i marksistowskich¹¹³, by ostatecznie wyrazić przekonanie o konieczności roztropnego ich odrzucenia przez katolików, pisząc (odnosząc te słowa również do doktryn skrajnie liberalnych): „Chrześcijanin, przed którym z nową siłą stają różne ideologie, powinien czerpać zasady i normy odpowiedniego postępowania ze źródeł własnej wiary i z nauczania Kościoła, by uniknąć wciągnięcia i zamknięcia w systemie, którego zawężone horyzonty i totalitarny charakter ujawniają się zbyt późno, jeśli nie zostaną rozpoznane już u ich korzeni”¹¹⁴.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 136 [nr 118].

¹¹⁰ *Ibidem*, [nr 119].

¹¹¹ *Ibidem*, s. 137 [nr 120].

¹¹² *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale. Annus XXXXI - Series II ~ vol. XVI*, Typis Polyglottis Vaticanis, Status Civitatis Vaticanae 1949, s. 334. Dekret datowany na 1 lipca 1949.

¹¹³ Paweł VI, *Octogesima adveniens...*, s. 66-67 [nr 31-34].

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 68 [nr 36].

Powyższe stanowisko nie mniej zdecydowanie kontynuuje po wstąpieniu na tron Piotrowy Karol Wojtyła. Jako Jan Paweł II w 1991 roku w encyklice *Centesimus annus* potwierdza odrzucenie założeń ustroju socjalistycznego przez Kościół, nauczając jednocześnie, że nie jest on alternatywą dla problemów ekonomii skrajnie leseferystycznej, a jedynie użyciem autorytetu państwowego do pogłębienia jej negatywnych konsekwencji: „W tym sensie słusznie można mówić o walce z ustrojem gospodarczym rozumianym jako system zabezpieczający absolutną dominację kapitału oraz własności narzędzi produkcji i ziemi nad podmiotowością i wolnością pracy człowieka. W walce z tym systemem modelem alternatywnym nie jest system socjalistyczny, który w rzeczywistości okazuje się kapitalizmem państwowym (...)”¹¹⁵. Opracowane na zlecenie tego samego Świętego papieża *Kompendium nauki społecznej Kościoła* z 2004 roku przywołuje „profetyczne znaczenie”¹¹⁶ *Rerum novarum*, która to encyklika stawiała w „centrum duszpasterskiej troski Kościoła”¹¹⁷ m.in. „problem ideologicznej, socjalistycznej i komunistycznej instrumentalizacji słusznych postulatów świata pracy”¹¹⁸.

Bezkompromisowe stanowisko papieżstwa utrzymane pozostaje w najnowszej historii Kościoła. Papież Benedykt XVI wyraża to m. in. w encyklice *Spe salvi* z 2007 roku, gdzie ukazuje zepsuty, odzierający z wolności i ograniczony w swoim materializmie charakter koncepcji Karla Marksa, pisząc, że ten:

„Zapomniał o człowieku i o jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet, gdy wybiera zło. Wierzył, że gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych”¹¹⁹.

Obecnie nauczanie Kościoła odnoszące się do socjalizmu i marksizmu kontynuuje papież Franciszek, który w trakcie swojego pontyfikatu odwołuje się w tej materii m. in.

¹¹⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 398 [nr 35].

¹¹⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 181 [nr 267].

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Benedykt XVI, *Spe salvi. Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów prezbiterów i diakonów do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej*, tłumaczenie oficjalne Libreria Editrice Vaticana, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 2007 [encyklika ogłoszona 30 listopada 2007], s. 33 [nr 21].

do dorobku swojego bezpośredniego poprzednika¹²⁰. Konkluzje badań prowadzonych przez naukowców specjalizujących się w tematyce katolickiej nauki społecznej dowodzą, że urzędujący Wikariusz Chrystusowy „odrzuca ideologię marksistowską i wzywa do chrześcijańskiego rozumienia własności prywatnej”¹²¹.

Powyższa analiza aktów magisterium potwierdza wniosek Belloca o substancjalnej sprzeczności pomiędzy socjalizmem a doktryną Kościoła katolickiego; o zupełnie sprzecznych „głównych zasadach życiowych” tych dwóch „organizmów”¹²². Jego wniosek o konsekwentnie racjonalnej i opartej na obiektywnej rzeczywistości podstawie odrzucenia kolektywizmu przez Kościół¹²³ podziela Chesterton, który zaprzecza, jakoby jego osobisty negatywny stosunek do tego ustroju był (po jego konwersji) następstwem bezrefleksyjnego posłuszeństwa względem papieża¹²⁴. Wręcz przeciwnie – docenia w tym wypadku mądrość i zapobiegliwość nauczania katolickiego, lecz utrzymuje, że jego decyzja jest owocem logicznego wnioskowania opartego na doświadczeniu, namacalnych przesłankach, i że nawet jeśli przestałby być katolikiem, to nie mógłby już nigdy zostać komunistą¹²⁵.

Podsumowując, powyższe treści wykazują istotową zgodność pomiędzy twierdzeniami *Chesterbelloc* a aktami magisterium Kościoła. Cecha ta nie ogranicza się tylko do encyklik współczesnych Anglikom, jak *Rerum novarum* czy *Quadragesimo anno*, ale odnosi się do całości katolickiej nauki społecznej. Twierdzenia Świętego papieża Jana Pawła II o socjalizmie jako „kapitalizmie państwowym”¹²⁶, czy papieża Benedykta XVI o zniewalającym materializmie doktryny Marksa¹²⁷ okazują się głosem rozbrzmiewającym w doskonałej harmonii z dźwiękiem pism Belloca i Chestertona, mimo, że ogłoszone zostały wiernym ponad pół wieku po zakończeniu działalności przez duet Anglików. Owa ponadczasowa koherencja może jawić się jako dodatkowy dowód na spójną i konsekwentną naturę tego stanowiska.

¹²⁰ M. Sadowski, *Kilka uwag o nauczaniu społecznym papieża Franciszka*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio G (Ius)*, Vol. LXVI, 1, 2019, s. 359.

¹²¹ *Ibidem*, s. 361.

¹²² Por. H. Belloc, *The Church & Socialism...*, s. 2.

¹²³ Por. *ibidem*.

¹²⁴ G. K. Chesterton, *The Catholic Church and Conversion...*, s. 100-101.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 101.

¹²⁶ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 398 [nr 35].

¹²⁷ Benedykt XVI, *Spe salvi...*, s. 33 [nr 21].

5. Próba praktycznej realizacji zasad socjalizmu – wszechmoc państwa w służbie terroru

Powyżej zostały opisane teoretyczne założenia ustroju ekonomicznego socjalizmu, które opracowane zostały zgodnie z aprioryczną metodą myślenia¹²⁸. W jaki sposób idea ta może w praktyce wpłynąć na rzeczywistość społeczeństw? Podążając za cechą aprioryczności wedle pojęć Konecznego, polski uczyony pisze o każdej normie będącej owocem tego typu rozumowania:

„Im wątlejsze podstawy pomysłu, im bardziej stanowi on raczej wybryk umysłu umiędającego tylko medytować, lecz nie badać rzeczy - tym bardziej stanowcze bywa takie dowolne orzeczenie i z tym większą bezwzględnością stosuje się wymedytowane formułki do wszystkiego. Bez naukowych <<pedanterii>> wie się z własnego pomysłu, jakim świat być <<powinien>> i wtlacza się wszystko i wszystkich w tę aprioryczną pomysłowość. **Jeżeli się rozporządza odpowiednią siłą fizyczną, użyje się przymusu, choćby mordy i grabieży**”¹²⁹.

Przytoczone konstatacje polskiego historyzofa doskonale współgrają z wnioskami odnoszącymi się do kolektywizmu, jakie zawarł w swoich pismach Belloc. Na wstępie należy odnotować przekonanie Anglika, że praktyczne przekształcenie ustroju ekonomicznego w **czysty system socjalistyczny nie jest możliwe**¹³⁰.

Twierdzenie to w pierwszej kolejności opiera na znaczeniu, jaką dla budowania ustroju ma ułomność natury ludzkiej. W założeniu socjalizmu opisuje się koncept kontroli państwa (nad własnością, produkcją, dystrybucją, etc.) jako pewien abstrakcyjny, oddzielny od społeczeństwa byt. Jednakże w realnej rzeczywistości państwo oznacza konkretnych (czyli istniejących poza wyobraźnią reformatorów) ludzi, którzy, piastując określone publiczne stanowiska, państwo to reprezentują. Mowa tu o prawdziwych osobach, jednostkach z różnymi charakterami i o różnym stopniu cnót: zarówno dobrych jak i złych; pracowitych jak i leniwych; sprawiedliwych jak i występnych, przedsiębiorczych jak i niekompetentnych; a we wszystkich wypadkach niedoskonałych. Właśnie tego typu podmioty musiałyby podźwignąć i nieustannie nosić na swoich barkach niewyobrażalny ciężar, nieopisywalną wręcz odpowiedzialność. Ich

¹²⁸ Socjalizmowi przypisuje aprioryzm sam Koneczny, od którego zaczerpnięto tutaj to pojęcie: „Obecnie eksperymentuje socjalizm bardziej aprioryczny od wszystkich poprzednich prób i zapędów” (F. Koneczny, *Prawa dziejowe...*, s. 146.).

¹²⁹ *Ibidem*. Pogrubienie Paweł Boruta.

¹³⁰ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 108-110.

obowiązkiem byłoby w pierwszej kolejności kierowanie (zarządzanie) produkcją na rzecz (w interesie) **wszystkich** członków społeczeństwa; a następnie dystrybucja uzyskanych w tym procesie dóbr materialnych w równym stopniu do rąk **wszystkich** obywateli¹³¹.

W tym kontekście Belloc wykłada, że człowiek jako podmiot cechuje się dwoma instynktami, które nieuchronnie doprowadzałyby do zapaści powyższego układu społecznego. Po pierwsze, ludzie cenią sobie niezależność, pożądamy stanu, w którym każdy może być realnym władcą własnego życia. Pragną zatem posiadać dobra materialne, używać własności, gdyż dzięki temu są w stanie czynić za pomocą dostępnych środków to, co stawiają sobie za cel. Po drugie, człowiek chce władać jak największą liczbą rzeczy dobrych, wartościowych. Oba te popędy są zdaniem Anglika właściwe każdemu przedstawicielowi rasy ludzkiej¹³².

Warunkiem *sine qua non* powodzenia projektu socjalistów jest umiejętność doskonałego stłumienia, poskromienia tych silnych instynktów przez sprawujących władzę. Przy takich założeniach ludzie działający w imieniu aparatu państwowego (czyli *de facto* politycy) byłiby perfekcyjnie sprawiedliwi, nawet pomimo tego, że nie byłoby ponad nimi nikogo, kto w razie potrzeby mógłby wymusić na nich cnotę tego rodzaju, czy nawet tylko nadzorował egzekwowaną przez nich władzę. Tacy utopijni, nieskazitelni dostojnicy publiczni odrzucaliby jakiegokolwiek osobiste pragnienia, odpieraliby niezawodnie pokusy prywatne wszelkiego typu – i ograniczaliby się w swoich rządach jedynie do dbania o dobro wspólne, czyli dobro tych, których pracą kierują, i między którymi dystrybuują produkowane bogactwa¹³³.

Belloc jednoznacznie odrzuca możliwość osiągnięcia takiego stanu rzeczy. Jego zdaniem doświadczenie uczy, że prawdziwi (istniejący, a nie wyobrażeni) politycy nie są osobami idealnymi, pozbawionymi wszelkiej skazy moralnej – nie są więc w stanie sprostać zadaniom, których skala trudna jest do wyobrażenia. Dowodzi, że nonsensem jest zakładać, żeby ludzie piastujący stanowiska publiczne (a więc w praktyce odznaczający się wystarczającą przebiegłością i zdolnością do intryg, które do zdobycia władzy związanej z takimi urządami są potrzebne) okazywali się osobami idealnie bezinteresownymi i oddanymi sprawie kolektywizmu¹³⁴. „Nie jest możliwym powierzyć tak ogromną władzę ludziom bez konsekwencji w postaci jej nadużywania przez nich”¹³⁵.

¹³¹ *Ibidem*, s. 109.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

Drugi czynnik uniemożliwiający realne ukonstytuowanie socjalizmu odznacza się jeszcze większą doniosłością. Albowiem zdaniem Belloca nie jest osiągalnym skłonić absolutnie **wszystkich** członków społeczeństwa do **bezwzględnego** posłuszeństwa poleceniom urzędników przez **cały okres** ich ziemskiej egzystencji. Życie pod dyktando rozkazów aparatu publicznego jest możliwe w określonych warunkach, przez określony czas i w określonym celu. Jednakże nawet w takich rzadkich, kryzysowych sytuacjach obywatele zachowują pewną część wolności, możliwości swobodnego decydowania. W czystym założeniu socjalistycznym nie ma za to żadnego miejsca na wolny wybór. Człowiek zmuszony jest wykonywać precyzyjnie określoną pracę w taki dokładnie sposób, jaki jest mu narzucony. W przeciwieństwie do doraźnych sytuacji, cechą charakterystyczną takiego systemu jest również powszechność braku wyboru (praktycznie wszyscy znajdowaliby się w powyżej opisanej sytuacji), jak i beznadziejność tego stanu – brak realnej drogi ucieczki, możliwości uwolnienia się z tej pułapki¹³⁶. Dlatego zdaniem Belloca prawdziwy socjalizm nie mógłby być zaakceptowany przez społeczeństwo: „Nie część życia, nie określona liczba godzin dziennie, ale całe życie podlegałoby rozkazom wydawanym przez innych. Ludzkość z pewnością uznałaby to za nie do zniesienia”¹³⁷.

Jako dowód swojego wniosku (o niemożliwości wcielenia w życie ustroju ekonomicznego typowo socjalistycznego) Belloc przywołuje realne przykłady, znane mu z obserwacji współczesnego mu świata – ze szczególnym wskazaniem na bolszewicką Rosję. Zauważa, że historyczne próby ukonstytuowania w społeczeństwach systemu socjalistycznego zaczynają się zawsze od elementu przymusu, który zazwyczaj przybiera postać gwałtowną – tego typu działania socjalistów w Rosji, na Węgrzech czy w Hiszpanii nazywa wprost „masakrami”, „masowym morderstwem”; opisuje tutaj zbrodnie, które można opatrzyć określeniem: ludobójstwo¹³⁸. Problem ten nie ogranicza się jednak tylko do pierwszego etapu „reformy” – eskalacja przemocy pozostaje czynnikiem charakterystycznym dla ustroju, pewnego rodzaju „nawykiem”, który nadaje ton rządowi pozornie już ustabilizowanym. Dlaczego rzeczywistość kolektywistycznej ekonomii w praktyce tak wygląda? Zdaniem Belloca odpowiedź jest prosta – komuniści po prostu nie mają innego wyboru, muszą stosować przemoc, gdyż chcą narzucić ludziom

¹³⁶ *Ibidem.* s. 109-110.

¹³⁷ *Ibidem.* s. 110. Należy tutaj zaznaczyć, iż Belloc odróżniał stan państwa niewolniczego (o którym mowa będzie w dalszej części dysertacji) od opisywanego w niniejszym fragmencie stanu totalnej kontroli nad absolutnie wszystkimi obywatelami - kolektywizmu. Por. H. Belloc, *The Servile State...*, s. 18.

¹³⁸ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 89-90.

coś, co swojej istocie jest obrzydliwe samej duszy człowieka. „Nie można zmusić ludzi do zaakceptowania porządku, który jest sprzeczny z naturą i wszelkim dobrym ludzkim instynktem, chyba że za pomocą nieludzkiej i anormalnej metody ciągłego terroru”¹³⁹ – wnioskuje.

Co więcej, nawet nieograniczone odwoływanie się do radykalnych czy nawet bestialskich środków przymusu nie umożliwi stabilnego ukonstytuowanie czystego socjalizmu, co zdaniem Belloc potwierdzone jest z jednej strony upadaniem rządów komunistycznych, a z drugiej brakiem przykładów zastosowania pełnego upaństwowienia własności bogactw materialnych¹⁴⁰. Przykładowo, jego zdaniem nawet w bolszewickiej Rosji duża część społeczeństwa korzysta swobodnie z faktycznej własności ziemi¹⁴¹, co więcej z upływem czasu (stopniowo i konsekwentnie, nawet, jeśli powoli) ustrój i składające się nań instytucje społeczno-ekonomiczne wracają w tym kraju do normalnego, tj. zgodnego z ludzką naturą kształtu¹⁴².

Podsumowując tę część analizy, ustrój ekonomiczny socjalizmu – który opiera się na apriorycznych założeniach powszechnej własności kolektywnej i absolutnej wszechmocy państwa w kierowaniu procesami ekonomicznymi – jest w czystej swojej formie niemożliwy do trwałego ustanowienia, a próby tego typu muszą siłą rzeczy sprowadzić się do aktów terroru stosowanego przez aparat publiczny. Pokazuje to, że przekazanie nieograniczonej władzy w ręce państwa musi skończyć się tragedią dla społeczeństwa.

Przed tego typu totalitaryzmem i idolatrią państwa ostrzega również Kościół katolicki w swoim nauczaniu. Papież Pius XI temu zagadnieniu poświęca encyklikę *Divini Redemptoris* (o bezbożnym ateistycznym komunizmie) ogłoszoną w 1937 roku, gdzie naucza o „błędnej i niebezpiecznej koncepcji państwa głoszonej przez komunistów”¹⁴³, głosząc m.in.: „Pozbawienie praw i ujarzmienie człowieka, odrzucenie ponadziemskiego pochodzenia państwa i władzy państwowej, przerażające nadużywanie władzy w służbie terroru kolektywistycznego jest wyraźnym przeciwieństwem tego, czego domaga się prawo moralne i wola Stwórcy”¹⁴⁴.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 90.

¹⁴⁰ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 110

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² H. Belloc, *The Way Out...*, s. 98.

¹⁴³ Pius XI, *Divini Redemptoris...*, s. 183 [nr 33].

¹⁴⁴ *Ibidem*.

Podobnie Ojciec Święty Pius XII dwa lata później, w godzinie wybuchu II Wojny Światowej, w encyklice *Summi Pontificatus* przestrzega przed absolutyzmem państwowym niszczącym inicjatywę prywatną¹⁴⁵; ze „zgrozą” odnosząc się do „ogromu zła i nieszczęść, które wynikły z wprowadzenia w życie wyłożonych” przez niego „błędów i mylnych zasad”¹⁴⁶. Potępia tym samym kolektywistyczną ułudę, głosząc, że „To, co wydawało się zaprowadzeniem porządku w sferze materialnej, w istocie było wprowadzaniem chaosu we wszystko, nawet w reguły moralności, które, oderwane od majestatu prawa Bożego, zatrwały i skorumpowały każdą dziedzinę ludzkiej działalności”¹⁴⁷.

Pius XII w swoim dokumencie zauważa, że w „wyniku odrzucenia autorytetu Boskiego i obowiązującej mocy jego prawa, władza państwowa z konieczności uzurpuje sobie uprawnienia absolutne i nikomu nie podlegające, które należą się tylko i wyłącznie Najwyższemu Stwórcy. Skoro zaś państwo zajmie miejsce Stwórcy, stawia jako cel całości życia człowieka i jako najwyższą i ostateczną normę ustawodawstwa i moralności dobro publiczne lub społeczeństwo, zakazując i usuwając wszystko, co odwołuje i odnosi się do reguły naturalnego rozumu i do chrześcijańskiego sumienia”¹⁴⁸.

Przez opisaną idolatrię uwidacznia się brak umiaru mający miejsce w procesie określaniu roli państwa w przypadku ustroju ekonomicznego socjalizmu. Totalny charakter autorytetu publicznego jest zaburzeniem, chorobą toczącą organizm społeczeństwa. W wypadku socjalistycznym głównym objawem, czy też źródłem cierpień mas jest hegemonia własności wspólnej, kolektywnej. Ta w określonych warunkach może być nie tylko akceptowalna, ale służyć nawet wzrostowi cnót, jak u zakonnika, który przez śluby ubóstwa wyrzeka się własności prywatnej¹⁴⁹. Problemem socjalizmu i komunizmu jest jednak po pierwsze skala zjawiska, a po drugie jego przymus – trafność diagnozy (dokonanej z punktu widzenia chrześcijańskiego) potwierdza kolejny cytat z polskiego tomisty, na który władze w komunistycznej Polsce zareagowały cenzurą:

„(...) komunizm dobrowolny dla tych, którzy go zapragną - bardzo dobrze, biada społeczeństwom chrześcijańskim, w których ideał ubóstwa przestałby pociągać dusze,

¹⁴⁵ Pius XII, *Summi Pontificatus* [encyklika ogłoszona 20 października 1939 roku], tłumacz nieznaną [tłumaczenie z wydania: Londyn 1940], [w:] M. Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część I...*, s. 218 [nr 47-49].

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 222 [nr 63].

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 217 [nr 42].

¹⁴⁹ Zob. J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III...*, s. 256.

ale nie komunizm przymusowy narzucony wszystkim. Tam, gdzie nie jest on dobrowolny, musi przynieść z konieczności rezultaty wprost przeciwne: obniży rozwój duchowy człowieka, a rozwój społeczeństwa zahamuje i zdeorganizuje, osłabiając zmysł inicjatywy prywatnej, który jest głównym motorem jego dobrobytu”¹⁵⁰.

Przytoczona reakcja cenzora pokazuje dobitnie, że konsekwentnie ideowy, dogmatyczny socjalista, przechodząc od teorii do praktyki, zmuszony jest użyć brutalnej, prymitywnej siły – tylko tak może zaradzić sprzecznościom, absurdom wyznawanego kredo. Dla ortodoksyjnego wyznawcy reforma okazuje się błędnym kołem, zamknięciem w kręgu absolutyzmu państwa i własności kolektywnej, wraz z koniecznym dla jego utrzymania staczaniem się w bezdenną otchłań przemocy. Więzieniem, o którego utrzymanie będzie ślepo walczył dopóki, dopóty nie porzuci swojej wiary w kolektywizm – bowiem tylko wtedy będzie w stanie dopuścić do siebie myśl o istnieniu alternatywy. O tej godnej pożałowania pułapce Chesterton pisze:

„Rząd socjalistyczny to taki, który ze swej natury nie toleruje żadnej prawdziwej i rzeczywistej opozycji. Ponieważ w tym wypadku to rząd zapewnia wszystko; absurdem jest zaś prośzenie rządu o zapewnienie dla siebie opozycji”¹⁵¹.

Prawdziwy socjalista stawia wszystko na jedną kartę – państwo i jego założoną doskonałość (sprawiedliwość) – niestety w ten sposób partia o dobry ustrój ekonomiczny zostaje góry przegrana¹⁵².

6. Ostateczny owoc „reformy” socjalistycznej – powrót państwa niewolniczego

Jak opisano w poprzednim punkcie, rozumiany ściśle według założonych definicji socjalizm nie jest możliwy do trwałego ukonstytuowania w realnej rzeczywistości społecznej, bez względu na użyte środki czy intensywność ich stosowania. Jaki zatem z perspektywy czasu może być finalny rezultat reformy podjętej przez zwolenników kolektywizmu? Odpowiedzi na to pytanie Belloc poświęcił swoją głośną pracę *Państwo niewolnicze*, w której dowodził, że sytuacja ta ustabilizuje się poprzez „ustanowienie pracy przymusowej, prawnie egzekwowanej od tych, którzy nie posiadają środków

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 9.

¹⁵² Parafraza gry słów Chestertona w języku angielskim: “Everything is staked on the State's justice; it is putting all the eggs in one basket. Many of them will be rotten eggs; but even then you will not be allowed to use them at political elections” (*ibidem*, s. 10).

produkcji, na korzyść tych, którzy je posiadają”¹⁵³. Jakie znaczenie ma dla tej konstatacji oddziaływanie idei socjalistycznej?

Belloc rozważa ten problem na przykładzie współczesnego mu społeczeństwa angielskiego, wyciągając wnioski z analizy rozumowania przedstawicieli dwóch perspektyw – tych, którzy społeczeństwo pragną reformować oraz tych, którzy owym reformom mają podlegać.

Reformator ustroju ekonomicznego to socjalista, czyli ten, który pragnie ustanowienia państwa kolektywnego w celu uleczenia bolączek kapitalizmu. Reprezentantów tej grupy można podzielić na dwa typy osób, które różnią się od siebie ze względu na motywację, przez którą decydują się na propagowanie ustroju kolektywistycznego¹⁵⁴. Owe dwa gatunki socjalistów są zdaniem Belloca „doskonale różne, pod wieloma względami antagonistyczne, a pomiędzy sobą obejmują cały ruch socjalistyczny”¹⁵⁵.

Pierwszy typ decyduje się na socjalizm dlatego, że hegemonię wspólnej (publicznej) własności środków produkcji (wraz z nieodłącznym totalizmem państwa) uznaje za jedyne możliwe narzędzie mogące zapobiec złu wynikającemu z industrialnego kapitalizmu – ludzie tacy z początku szczerze wierzą w możliwość praktycznego zastosowania idei kolektywistycznej, ich główną motywacją jest jednak nasienie pomocy zdegradowanym masom proletariuszy¹⁵⁶. Innymi słowy są to działacze startujący z pozycji socjalistów-idealistów¹⁵⁷.

Druga grupa dąży do systemu socjalistycznego z powodu pokusy w nim zawartej – idea tego ustroju jawi się dla jej przedstawicieli jako atrakcyjna nie jako środek, ale cel sam w sobie. Ludzie tego typu czerpią niebywałą przyjemność ze snucia rozważań nad społeczeństwem, w którym urzędnicy państwowi na wzór maszyny kierują ekonomią, chroniąc zwykłych obywateli przed konsekwencjami ich występków, ignorancji i głupoty¹⁵⁸.

Belloc następnie przewiduje, w jaki sposób opisane dwie grupy mogą przeprowadzać reformę kapitalizmu.

¹⁵³ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 3. W oryginale słowa napisane drukowanymi literami.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 121-122.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 122.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 125.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 122.

Pierwsza z nich w pierwszej kolejności podejmie kroki na rzecz konfiskaty wszelkich środków produkcji, czyli odebrania ich prywatnym właścicielom, a następnie przekazania legalnej ich kontroli w ręce państwowe. Wielka trudność związana z realizacją tego postulatu stanie jednak dla reformatora z miejsca oczywista. Ludzie (szczególnie ci, którzy raz staną się właścicielami) na ogół są bardzo przeciwni koncepcji konfiskaty majątku, istnieje w tym miejscu bardzo solidnie ugruntowana bariera moralna. Przeszkodę tę nazwać można etyczną podstawą instytucji własności – silnym przekonaniem, instynktem, głęboko zakorzenioną tradycją - że własność stanowi prawo, którego nie wolno naruszać. W związku z powyższym zaprowadzenie reformy poprzez konfiskatę byłoby zadaniem nie tyle bardzo wymagającym, co raczej niemożliwym, w szczególności w warunkach złożonych stosunków ekonomicznych, tak charakterystycznych w krajach rozwiniętych. Działania tego typu napotkałyby po prostu zbyt duży sprzeciw ze strony obywateli, skutkując powszechnym zamętem i rozruchami społecznymi. Opisywany socjalista decyduje się zatem w następnym kroku na modyfikację konceptu – tym razem na wykupienie bogactw od obecnych właścicieli. Nie jest to jednak rozwiązanie, które prawdziwie zaspokajałoby pragnienia socjalisty-idealisty (który naprawdę chce definitywnie rozwiązać istotę problemu wynikającego z kapitalizmu); w rzeczywistości nie jest również realnym odkup całości środków produkcji bez uciekania się do przymusu, który typowy jest dla wcześniej odrzuconej konfiskaty¹⁵⁹.

W umyśle tego rodzaju socjalisty kształtuje się wtedy nowa myśl, droga prowadząca do jego celów, która wygodnie omija swoją trasą problem konfiskaty majątku. Na podstawie obserwacji społeczeństwa kapitalistycznego odnotowuje on dwie jego cechy, którymi są kolejno: istnienie tylko bardzo nielicznej grupy ludzi używającej realnego prawa własności prywatnej (w takim stopniu, który gwarantuje wolność ekonomiczną); oraz właściwą wszystkim ludziom bez wyjątku wolność polityczną. Wyszarpnięcie własności z rąk potężnej oligarchii kapitalistów jest zadaniem stwarzającym niewyobrażalne wręcz trudności. Jednakże ścieżka modyfikacji drugiego czynnika – wolności osobistej – jawi się jako o wiele mniej wymagająca, z przez to bardziej realistyczna¹⁶⁰.

W tym miejscu dochodzi do kooperacji pomiędzy reformatorem socjalistycznym z kapitalistycznym właścicielem. Ten drugi odmawia oddania swojego majątku, grozi, że

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 122-124.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 124.

potencjalna konfiskata odbędzie się kosztem powszechnych zamieszek, z wielką szkodą dla społeczeństwa¹⁶¹. Składa zatem socjaliście-idealście inną propozycję. Obiecuję wziąć pełną odpowiedzialność ekonomiczną za swoich pracowników, o ile państwo prawnie przekaże w jego ręce formalną, kompletną władzę nad nimi. Kapitalista deklaruje:

„(...) jeśli określisz relację między moimi pracownikami a mną, to podejmę się szczególnych obowiązków ze względu na moje stanowisko. Poddaj proletariusza jako proletariusza i dlatego, że jest proletariuszem, specjalnym prawom. Przyobleczenie mnie, kapitalistę, jako kapitalistę, i ponieważ jestem kapitalistą, w specjalne obowiązki wynikające z tych praw. Wiernie dopilnuję, aby prawa te były przestrzegane. Zmuszę moich pracowników do posłuszeństwa i podejmę się nowej roli narzuconej mi przez państwo”¹⁶². Kapitalista jednocześnie nie ukrywa, że ten nowy stan prawny byłby dla niego jeszcze bardziej korzystny – „taki nowy układ zwiększy być może moje dochody, a na pewno sprawi, iż będą one jeszcze bardziej gwarantowane”¹⁶³.

Istota pragnienia idealistycznego socjalisty zostaje tym samym zaspokojona. Pierwotny kierunek jego działań miał prowadzić do publicznej własności środków produkcji, jednakże rzeczywistym motywem jego starań było w rzeczywistości współczucie dla biedy, będącej źródłem otchłani rozpacz, która rozpościerała się przed masami proletariatu. Kiedy przyjmie ofertę kapitalisty i wcieli ją w życie, zniknie potrzeba na publiczną własność środków produkcji, a reforma całą swoją moc skieruje w innym kierunku, idąc po linii najmniejszego oporu. Reformator pragnął bowiem kolektywnej własności jedynie w tym celu, aby zagwarantować bezpieczeństwo i wystarczalność materialną ogółowi społeczeństwa – a cel ten zostaje tutaj osiągnięty¹⁶⁴.

Tym samym nurt aktywności socjalisty-idealisty, którego szczerym pragnieniem jest dobro ludzkie (a nie sama w sobie kolektywistyczna wizja społeczeństwa), zostaje metaforycznie poprowadzony zupełnie innym korytem rzeki, niż to prowadzące do pierwotnie założonego kolektywizmu¹⁶⁵. Bezwiednie pozwala się poprowadzić w kierunku ustroju, w którym „posiadający będą nadal posiadać, wywłaszczeni pozostaną wywłaszczeni, w którym masy ludzkie będą nadal pracować na korzyść nielicznych, i w którym ci nieliczni będą nadal korzystać z wartości bogactw dodanych, które wytwarzane

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 125.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 125-126.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 125.

są przez pracę”¹⁶⁶. Jednocześnie jest to system, w którym unicestwione zostaje tak znienawidzone przez niego zło – skrajny niedostatek i materialna niepewność przeżycia. Ich zupełna eliminacja odbywa się jednak w tym przypadku za pomocą pozbawienia większej części społeczeństwa tej cechy, która jako jedyna odróżnia od zwykłego niewolnika – wolności osobistej (politycznej)¹⁶⁷.

Ostatecznie idealista-socjalista doprowadza nie do powstania socjalizmu, ale ustroju, w którym zostaje przywrócona prawnie regulowana instytucja niewolnictwa. W wyniku procesu przemian społeczeństwo zostaje podzielone na dwie kategorie ludzi – wolnych (zarówno ekonomicznie jak i politycznie) właścicieli oraz pozbawionych wolności (przede wszystkim przez brak wolności politycznej, ale również przez niemożność używania w pełnym zakresie wolności ekonomicznej) niewolników. Rezultatem jest nie socjalizm, lecz państwo niewolnicze, w którym to wolni zapewniają pokój i przetrwanie materialne ludziom zniewolonym¹⁶⁸.

Drugi typ reformatora motywowany jest całkowicie innymi pobudkami. Dla niego wyzysk, wykorzystywanie biednych przez bogatych nie jest czymś godnym potępienia – stan taki nie oburza w żaden sposób jego sumienia. Stanowi on bowiem rodzaj człowieka, którego na ogół trudno jest oburzyć, ponieważ obca jest mu jakakolwiek żywa namiętność, szczerza emocja. Jego preferowana egzystencja sprowadza się do tabel, szczegółowych statystyk i precyzyjnego projektowania najmniejszego elementu życia ludzkiego. Ten typ aktywności jest jego ulubionym pokarmem duchowym, najlepszym sposobem na osiągnięcie sytości w zakresie jego „apetytu moralnego”. Dla takiej osoby idea państwa socjalistycznego jest szczególnie atrakcyjna, ponieważ daje mu możliwość spełnienia jego ambicji życiowych. Te blisko związane są z jego przekonaniem, że zajęciem najbardziej dla niego stosownym jest kierowanie ludźmi, ale nie jakieś zwyczajne zarządzanie, lecz pełna kontrola na wzór obsługi nieożywionej maszyny¹⁶⁹.

W socjalizmie pociąga go założenie możliwie ekstremalnego uporządkowania społeczeństwa, która to cecha wielce odpowiada jego zimnemu umysłowi. Jakakolwiek złożoność, tak charakterystyczna każdemu zdrowemu organizmowi społecznemu, razi go i unieszczęśliwia swoją nieskończoną różnorodnością. Koncept wszechogarniającej biurokracji – mającej porządkować życie społeczeństwa poprzez czynności urzędowe

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 126-127.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 127.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 127.

wykonywane przez organa publiczne i pod ścisłym nadzorem potężnych figur kierowniczych – ten jest mu bardzo miły, bowiem porządkuje on całą rzeczywistość społeczną wedle pewnych prostych schematów, które w pełni zaspokajają jego małoduszne pragnienia¹⁷⁰.

Rozpoczynając wprowadzanie swoich marzeń w życie, reformator tego typu zderza się początkowo z tego samego typu przeszkodami, co opisany wcześniej socjalista-idealista. Pragnie poddać konfiskacie całość środków produkcji społeczności – przekonuje się jednak, że jest to zadanie nad wyraz trudne. Następne rozwiązanie, wykup całości bogactw za zgodą właścicieli, okazuje się w praktyce niemożliwy. I wtedy następuje u niego olśnienie – te cele, na których mu tak naprawdę najbardziej zależy, można osiągnąć bez drastycznego ingerowania w strukturę społeczeństwa. W rzeczywistości jego bezpośrednim pragnieniem nie jest bowiem upublicznienie środków produkcji, ale totalne i precyzyjne administrowanie ludzką egzystencją, koordynacja pracy wszystkich obywateli wedle jednego wielkiego schematu, czy unicestwienie każdego prywatnego podmiotu, mogącego potencjalnie sprzeciwić się jego urzędowi – krótko mówiąc, absolutna, mechaniczna kontrola. Tę można ustanowić bez wywłaszczania kapitalistów i konfiskaty własności środków produkcji przez państwo. Wystarczy, że reformator dokona dokładnego spisu ludności wywłaszczonej i dopilnuje tego, aby ani proletariańscy pracownicy, ani kapitalistyczni pracodawcy nie doprowadzali swoimi działaniami do powstawania skrajnie niekorzystnych warunków ekonomicznych. Uchwali ustawy, które za pomocą systemu kontroli i kar wymusi na proletariacie pracę na rzecz klasy posiadającej, która w zamian będzie zobowiązana prawnie do dbania o to, by siła robocza miała zapewniony podstawowy poziom dogodności, takich jak wyżywienie, odzież, kwaterek, podstawowe formy rekreacji itp. Tak jak w poprzednim przypadku konstytuuje się tutaj relacja właściciel-niewolnik, a następny z kolei reformator zostaje usatysfakcjonowany. Jego etatystyczna żądza mechanicznej kontroli zostaje w pełni nasycona¹⁷¹.

Dla tego rodzaju socjalisty powstanie państwa niewolniczego nie jest niespodziewanym rezultatem, do którego dryfuje bezwiednie. Niewolnictwo stanowi raczej alternatywę, którą reformator toleruje, na którą jest mentalnie przygotowany, i do której ma zasadniczo pozytywny stosunek. Belloc podnosi, że większość reformatorów jego pokolenia, którzy we wcześniejszym okresie nazywaliby siebie „socjalistami”, nie

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 127-128.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 128-129.

jest już silnie związana z koncepcjami upaństwowienia kapitału, a przykłada raczej wagę do niezmiernie dużej ilości opracowanych planów, niektórych już w randze legalnie uchwalonych ustaw, które służyć mają do regulowania, kierowania i „musztrowania” proletariatu, unikając całkowicie kontestowanie dominującej pozycji klasy kapitalistycznej¹⁷². „Ten tak zwany socjalista tego typu nie stoczył się państwo niewolnicze przez pomyłkę w obliczeniach. On przyznaje się do ojcostwa; on wita jego narodziny, on przewiduje swoją władzę nad jego przyszłością”¹⁷³.

Działania dwóch opisanych typów reformatorów socjalistycznych podejmowane są zatem z zupełnie odmiennych pobudek. W rzeczywistości jednak cel ich starań będzie tożsamy, opierając się zasadniczo na dwóch połączonych motywach. Pierwszym jest zachowanie pozycji, w tym majątków, przez klasę kapitalistów. Drugim - ukonstytuowanie jak najpełniejszej kontroli nad masami proletariatu za pomocą prawa pozytywnego, tak, aby pracownicy byli zmuszeni do świadczenia nieustającej i pewnej, gwarantowanej pracy (czyli w praktyce: w zamian za zapewnienie utrzymania materialnego, lecz kosztem wolności politycznej). Ten ustrój jest w przekonaniu Belloc'a właśnie niewolnictwem¹⁷⁴.

Uformowanie tegoż będzie przebiegać o tyle sprawniej, o ile bardziej większa będzie desperacja ludzi będących przedmiotem aktywności reformatorów. Wywłaszczone masy gwałtownie pożądamy poczucia bezpieczeństwa i wystarczalności materialnej, których to pozbawił ich kapitalizm¹⁷⁵. Dodatkowo Belloc z goryczą konstatuje, że w ukształtowanym przez ustrój kapitalistyczny społeczeństwie zanika pragnienie wolności, co ma miejsce m.in. przez brak doświadczenia w tym aspekcie, tzn. niemożności używania tejże przez całe pokolenia¹⁷⁶. Tę przykrą konstatację powtarza kilka lat później przy okazji pisania o znaczeniu wolnej prasy:

„Z tego, co mogę wywnioskować z otaczającego mnie życia, powszechny apetyt na wolność, a nawet na krytykę, zniknął”¹⁷⁷. Potencjalny przyszły niewolnik jest zatem tak wyniszczony moralnie, że prawdopodobnie nie stawi oporu siłom odbierającym mu resztki wolności, a wręcz przeciwnie – ochoczo pozbawi się podstawowej godności w zamian za zapewnienie „minimum egzystencji”.

¹⁷² *Ibidem*, s. 129.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 129-130.

¹⁷⁴ H. Belloc, *Socialism and the Servile State...*, s. 32.

¹⁷⁵ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 136.

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 138.

¹⁷⁷ H. Belloc, *The Free Press...*, s. 99.

Chesterton podzielał przekonanie swojego przyjaciela co do tego, iż koncepcja socjalizmu prowadzi z biegiem czasu do przywrócenia prawem pozytywnym sankcjonowanego niewolnictwa. Przekonanie to ujął m.in w swoim tekście pt. *Maska socjalizmu*¹⁷⁸. Sam tytuł sugerować ma na celu, że socjalizm jest niczym więcej niż przebraniem, które za zadanie ma ukryć najzwyczajsze w swojej istocie zniewolenie¹⁷⁹.

Na samym wstępie swoich rozważań na ten temat Chesterton z miejsca prowokuje, pisząc, że głównym celem każdego uczciwego socjalisty jest obecnie zapobiegnięcie nastaniu socjalizmu. Zaraz tłumaczy jednak, że stwierdzenie to stawia nie jako kpinę, ale jako komplement, pragnąc pochwalić instynkt polityczny i ducha społecznego socjalistów szczerze ideowych. Obawia się bowiem, że istnieje pewien rodzaj hochsztaplerskiego socjalizmu, który z dużym prawdopodobieństwem może stać się rzeczywistym celem współczesnych polityków. A jeśli ten oszukańczy socjalizm zostanie wcielony w życie, walka podjęta w interesie ludzi biednych zakończy się porażką¹⁸⁰.

Anglik dokonuje tutaj obserwacji podobnych do tego, co Belloc pisał przy okazji socjalisty reformatora pożądanego kontroli absolutnej nad społeczeństwem. W tym wypadku Chesterton uważa, że nie będzie skomplikowanym zadaniem utworzenie państwa niewolniczego, którego zewnętrzna forma będzie sprawiała wrażenie socjalizmu – nie będzie to wymagające szczególnie dla określonego, pedantycznego rodzaju socjalisty¹⁸¹.

Chesterton twierdzi, iż linia graniczna pomiędzy własnością prywatną i publiczną uległa rozmyciu, przez co rozróżnienie jednej od drugiej stało się zadaniem bardzo wymagającym. Sprowadzenie różnic pomiędzy tym instytucjami do subtelności okazuje się wręcz szaleństwem, które zostaje wykorzystane przez możnych:

„Dzisiejszy bogacz rządzi nie tylko za pomocą własności prywatnej, ale także przez traktowanie własności publicznej tak, jakby była własnością prywatną¹⁸².

Codziennością w życiu politycznym okazuje się zatem intencjonalne zacieranie różnic pomiędzy pieniędzmi pochodzącymi z prywatnej kieszeni, a tymi, które zasilają budżet państwowy. Toruje to drogę do pozornej, nominalnej reformy ustroju, w przebiegu

¹⁷⁸ G. K. Chesterton, *Utopia of Usurers and Other Essays...*, s. 64-70.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 64.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibidem*, 64-65.

¹⁸² *Ibidem*, s. 65.

której bogaci nie uszczuplą w najmniejszym stopniu swoich majątków, choć w teorii cały ich majątek ulegnie znacjonalizowaniu¹⁸³.

Zdaniem Chestertona nowe socjalistyczne państwo, nawet jeśli oficjalnie postuluje swój doskonały egalitaryzm, zmuszone jest siłą rzeczy działać na zasadach państwa nowoczesnego – a przez to w swoim funkcjonowaniu parać się zadaniami takimi jak obrót dużymi sumami pieniężnymi, czy przeprowadzanie wielkoskalowych inwestycji w celu zapewniania obywatelom nowoczesnych dogodności życia. Anglik przewiduje, że w nowo powstałym ustroju to dotychczasowi kapitaliści korzystaliby w pełnym zakresie, prywatnie i osobiście, z tych publicznych i wspólnych instytucji, tylko, że w ramach reprezentowania majestatu państwa. Urzędowe funkcje pełnione w ramach tegoż naturalnie wymagają przecież używania dobrobytu adekwatnego piastowanego stanowiska¹⁸⁴.

Chesterton uważa, że bardzo realny jest scenariusz, w którym pierwotna klasa posiadająca zachowa wszystkie swoje przywileje, zachowując również pełną dominację w sferze kontroli kapitału. Jedyłą nominalną różnicę będzie okoliczność, że oficjalnie nie będą to już działania prywatnych podmiotów, lecz używanie dóbr materialnych przez bezosobowe (jak to sarkastycznie ujmuje) „narzędzia”, „instrumenty” w rękę publicznym¹⁸⁵. W przypadku tych osób, które faktyczną władzę posiadały już wcześniej, nie będzie potrzebna żadna realna modyfikacja stanu faktycznego – nawet, jeśli w oficjalnych rejestrach zostanie przeprowadzone pełne upaństwowienie kapitału¹⁸⁶. Obrazowo ujmuje to następująco: „W warunkach istniejącej oficjalnej analogii nie ma potrzeby przenoszenia żadnej z tych rzeczy w celu ich uspołecznienia [dosł. socjalizacji]. Nie ma potrzeby wyjmowania z dywanu jednego gwoźdźca z główką diamentową; lub jednej złotej łyżeczki z tacy. Wystarczy nazwać to wszystko rezydencją oficjalną [publiczną]”¹⁸⁷.

Chesterton podejrzewa, że opisany przebiegły plan ustanowienia starej-nowej plutokracji, skrytej pod płaszczem publicznego autorytetu, jest potencjalnym celem wpływowych działaczy socjalistycznych. Wynikiem ich działalności może być klasa panująca: oficjalnie składająca się ze skromnych, pracujących „za 4 pensy dziennie”¹⁸⁸

¹⁸³ *Ibidem*, s. 66.

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 67.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*, s. 67-69.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 68. Wtrącenia Paweł Boruta.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 67.

urzędników publicznych; zmuszonych stawiać czoło trudnościom egzystencji na takich samych, jeśli nie gorszych zasadach co ciężko pracujący robotnicy. W rzeczywistości jednak będą to ci sami ludzie, którzy: staną się jeszcze zamożniejsi niż poprzednio; zdobędą jeszcze większą władzę nad społeczeństwem niż wcześniej; a także oddadzą się używaniu jeszcze większych luksusów, których koszt będzie tłumaczony wtedy jako wydatek na działalność publiczną – obowiązki związane z reprezentowaniem, działaniem na rzecz państwa¹⁸⁹. Rzeczywistość taką opisuje sarkastycznie z perspektywy zniewolonego, szeregowego obywatela:

„Gdyby naszym zmysłom ukazało się coś, co by wyglądało na postać pana Herberta Samuela w płaszczu z karakułów i samochodzie sportowym, znaleźlibyśmy zapis wydatków (o ile w ogóle można by je odnaleźć) pod nagłówkiem "Komisja Śledcza ds. Rozszerzenia Ograniczeń Prędkości"¹⁹⁰.

Chesterton jest pewien, że dokładnie tego rodzaju ustrój zostanie ukonstytuowany, o ile nie zostanie zniszczony w zarodku. Będzie to system z prawnie uregulowanym, wyraźnym podziałem na potężnych panów i posłusznych poddanych. Wszystkie jego elementy, bez względu na to, czy będą same w sobie dobre czy złe, działać będą na korzyść osób sprawujących niepodzielną władzę¹⁹¹. „Rzeczywistością tego [społeczeństwa] będzie Niewolnictwo: a nazwą oficjalną może z dużym prawdopodobieństwem być Socjalizm¹⁹².

Realnym i trwałym rezultatem wysiłków mających na celu ukonstytuowanie ustroju socjalistycznego jest więc powstanie czegoś zupełnie innego – państwa niewolniczego. Belloc, jako autor tego oryginalnego pojęcia¹⁹³, podaje swoją autorską definicję tegoż:

“Ten układ społeczny, w którym na tyle znaczna liczba rodzin i jednostek jest zmuszona przez prawo pozytywne do pracy na korzyść innych rodzin i jednostek, że naznacza całą społeczność piętnem tego typu pracy, nazywamy PAŃSTWEM NIEWOLNICZYM”¹⁹⁴.

Wcześniej tym samym wywodzie odnosi się do czynnika wolności w tym porządku społeczeństwa. Definiuje, że w stanie tym część obywateli pozbawiona jest

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 68-69.

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 69.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 69-70.

¹⁹² *Ibidem*, s. 70. Wtrącenie Paweł Boruta

¹⁹³ Opracowanego po raz pierwszy na potrzeby tezy zawartej w *Państwie Niewolniczym* z 1912 roku. Zob. H. Belloc, *The Servile State...*, s. 16.

¹⁹⁴ *Ibidem*. Litery drukowane zachowano jak w oryginale, w pozostałej części tekstu usunięto kursywę.

zarówno wolności politycznej, jak i ekonomicznej. W zamian zaś za pracę wolni politycznie i ekonomicznie właściciele zapewniają niewolnikom pewien stopień materialnego utrzymania:

„Z tą zasadą przymusu zastosowaną wobec osób niebędących właścicielami musi również wynikać różnica w ich statusie; w oczach społeczeństwa i jego prawa pozytywnego ludzie będą podzieleni na dwie grupy: pierwsza wolna ekonomicznie i wolna politycznie, posiadająca środki produkcji i bezpiecznie utwierdzona w tym posiadaniu; druga ekonomicznie niewolna i politycznie niewolna, ale w pierwszej kolejności zabezpieczona przez właśnie brak wolności w pewnych potrzebach życiowych i w minimum dobrobytu, poniżej którego nie upada”¹⁹⁵.

W kontekście definicji Belloc'a należy wreszcie podkreślić, że samo funkcjonowanie instytucji niewolnictwa w systemie prawnym nie jest czynnikiem konstytutywnym państwa niewolniczego – to ma miejsce jedynie wtedy, „gdy przymus prawa pozytywnego wpływa na tak znaczną część pracy przymusowej, że nadaje charakter całej społeczności”¹⁹⁶.

Ponieważ instytucja niewolnictwa jest co do zasady czymś niespotykanym w nowożytnej cywilizacji, dla większości ludzi jawi się ona jako coś osobliwego, a przede wszystkim - bezwzględnie złego. Zdaniem Belloc'a nie jest prawdą jednak, że społeczeństwo fundamentalnie oparte na tej koncepcji nie wykazuje żadnych cech pożądanых. Charakteryzuje się ono bowiem dwoma powszechnie występującymi, wielce pozytywnymi cechami – osobistym zabezpieczeniem oraz ogólną stabilnością¹⁹⁷. Te Belloc definiuje następująco:

„<<Zabezpieczenie osobiste>> oznacza stan, w którym każdy, pan i [poddany mu] człowiek, jest wolny od poważnego niepokoju o przyszłość: może oczekiwać regularnego wyżywienia i zakwaterowania oraz kontynuacji normalnego trybu życia. <<Ogólna stabilność>> oznacza kontynuację całego społeczeństwa w jeden sposób, bez gwałtownych wzlotów i upadków wynikających z konkurencji i bez tarć związanych z niechętną, stale przerywaną pracą – jak w przypadku strajków i lokautów”¹⁹⁸.

Dodatkowo, opisane cechy zabezpieczenia oraz stabilności owocują w przypadku państwa niewolniczego możliwością zażywania dużej ilości wypoczynku przez klasę

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 3.

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. 17-18.

¹⁹⁷ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 92-93.

¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 93.

właścicieli niewolników. W związku z faktem, że przychody są stosunkowo pewne, gwałtowne fluktuacje majątkowe występują rzadko, a konkurencja jest niezbyt intensywna, konstytuuje się pewna grupa ludzi posiadających czas wolny, a dzięki temu oddających się nauce, kultywowaniu dobrego smaku, rozwojowi literatury i architektury; a także mogących pozwolić sobie na sprawowanie spokojnych, a dzięki temu bardziej roztropnych rządów¹⁹⁹. Belloc przekonany jest, że właśnie dlatego to z okresu starożytnego państwa niewolniczego pochodzą jedne z najwspanialszych osiągnięć z zakresu filozofii, sztuki i literatury. Te były dziełem osób żyjących w komforcie wypoczynku, wolnych od wielu trosk charakterystycznych dla przeciętnej ludzkiej walki o byt – co możliwe było tylko dlatego, że niewolnicy wykonywali większość przyziemnych i dotkliwych prac w interesie swoich właścicieli²⁰⁰.

Niestety, z powyższego opisu wynika jednocześnie największa wada państwa niewolniczego, narzucająca się sumieniu ludzkiemu o wiele bardziej niż jego zalety:

„masy ludzkie są w nim zdegradowane: nie są obywatelami, nie mogą korzystać z własnej woli. Jest to tak oczywiste i wielkie zło, że przeciwstawia się wszystkim innym korzyściom (...). Niewolnictwo jest stanem najbardziej nieszczęśliwym, ponieważ rani honor ludzki i obraża godność ludzką; i dlatego religia chrześcijańska stopniowo rozwiązała niewolnictwo w ciągu wielu wieków: niewolnictwo nie jest wystarczająco zgodne z ideą człowieka stworzonego na obraz Boga”²⁰¹.

Dodatkowo system ten jest bardzo wrażliwy na różnicowanie cnót klasy właścicieli niewolników, gdzie negatywne efekty ich błędów czy niemoralności są potęgowane, bardzo łatwo skutkując dramatem ludzi zniewolonych:

„Niewolnictwo może być również materialnie nieszczęśliwe, jeśli panowie są okrutni lub niedbali. Wielkie masy niewolników w takim społeczeństwie mogłyby być, z powodu kaprysu swoich panów, bardzo nieszczęśliwe; a w złych okresach tych społeczeństw były bardzo nieszczęśliwi”²⁰².

Z tych to względów państwo niewolnicze w istocie swojej, również jako celowy albo bezwiedny owoc socjalistycznej reformy, nie jest ustrojem ekonomicznym dla ogółu społeczeństwa korzystnym.

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 93-94.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 95.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 92.

²⁰² *Ibidem*.

7. Socjalizm - wytwór ograniczonego umysłu nowego poganina

Chesterton, pisząc o zarysie społecznego zdrowego rozsądku, przestrzega przed socjalizmem następującymi słowami:

„Ci z nas, którzy z należyłą uwagą studiują gazety i przemówienia parlamentarne, muszą mieć już dość dokładne pojęcie o naturze zła socjalizmu. *Jest to odległe utopijne marzenie, niemożliwe do spełnienia, a także przytłaczające praktyczne niebezpieczeństwo, które zagraża nam w każdej chwili.* Jest to jedynie rzecz, która jest tak odległa jak koniec świata, a jednocześnie bliska jak koniec ulicy”²⁰³.

Słowa te metaforycznie zwracają uwagę na przytoczone w niniejszym rozdziale cechy socjalizmu: oderwaną od prawdziwych potrzeb człowieka utopijność jego apriorycznie skonstruowanych założeń; a także praktyczne niebezpieczeństwo jego potencjalnych reform, zarówno w formie przejściowych rządów absolutyzmu państwowego wraz z jego terrorem, jak i trwałego powrotu państwa niewolniczego, jaskrawie niekompatybilnego z podstawowymi wymogami ludzkiej natury.

Doktrynę ustroju ekonomicznego socjalizmu (w perspektywie Chesterbelloc) można również z powodzeniem podsumować poprzez pochylenie się nad stanem umysłu jej autorów. Ci, opisując obiektywnie, niezależnie od pobudek ulegli fascynacji ideą hegemonii własności wspólnej (kolektywnej) kosztem poświęcenia własności prywatnej.

Chesterton pisze zaś, że osoba, która nie pojmuje doniosłej wartości instytucji własności prywatnej jest barbarzyńcą – dzikusiem, człowiekiem prymitywnym, który (nawet, jeśli fizycznie się z nimi zetknął) nigdy nie dojrzał istoty osiągnięć wysokiej cywilizacji, nie będąc w stanie pojąć głębokiej mądrości, która się za nimi kryje²⁰⁴.

Z historycznego punktu widzenia, ludzie dzicy wyznawali wierzenia pogańskie. W tej perspektywie należy sięgnąć po esej Belloc'a pt. *Nowe pogaństwo*, w którym m.in. po raz kolejny przestrzega przed powrotem państwa niewolniczego²⁰⁵. Anglik uważa przy tym, że powtórna fala pogaństwa będzie o wiele gorsza od tej pierwotnej, m.in. przez brak szacunku dla swojej przeszłości, buńczuczne odrzucenie tradycji przodków²⁰⁶. Zestawiając stare pogaństwo z nowym, dosadnie punktuje jednoznacznie negatywne cechy współczesnego mu wcielenia tego ducha:

²⁰³ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 55. Kursywa Paweł Boruta.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 21.

²⁰⁵ H. Belloc, *The New Paganism*, [w:] *Essays of a Catholic Layman in England*, Sheed & Ward, London 1931, s. 19-21.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 24-25.

„Ale nowe pogaństwo gardzi rozumem i chełpi się, że atakuje piękno. Z dumą prezentuje muzykę, która jest nieharmonijna, budowlę, która jest odpychająca, obrazy, które są zwykłym chaosem, i wyśmiewa proces logiczny, tak, że, jak powiedziałem, uczynił z samego słowa <<logiczny>> rodzaj szyderstwa. (...) nowe pogaństwo nie tylko zamknęło swoje zmysły, ale wywołuje ich atrofię, tak, że dąży do stanu, w którym nie będzie uszu do słuchania i oczu do patrzenia. (...) [nowe pogaństwo] zmierza w kierunku stanu, w którym społeczeństwo, które informuje, będzie ślepe i głuche, nawet na główne naturalne przyjemności życia i na doczesne prawdy. Nie będzie w stanie zrozumieć, o co w tym wszystkim chodzi. (...) Nowe pogaństwo lubuje się w powierzchowności i uważa, że pozbyło się zarówno zła, jak i dobra w tym, co uważa za przeszłe przesady i złudzenia”²⁰⁷.

Socjalista w ujęciu Chestrbelloc jest doskonałym reprezentantem zepsutej mentalności nowego poganina, tak barwnie opisanej w powyższym ustępie. Jego umysł okazuje się ograniczony; jego perspektywa wąska; jego oczy ślepe, a uszy głuche na harmonię prawdy, dobra i piękna – przez co jego reforma jest krótkowzroczna, a ustrój ekonomiczny z góry skazany na porażkę.

Ostatecznie socjalizm należy ocenić jako owoc procesu twórczego ignoranta, którego ciasne, płytkie czy jednowymiarowe, ściśle materialistyczne rozumowanie nie jest w stanie przeniknąć istoty rzeczy – a przez to docenić tych instytucji, które są obiektywnie fundamentalne. Chesterton zręcznie kpi sobie z tego rodzaju ułomności, ukazując subtelną wartość własności prywatnej za pomocą stworzonej przez siebie postaci ojca Browna.

Błyskotliwy kapłan w rozmowie dowodzi, że socjalista, choć deklaruje wielki pragmatyzm życiowy, to w rzeczywistości pomija w swoich planach rzeczy pozornie bez znaczenia, ale tak naprawdę wielce z punktu widzenia natury ludzkiej istotne. Wartość tych jakże ważnych szczegółów pozostaje dla socjalisty nieuchwytna, gdyż ten jest zbyt dumny, aby przestać lekceważyć przerastające go idee. Zaś do ujrzenia tego, co przed umysłem pierwotnie okazuje się zakryte, potrzebna jest pokora prowadząca do prawdziwej, dojrzałej cnoty, tak umiejętnie w tym miejscu propagowana przez skromnego katolickiego księdza:

²⁰⁷ Ibidem, s. 25-26.

– Nie chcę, żeby pan tak mówił! – zawołała żywo panna Ruby. – Zaczął pan mówić takie rzeczy dopiero wtedy, kiedy pan został tym ohydny... ohydny... No, wie pan, co mam na myśli! Jak się nazywa człowiek, który chce ścisnąć kominiarzy?

– Święty – odpowiedział ojciec Brown.

– Sądzę, że Ruby miała raczej na myśli socjalistę – wyjaśnił sir Leopold Fischer z pobłażliwym uśmiechem.

– Radykał nie musi udzielać dobrych rad ani konserwatysta być fabrykantem konserw – obruszył się niecierpliwie pan Crook. – Podobnie socjalista nie tęskni za socjetą kominiarzy; nie chce ich ścisnąć ani spędzać z nimi wieczorów. Domaga się tylko, żeby wszystkie kominy były czyszczone i wszyscy kominiarze otrzymywali godziwą zapłatę.

– **A ponadto – dodał ksiądz Brown półgłosem – nie pozwala nikomu być właścicielem sadzy z własnego komina.**

Młodzieniec w czerwonym krawacie spojrzał na duchownego z zainteresowaniem i niejakim respektem.

– Czy komuś zależy na prawie własności do sadzy? – zapytał.

– **Może zależeć – odparł ojciec z wyrazem zamyślenia w oczach. – Słyszałem, że ogrodnicy na coś tam jej potrzebują. A raz w Boże Narodzenie, kiedy kuglarz zrobił zawód, uszczęśliwiłem sześcioro dzieci wyłącznie dzięki sadzom, którymi posłużyłem się do użytku zewnętrznego.**

– Świetny pomysł! – Ruby klasnęła w ręce. – Niech ksiądz nas dzisiaj tak uszczęśliwi!²⁰⁸

²⁰⁸ Cały fragment po linii oddzielającej: G. K. Chesterton, *Latające gwiazdy* [*The Flying Stars*, 1911], tłum. T. J. Dehnel, [w:] *Ojciec Brown. Księga wszystkich spraw*, Wydawnictwo Replika, Poznań 2019, s. 11-12. Pogrubienie Paweł Boruta.

ROZDZIAŁ III

DYSTRYBUCJONIZM – CHRZEŚCIJAŃSKI ZDROWY ROZSĄDEK W SŁUŻBIE USTROJU POWSZECHNEJ WŁASNOŚCI PRYWATNEJ I WOLNOŚCI EKONOMICZNEJ

*Idea własności prywatnej, powszechnej, ale [nadal] prywatnej,
(...) [idea] jednego człowieka jednego domu – to pozostaje
prawdziwą wizją i magnesem ludzkości¹.*

G. K. Chesterton

*Kiedy tak wielka liczba rodzin w państwie posiada w wystarczającym stopniu
własność prywatną, aby nadać jej kolor całości [społeczeństwa], mówimy o
<<własności szeroko rozpowszechnionej>>².*

Hilaire Belloc

¹ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 78. Wtęczenia Paweł Boruta.

² H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 17. Wtęczenie Paweł Boruta.

1. Dystrybucjonizm – definicje wprowadzające

Belloc definiuje dystrybucjonizm (w tym miejscu nazywany dosłownie: państwo dystrybucyjne/dystrybucyjne) następująco:

„Stan społeczeństwa, w którym tworzące go rodziny są w determinującej [charakter tego społeczeństwa] liczbie właścicielami ziemi i środków produkcji, jak również samych siebie jako ludzkich czynników produkcji (tj. osób, które za pomocą swej ludzkiej energii wytwarzają bogactwo za pomocą tych środków produkcji), jest prawdopodobnie najstarszym (...) ze wszystkich stanów społeczeństwa. (...) Jest to stan, do którego ludzie z reguły próbują powrócić, po tym jak zblądzili w jakikolwiek inny”³.

Odnosząc te słowa do – opisanych już w kontekście innych ustrojów – kategorii Belloc’a określających wolność, dystrybucjonizm jest ustrojem ekonomicznym społeczeństwa, w którym „część decydująca [o charakterze] tego społeczeństwa stanowią ludzie wolni ekonomicznie, a przez to zdolni do [używania] wolności politycznej”⁴.

Wolność ekonomiczna, którą Belloc określa m.in. jako “legalne prawo kontroli nad jakąkolwiek użyteczną ilością środków produkcji”⁵, jest zatem warunkiem *sine qua non* używania wolności politycznej, gdzie wedle Belloc’a wolny politycznie jest ten, kto „kto zgodnie z prawem może używać swoich energii [życiowych, tj. wysilać się], kiedy mu się podoba”⁶. Innymi słowy, wolność ekonomiczna jest warunkiem koniecznym prawdziwej, pełnej wolności – i to właśnie tego typu wolność swoją powszechnością nadaje istotowy charakter państwu dystrybucyjnemu, „w którym materialne środki produkcji są własnością wolnych ludzkich podmiotów produkcji”⁷.

Chesterton, określając dystrybucjonizm, używa terminu „polityka małej własności rozproszonej”⁸, czyli inaczej podzielonej czy rozdystrybuowanej⁹. Tym samym zwrócona zostaje uwaga na fundament ustroju ekonomicznego państwa dystrybucyjnego – na własność prywatną. Anglik z głęboką wiarą przekonuje, że jest to

³ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 102. Wtęczenie Paweł Boruta.

⁴ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 112. Wtęczenia Paweł Boruta.

⁵ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 14. Tu definicja osiągnięta poprzez utworzenie przeciwieństwa proletariusza wedle definicji Belloc’a, utworzona logicznie w wyniku zestawienia m.in. z: *ibidem*, s. 81.

⁶ *Ibidem*, s. 13. Wtęczenie Paweł Boruta.

⁷ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 86.

⁸ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 10.

⁹ Ang. *distributed*.

istota sprawy systemu ekonomicznego, a dystrybucjonizm jest po prostu tym ustrojem, który w swojej naturze prawdziwie „domaga się uznania”¹⁰ tej instytucji¹¹.

2. Doświadczenie historyczne europejskich wieków średnich jako inspiracja założeń dystrybucjonizmu (aposterioryzm)

Konkretny wzorzec dla swoich działań teoretycznych i praktycznych – rzeczywisty, wręcz namacalny przykład zastosowania zasad opisanego ustroju – dystrybucjoniści odnajdują w historii Europy.

Przytoczona w poprzednim punkcie koncepcja ustroju ekonomicznego przybrała bowiem już niegdyś postać realną w warunkach kontynentu europejskiego. Zgodnie z analizą Belloc, większa część pierwszej fazy historii tego regionu reprezentuje okoliczności polityczne i ekonomiczne składające się na rzeczywistość, w której instytucja powszechnego niewolnictwa oraz idea ustroju nań zbudowanego kształtowały charakter społeczeństwa. Stan ten trwał nieprzerwanie do momentu, w którym to w Europie doszło do rewolucyjnej zmiany paradygmatu – przeprowadzania wielce wpływowego, wiekopomnego wręcz eksperymentu natury moralnej, dokonanego rękami Kościoła katolickiego, i którego owocem był właśnie dystrybucjonizm:

“Niewolnictwo było samą treścią Europy przez wiele tysięcy lat, aż do czasu, gdy Europa zaangażowała się w ten poważny eksperyment moralny, zwany *Wiarą* (...). Albowiem po tych wszystkich wiekach, a potem jeszcze wiekach osiadłego porządku społecznego, który został wzniesiony na niewolnictwie jako na pewnym fundamencie, przyszedł na nas, Europejczyków, eksperyment zwany Kościołem chrześcijańskim. Jednym z produktów ubocznych tego eksperymentu (...) było niezwykle stopniowe przekształcanie się państwa niewolniczego w coś innego: społeczeństwo właścicieli”¹².

Efektom zatem chrześcijańskiej transformacji, zachodzącej w organizmie społeczeństwa europejskiego w trakcie około dziesięciu wieków średniowiecza, było po pierwsze zniesienie instytucji niewolnictwa, a po drugie ustanowienie „wolnego posiadania, które wydawało się ludziom tak normalne i tak zgodne ze szczęśliwym życiem ludzkim”¹³.

¹⁰ Ang. *asserts*.

¹¹ G. K. Chesterton, *Introduction*, [w:] *GK's: A Miscellany of the First 500 Issues of G.K.'s Weekly...*, s. 16.

¹² H. Belloc, *The Servile State...*, s. 37-38.

¹³ *Ibidem*, s. 51.

Belloc stwierdza tym samym, że wieki średnie instynktownie poczęły oraz wydały na świat ustrój ekonomiczny, który określa jako najlepsze osiągnięcie, „doskonałe spełnienie społeczności ludzkiej”¹⁴ – państwo dystrybucyjne. Stan, „w którym decydującą [o charakterze społeczeństwa] masą rodzin byli właściciele kapitału i ziemi; (...) w którym produkcja była regulowana przez samorządne korporacje drobnych właścicieli; i (...) w którym nędza i niepewność proletariatu były nieznane”¹⁵.

Z powyższych twierdzeń bez trudu można wywnioskować, że średniowieczna Europa stanowi dla Belloca wzór do naśladowania w sferze ustroju ekonomicznego. W oczach zarówno jego jak i Chestertona epoka ta reprezentuje okres największego rozkwitu kultury europejskiej, nie tylko w zakresie systemu społeczno-gospodarczego, ale w dziedzinie myśli ludzkiej w ogólności. Belloc, pisząc o okresie szczytowym średniowiecza (tzw. wysokich wieków średnich, w jego interpretacji obejmujących sobą okres od XI do XIII wieku), społeczeństwo tego czasu określa „cywilizacją najwyższą i najlepszą, o jakiej historia ma jakiegokolwiek zapisy”¹⁶. Chesterton nazywa za to wieki średnie „epoką racjonalną, erą doktryny”¹⁷, podczas gdy swoją współczesność uważa w najlepszym wypadku za wiek sentymentalnych uprzedzeń¹⁸.

Pozytywny stosunek do osiągnięć średniowiecznego społeczeństwa, również konkretnie w sferze ustroju ekonomicznego, odnaleźć można także w orzeczeniach magisterium Kościoła katolickiego. Urząd nauczycielski, wzorem powyższych słów Belloca o moralnym eksperymencie Wiary, przede wszystkim wiąże te zdobycze z wpływem samego Kościoła i szerzonego przez niego ducha chrześcijańskiego. Papież Leon XIII w *Rerum Novarum*, pisząc o praktycznej działalności Kościoła, odwołuje się do przeszłości (którą dość łatwo zidentyfikować można jako przynajmniej w części okres średniowieczny) i przedstawia jej wzorcowy charakter:

„Wystarczy wspomnieć tu tylko przykłady z przeszłości (a rzeczy i wypadki, na które wskazujemy, nie są przez nikogo podawane w wątpliwość), i tak: że społeczeństwo ludzkie z gruntu zostało odnowione przez chrześcijańskie instytucje, że to odnowienie pchnęło rodzaj ludzki ku wyższym celom, a nawet zawróciło go z drogi zguby ku życiu i

¹⁴ *Ibidem*, s. 52.

¹⁵ *Ibidem*. Wtrącenie Paweł Boruta.

¹⁶ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 78.

¹⁷ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 18.

¹⁸ *Ibidem*.

tak go wzbogaciło, iż ani przedtem nie było lepszego okresu, ani w przyszłości nie będzie”¹⁹.

Podobnie Ojciec Święty Pius XI w *Quadragesimo Anno* pisze o zasadniczo dobrym ustroju osiągniętym przeszłości, którego istota mogła być z powodzeniem dostosowana do nowych okoliczności społecznych:

„Istniał niegdyś ustrój społeczny, który wprawdzie nie był doskonały pod każdym względem, ale przecież, biorąc pod uwagę ówczesne warunki i potrzeby, w dużej mierze czynił zadość wymaganiom rozsądku. Jeśli zaś ten ustrój już od dawna należy do przeszłości, to nie dlatego, by go nie można było udoskonalić i rozszerzyć stosownie do zaistniałych zmian i nowych potrzeb”²⁰.

Ten sam papież pod koniec swojego pontyfikatu w encyklice *Divini Redemptoris* z 1937 roku konkretnie odnosi się do ustroju wieków średnich i odrzuca zarzuty liberałów, którzy z pogardą odnoszą się do rozwiązań ekonomicznych opracowanych w tym okresie:

„Wierny swoim zasadom Kościół odnowił społeczeństwo. Pod jego wpływem powstały godne podziwu dzieła miłosierdzia oraz potężne cechy rzemieślnicze wszelkiego rodzaju, ośmieszane przez liberalizm ubiegłego wieku jako instytucje średniowiecza. Dziś jednak ponownie wzbudzają one podziw wielu narodów, które starają się je znów przywrócić do życia”²¹.

W podobny sposób do oskarżeń o wsteczność odnosi się Chesterton. Odpiera krytykę insynuującą, jakoby cel dystrybucjonizmu stanowiło bezmyślne i mechaniczne skopiowanie przeszłości, co ponoć miałyby skutkować przywróceniem barbarzyńskiego prymitywizmu i guseł. Zaprzecza zdecydowanie przypuszczeniom, że pragnieniem jego ruchu politycznego jest restauracja autentycznych warunków życia panujących w IX wieku naszej ery²².

Zarzutem skierowanym przeciwko dystrybucjonistom jest ślepe i zgubne „poleganie na sentymentalnej tradycji lub mądrości przodków”²³. Chesterton odpowiada ripostą, że tak naprawdę to krytycy jego idei są zaślepieni i irracjonalni, ponieważ (można

¹⁹ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 77 [nr 22].

²⁰ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 131 [nr 97].

²¹ Pius XI, *Divini Redemptoris...*, s. 185 [nr 37].

²² G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 36.

²³ *Ibidem*, s. 36-37.

by rzecz – w swoim dumnym aprioryzmie) „zawsze odrzucają ideały społeczne tylko i wyłącznie z tego powodu, że były to ideały społeczne jakiejś minionej epoki”²⁴.

W podobnym tonie Anglik surowo ocenia postawę człowieka współczesnego w kontekście bezrefleksyjnego i małodusznego zapatrzenia w przyszłość, przy jednoczesnym zaniedbaniu, czy wręcz porzuceniu ideałów przeszłości – te pozostają dla nowoczesnego człowieka zakryte i niezrozumiałe, jakoby zamknięte w skarbcu, do którego nie może odnaleźć albo co gorsza nie chce szukać klucza:

„Ostatnie dziesięciolecia upłynęły pod znakiem szczególnej kultury romantyzmu przyszłości. Wydaje się, że podjęliśmy decyzję, aby błędnie rozumieć to, co się stało [w przeszłości]; i z pewnego rodzaju ulgą przechodzimy do określania, co się wydarzy [w przyszłości] – co jest (podobno) znacznie łatwiejsze. Współczesny człowiek nie przechowuje już wspomnień swojego pradziadka; jest jednak zaangażowany w pisanie szczegółowej i autorytatywnej biografii swojego prawnika. Zamiast drżeć przed widmami zmarłych, drżymy żałośnie w cieniu dziecka nienarodzonego”²⁵.

W przekonaniu Chestertona stanowi to perspektywę o wielce wątpliwej jakości, ponieważ, jak pisze, „wszyscy ludzie w historii, którzy naprawdę dokonali czegoś z przyszłością, mieli oczy utkwione w przeszłości”²⁶. To w przeszłości upatrywał obecności „wielkich ideałów, niespełnionych, a czasem porzuconych”²⁷, które przerastają małoduszne pokolenie nowoczesności, zadowolające się najczęściej stwierdzeniem, że „nie można cofnąć wskazówek zegara”²⁸.

Anglik wierzy głęboko, że konstatacja taka jest absolutnym fałszem, czego dowodzi operując dalej na metaforze zegara. Człowiek ma rozum i wolną wolę, może więc działać intencjonalnie. Ma przez to kontrolę nad rzeczywistością, przede wszystkim zaś nad swoimi tworem. Palcem swoim może ustawić w zegarze – tworze swojej ręki – jakąkolwiek ustaloną godzinę. Analogicznie jest w stanie, swoją świadomą działalnością polityczną, ukonstytuować ustrój (w tym ekonomiczny) społeczeństwa – twór ludzki – opierając się na planie jakiegokolwiek znanego mu z przeszłości systemu²⁹. Tym samym Chesterton deklaruje swoją autonomię w zakresie doboru narzędzi użytych do odnowienia ustroju ekonomicznego, odrzucając wszelkie irracjonalne uprzedzenia, i

²⁴ *Ibidem*, s. 37.

²⁵ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 24. Wtarcenia Paweł Boruta.

²⁶ *Ibidem*, s. 28.

²⁷ *Ibidem*, s. 29.

²⁸ *Ibidem*, s. 33.

²⁹ *Ibidem*.

opierając się w swoim procesie decyzyjnym na doświadczeniu dowodzącym efektywności pewnych rozwiązań:

„Ja jedynie deklaruję swoją niepodległość. Po prostu roszczę sobie prawo do wyboru spośród wszystkich narzędzi we wszechświecie; i nie przyznam, że którekolwiek z nich jest stępione tylko dlatego, że zostało kiedyś użyte”³⁰.

Podsumowując opisany stosunek dystrybucjonizmu Chesterbelloc do doświadczenia historycznego średniowiecza, użyteczne okaże się przytoczenie aposteriorycznej metody myślenia w ujęciu Konecznego – przeciwieństwo metody apriorycznej³¹, zastosowanej wcześniej pomocniczo przy okazji opisywania założeń socjalizmu.

Aposteriorizm „zaczyna od krytycznego roztrząsania doświadczeń przeszłości, snując dalej wnioski indukcyjne”³². W przekonaniu polskiego historiozofa rozumowanie tego typu jest „myśleniem krytycznym o faktach, opiera się na doświadczeniu, a więc uwzględnia przeszłość. O ile się sztucznie nie burzy naturalnego porządku rzeczy w sprawach ludzkiego bytu, terażniejszość opiera się w znacznej części na przeszłości i nie da się budować przyszłości pozytywnie, jeżeli się ignoruje przeszłość. W jakiegokolwiek części wypadnie zboczyć od przeszłości, musi się przede wszystkim znać tę przeszłość indukcyjnie i umieć ją wytłumaczyć aposteriorycznie”³³.

Koneczny dowodzi również, że „Historyzm jest to patrzenie w przyszłość zrzeszenia metodą aposterioryczną, na podstawie doświadczenia przeszłości. Historyzm stanowi podwalinę normalnego rozwoju wszelkich zrzeszeń, od najmniejszych do największych”³⁴.

Zestawienie przytoczonych cytatów na temat aposterioryzmu z wcześniejszą analizą pism Anglików dotyczących ustroju ekonomicznego wykazuje niezawodnie, że metoda myślenia *Chesterbelloc* przy tworzeniu dystrybucjonizmu jest wybitnie aposterioryczna – wyciągająca wnioski indukcyjne z obiektywnych przesłanek skonstruowanych na podstawie doświadczenia historycznego. W obu ujęciach docenia

³⁰ *Ibidem*, s. 35.

³¹ F. Koneczny, *Prawa dziejowe...*, s. 145. Na potrzeby wywodu jednoliczono pisownię – w oryginale Konecznego czasami „aposteoryczna” metoda (*ibidem*), a czasami „aposterioryczna” (*ibidem*, s. 86).

³² *Ibidem*, s. 145-146.

³³ *Ibidem*, s. 147. Ostatnie słowo w cytacie zmodyfikowano zgodnie z opisany wcześniej założeniem, w oryginale brzmi „aposteorycznie”.

³⁴ *Ibidem*, s. 149. Modyfikacja j. w., w oryginale „aposteoryczną”.

się także naturalne i stopniowe rozwijanie ustroju, który powinien być jak „owoc ewolucji powolnej, lecz ciągłej”³⁵.

Konstatacja powyższa odnosi się w przypadku Chesterbelloc przede wszystkim do osiągnięć ustroju ekonomicznego średniowiecza. Jakie były główne założenia tegoż? Pozostawiając już osobę polskiego historiozofa, warto tu przytoczyć na koniec jego pogląd na ten temat:

„(...) ustrój nader misterny, dostosowany do dwóch ekonomicznych zasad średniowiecza: żeby było w kraju jak najwięcej osób niezależnych materialnie, <<stojących na własnych nogach>>, oraz żeby słabszy nie był pożerany przez silniejszego. Obie te zasady wynikały z pojęć etyki katolickiej, a przestrzeganie ich wytwarzało niezrównane podłoże pod wszechstronny rozwój cywilizacji łacińskiej. Dobrobyt podnosił się wielce, bo cóż może temu sprzyjać bardziej, jak wzrost liczby osób ekonomicznie samodzielnych, aktywnych? Jest to pomnażanie ognisk ekonomicznych”³⁶.

Belloc i Chesterton, opracowując i propagując dystrybucjonizm, bez wątplenia właśnie te zasady starali się przywrócić na należne im w ich przekonaniu, wiodące miejsce w doktrynie ustroju ekonomicznego. Absolutnie fundamentalnym zaś narzędziem, które w praktyce jako jedyne umożliwia człowiekowi „stać na własnych nogach”, czyli stać się „ekonomicznie samodzielnym i aktywnym” – jest zgodnie z ich doktryną instytucja własności prywatnej.

3. Dystrybucjonizm – ustrój własnościowy

Własność prywatna stanowi dla duetu Chesterbelloc zagadnienie absolutnie kluczowe w zakresie doktryny ich ustroju ekonomicznego. Dwójka przyjaciół istotną część swojej bogatej twórczości poświęca wysiłkowi mającemu na celu prawidłowe odczytanie znaczenia tej instytucji. Efekty ich trudu w tej materii – włożonego w przywracanie blasku, atrakcyjności własności prywatnej w oczach ludzkich – wyróżniają się nawet na tle ich innych osiągnięć literackich, które w znacznej mierze nie odnosiły w ścisłym sensie do ekonomii. Kunszt pisarski jakiego używają; a także szczere zaangażowanie, jakim się wykazują w dążeniu do wykonania swojej misji – te są bez wątpienia

³⁵ *Ibidem*, s. 396.

³⁶ F. Koneczny, *Co wskrzesić z ekonomii średniowiecznej?* [pierwotna publikacja 1935], [w:] F. Koneczny, *O sprawach ekonomicznych...*, s. 54.

ponadprzeciętne. Doskonale ujmuje to Michael Novak, którego opinie były już przytaczane części wstępnej niniejszej pracy:

„Chesterton bardziej elokwentnie niż ktokolwiek inny od czasów św. Tomasza z Akwinu wychwalał własność prywatną (...). W całej historii chrześcijaństwa nie było chyba bardziej zacieklego, bardziej romantycznego i bardziej wojowniczego obrońcy własności prywatnej niż Chesterbelloc: owa spółka intelektualna G. K. Chestertona i Hilaire Belloc”³⁷.

W tym miejscu, celem opisanego stosunku duetu do własności prywatnej, zostaną rozważone trzy kwestie: ogólne definicje tej instytucji, czyli jej najbardziej podstawowe założenia; istotowe znaczenie tej instytucji, czyli bezpośredni wpływ, jaki wywiera na jednostkę i na społeczeństwo (poprzez wolność ekonomiczną, opisaną również z punktu widzenia nauczania Kościoła, a następnie poddaną analizie na przykładzie własności gospodarstwa rolnego); oraz związane z tą instytucją postulaty dla ustroju ekonomicznego, wynikające bezpośrednio z jej natury.

A. Podstawowe założenia własności (definicje Belloc)

Belloc w swoich pismach formułuje podstawowe definicje własności. Określa tę instytucję jako „**legalną kontrolę nad częścią bogactwa**”³⁸, gdzie pod pojęciem bogactwa rozumie „wartości ekonomiczne przywiązane do rzeczy”³⁹. Dodaje również, że termin bogactwo, „do celów analiz ekonomicznych, oznacza tylko wartości wymienne: to znaczy wartości, za które w zamian zostaną podane inne wartości”⁴⁰.

W innym miejscu zwraca uwagę na fakt, że używanie bogactwa materialnego jest człowiekowi do życia (przetrwania) koniecznie potrzebne. Należy tutaj zacytować w całości całą pierwszą stronę zasadniczej części słynnego *Państwa niewolniczego*:

„Człowiek, jak każdy inny organizm, może żyć tylko dzięki przekształceniu swojego środowiska na własny użytek. Musi on przekształcać swoje otoczenie ze stanu, w którym jest ono mniej [podporządkowane], w stan, w którym jest ono bardziej podporządkowane jego potrzebom. Tę szczególną, świadomą i inteligentną przemianę otoczenia, która jest właściwa szczególnej inteligencji i zdolnościom twórczym człowieka, nazywamy wytwarzaniem bogactwa. Bogactwo jest materią, która została świadomie i inteligentnie przekształcona ze stanu, w którym jest mniej, w stan, w którym

³⁷ M. Novak, *Saving Distributism...*, s. 16.

³⁸ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 83. Pogrubienie Paweł Boruta.

³⁹ *Ibidem*, s. 35. Usunięto czcionkę drukowaną.

⁴⁰ *Ibidem*, czcionka jak wyżej.

jest bardziej użyteczna dla ludzkiej potrzeby. Bez bogactwa człowiek nie może istnieć. Wytwarzanie jego jest dla niego koniecznością, a chociaż przechodzi ona od tego, co bardziej konieczne, do tego, co mniej konieczne, a nawet do tych form produkcji, które nazywamy zbytkami, to jednak w każdym społeczeństwie ludzkim istnieje pewna ilość bogactwa, bez której życie ludzkie nie może się obejść, jak na przykład w dzisiejszej Anglii pewne formy gotowanego i misternie przyrządzanego jedzenia, odzieży, ciepła i mieszkania. Zatem kontrolowanie produkcji bogactwa oznacza kontrolowanie samego życia ludzkiego. Odmówienie człowiekowi możliwości wytwarzania bogactwa oznacza odmówienie mu możliwości życia; i ogólnie rzecz biorąc, sposób, w jaki wytwarzanie bogactwa jest prawnie dozwolone, jest jedynym sposobem, w jaki obywatele mogą legalnie istnieć”⁴¹.

Belloc wymienia również trzy czynniki potrzebne do produkcji bogactwa⁴²: ziemię (rozumianą szeroko jako wszystkie surowce i „naturalne siły świata”⁴³), pracę ludzką (tj. „zastosowanie energii ludzkiej do sił naturalnych”⁴⁴) oraz kapitał (będący nagromadzeniem, „akumulacją już wytworzonego bogactwa, które jest (...) absolutnie niezbędne do produkcji”⁴⁵, wraz z zastrzeżeniami, że: jest to bogactwo „użyte z zamiarem wykorzystania go do produkcji przyszłego bogactwa”⁴⁶; podlega zużyciu, skonsumowaniu w procesie produkcji⁴⁷; oraz „zawsze jest wynikiem oszczędzania”⁴⁸). Kiedy ziemia i kapitał są brane pod uwagę razem, zgodnie z terminologią Belloc’a mowa jest o środkach produkcji⁴⁹.

Własność zatem, jak już napisano, jest legalną – zgodną z prawem pozytywnym i prawem tym chronioną – kontrolą nad częścią bogactwa⁵⁰, co największe znaczenie ma przy własności środków produkcji⁵¹. Belloc utrzymuje, że własność w ogólnym tego słowa znaczeniu jest koncepcją regulującą stosunki międzyludzkie, której występowania nie da się uniknąć, jest ona bowiem konieczna do funkcjonowania jakiegokolwiek społeczności⁵². Konkretnie może zaś przybierać postać

⁴¹ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 11. Usunięto czcionkę drukowaną i kursywę.

⁴² H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 36-42.

⁴³ *Ibidem*, s. 38.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 39.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 40.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 41.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 85, H. Belloc, *The Servile State...*, s. 13.

⁵⁰ Por. H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 83.

⁵¹ *Ibidem*, s. 86.

⁵² *Ibidem*, s. 83.

własności prywatnej lub wspólnej (inaczej kolektywnej czy publicznej), co Belloc rozróżnia, pisząc, że:

„Kiedy kontrola ta jest sprawowana oddzielnie przez poszczególne jednostki, nazywamy ją <<własnością prywatną>>, aby odróżnić ją od własności powierzonej instytucjom publicznym”⁵³.

Chesterton unika stawiania ściśle rozumianych definicji własności, co jest typowe dla jego stylu pisarskiego, który swój potencjał może rozwinąć dopiero przy opisywaniu istotowego znaczenia tej instytucji. Z dalej omawianych treści można jednak niezawodnie wywnioskować, że definicje Belloca nie stoją w sprzeczności ani z pismami jego przyjaciela, ani z katolicką nauką społeczną (magisterium Kościoła). Zatem nawet jeśli nie można liczyć na pełną precyzyjność terminów czy spójność w pojmowaniu kontroli nad dobrami materialnymi, przytoczone formuły stanowią dobry punkt wyjścia do dalszych rozważań na temat własności. Najważniejsze znaczenie ma tutaj podział na prywatne (indywidualne, zarówno w sensie jednostki jak i jednej rodziny) oraz wspólne (kolektywne, w praktyce publiczne/państwowe) sprawowanie kontroli nad bogactwem ekonomicznym.

Mając na uwadze powyższe, stwierdzić należy, że w ujęciu siatki pojęciowej Belloca to właśnie czynnik własności – to, w jakim rodzaju (prywatna czy wspólna) oraz w jakich proporcjach przebiega jej dystrybucja – w pierwszym rzędzie decyduje o tym, z jakim typem ustroju ekonomicznego mamy w danym wypadku do czynienia⁵⁴ (co jasno wynika już w lektury poprzednich rozdziałów niniejszej pracy).

Zdaniem Anglika istnieje tylko jedna forma społeczeństwa „w której dostateczność i bezpieczeństwo mogą być połączone z wolnością, a tą formą jest społeczeństwo, w którym własność jest dobrze podzielona i na tyle duża część rodzin w państwie pojedynczo POSIADA [ang. *OWN*, co implikuje własność], a zatem kontroluje środki produkcji, aby określić ogólny ton społeczeństwa; nie czyniąc go ani kapitalistycznym, ani komunistycznym, lecz **własnościowym** [and. *Proprietary*]⁵⁵.

Tym jest właśnie dystrybucjonizm – dlaczego jednak własność prywatna (czyli sprawowana przez jednostki i rodziny) jest na tyle ważna, że daje sobą nazwę właściwemu w oczach *Chesterbelloc* ustrojowi ekonomicznemu?

⁵³ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 17. Pogrubienie Paweł Boruta.

⁵⁴ Por. H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 86-87.

⁵⁵ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 20-21. Kursywę usunięto w tłumaczeniu, drukowane litery jak w oryginale. Wtrącenia i pogrubienie Paweł Boruta.

B. Znaczenie własności prywatnej – immanentne dobro instytucji stanowiącej jedyne faktyczne źródło wolności ekonomicznej

Belloc twierdzi, że „całe znaczenie własności sprowadza się do wolności ekonomicznej, którą obdarza osobę lub rodzinę nią rozporządzającą”⁵⁶. Własność prywatna jest w związku z tym warunkiem *sine qua non* dobrze rozumianej ludzkiej autonomii, a wpływ przez nią wywoływany uznaje z pełnym przekonaniem za cechę absolutnie pożądaną w każdym społeczeństwie:

„Okazało się w praktyce, a prawda ta jest poświadczona przez instynkty w każdym z nas, że taka szeroko rozpowszechniona własność, jako warunek wolności, jest niezbędna dla normalnego zaspokojenia natury ludzkiej. Pod jej nieobecność kultura ogólna prędzej czy później zawodzi, a wraz z nią z pewnością upada obywatelskość. Komórki ciała politycznego obumierają, a masy ludzkie nie mają w końcu nawet własnego zdania, lecz są kształtowane przez nielicznych, którzy zachowują własność ziemi, wyposażenia i rezerw. Tak więc własność jest niezbędna do pełnego życia (...)”⁵⁷.

Tak więc kluczem do odczytania własności prywatnej jest wolność ekonomiczna. Określenie pozytywnej wartości tejże stanowi dla Belloca punkt wyjścia w debacie o kształcie i potrzebie ukonstytuowania dystrybucjonizmu. Bowiem gdyby czynnik ten nie stanowił cechy potrzebnej, wydającej dobre owoce w społeczeństwie – ustanowienie (w jego konkretnej sytuacji przywrócenie) szeroko dostępnej własności byłoby trudem daremnym lub nawet szkodliwym dla ludzkości. Stwierdza w związku z tym, że wolność ekonomiczna może być dobra tylko i wyłącznie, jeżeli zaspokajają pewne potrzeby zawarte w naturze ludzkiej⁵⁸. W jego przekonaniu warunek ten spełnia się na dwa sposoby.

Po pierwsze, jako jedyna gwarantuje możliwość korzystania z tej cechy, którą człowiek jako jedyne stworzenie posiada w świecie doczesnym – wolnej woli.

„Jego działania mają dla niego wartość moralną, jeśli są podejmowane z jego własnej inicjatywy; nie, jeśli są podejmowane pod przymusem. A więc korzystanie z wyboru jest konieczne dla godności ludzkiej. Człowiek pozbawiony wyboru jest przez to mniej człowiekiem (...)”⁵⁹.

⁵⁶ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 99.

⁵⁷ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 17-18.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 21.

⁵⁹ *Ibidem*.

Empirycznym dowodem na taki stan rzeczy jest zdaniem Belloc'a instynktowna niechęć każdej osoby do podporządkowania się woli kogoś innego, szczególnie gdy przymus taki jest nieautoryzowany, narzucany bardziej gwałtem, aniżeli autorytetem⁶⁰. Ostateczna konstatacja jest następująca:

„Nie możemy czynić dobra, a nawet zła, jeśli nie czynimy tego dobrowolnie; i jeśli w ogóle uznajemy ideę dobra w społeczeństwie ludzkim, to wolność musi temu wtórować”⁶¹.

Po drugie, wolność ekonomiczna jest dobrem dlatego, że satysfakcjonuje pragnienie różnorodności w życiu ludzkim, wyrażające się z niezliczonej ilości decyzji i czynności podejmowanych w ciągu życia każdego człowieka. Tylko dzięki wolności ekonomicznej zarówno liczne ludzkie pragnienia, w tym zdolności twórcze, mogą być efektywnie zaspokajane w zakresie niezliczonych aktów. W przeciwnym wypadku żywot ludzki byłby jedynie żalosną namiastką człowieczeństwa, jednostajną, żmudną i beznadziejną repetycją działań, które prędzej czy później okazałyby się sprzeczne z prawdziwymi potrzebami:

„Pozbawione wolności ekonomicznej jednostki społeczne, rodzina i do pewnego stopnia jednostka, nie mają możliwości wyrażania tej różnorodności, jaką jest życie. Wobec braku wolności ekonomicznej musi ciążyć na każdym społeczeństwie ludzkim martwa i mechaniczna jednolitość, coraz bardziej ołowiana, ciężka i dusząca, proporcjonalnie do braku wolności”⁶².

Belloc przy tej okazji odrzuca jako chybioną znaną mu krytykę wolności ekonomicznej, zarówno utopijnych socjalistów (przekonanych o możliwości zachowania wolności w systemie absolutnej kolektywizacji środków produkcji)⁶³, jak i wszystkich tych, którzy uznają wolność ekonomiczną za zagrożenie dla innych, cenniejszych w ich przekonaniu czynników (takich jak efektywność produkcji w oczach kapitalisty⁶⁴; potęgą militarna gloryfikująca państwo; czy umożliwienie przesuwania granic ludzkich możliwości prze nieliczne tylko, wybitne jednostki⁶⁵). Tym Anglik odpowiada bez ogródek, że wyznawana przez niego hierarchia wartości jest zupełnie inna, a wolność ekonomiczna plasuje się w niej nieporównywalnie wyżej⁶⁶. Następnie podsumowuje:

⁶⁰ *Ibidem*, s. 22.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, s. 22-25.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 25-26.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 27.

⁶⁶ *Ibidem*.

„Wolność ekonomiczna jest w naszych oczach dobrem. Należy ona do najwyższych dóbr doczesnych, ponieważ jest niezbędna do najwyższej formy życia społeczeństwa ze względu na godność człowieka i różnorodność jego działania, gdzie różnorodność jest życiem. Jedynie poprzez dobrze podzieloną własność jednostki społeczne mogą oddziaływać na państwo. Tylko dzięki niej opinia publiczna może prosperować. Tylko tam, gdzie większość komórek jest zdrowa, cały organizm może się dobrze rozwijać. Dlatego w naszym interesie jest przywrócenie wolności ekonomicznej poprzez przywrócenie jedynej instytucji, pod której panowaniem ona kwitnie, a którą to instytucją jest własność”⁶⁷.

Chesterton podobnie do przyjaciela rozważania o znaczeniu własności prywatnej zaczyna od ustalenia elementarnej przesłanki:

„Prawda jest taka; i jest to niezwykle, wręcz dręcząco proste. Albo własność prywatna jest dla człowieka dobra, albo jest dla człowieka zła”⁶⁸.

Na powyższe pytanie retoryczne o charakter wpływu własności prywatnej na człowieka i jego społeczeństwo odpowiada bez wahania, wydając werdykt na korzyść pozytywnej, dobrej istoty tej instytucji w kontekście ludzkości. Co więcej, stosuje tutaj bardzo dosadne określenia, które nie pozostawiają wątpliwości, że w jego oczach własność prywatna stanowi warunek konieczny samej godności ludzkiej:

“Własność jest to punkt honoru. Prawdziwym przeciwieństwem słowa <<własność>> jest słowo <<prostyucja>>”⁶⁹.

Ze słów tych jasno wynika silne przekonanie Anglika, że człowiek pozbawiony własności prywatnej nie może rozporządzać swoim życiem swobodnie, w sposób właściwy osobie wolnej, która kieruje się w życiu własnym szczerym przekonaniem, głosem sumienia, czy wreszcie – miłością. Przy braku tej instytucji każdy bez wyjątku zmuszony jest do takiej czy innej formy „nierządu”, gdzie postępuje się wbrew samemu sobie. Tak jak sprzedać można za pieniądze swoje ciało, tak samo można oddać swoją wolność poprzez zrzeczenie się własności. Zaprzecza się wtedy jednak wyrytym w naturze instynktom, które zarówno własne ciało jak i wolność ekonomiczną uznają za „święte”, nienaruszalne. Gdy człowiek z przykrej konieczności degraduje się w ten sposób – czyli, innymi słowy, „prostytuuje” się – wtedy godzi się na desakralizację rzeczy

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ G. K. Chesterton, *Introduction*, [w:] *GK's: A Miscellany of the First 500 Issues of G.K.'s Weekly...*, s. 15.

⁶⁹ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 21.

najważniejszych, tym samym zrzekając się części samego swojego człowieczeństwa. Kto nie widzi tej oczywistej zależności wynikającej z samej istoty ludzkości, jest zdaniem Chestertona zwykłym dzikusiem, prymitywnym barbarzyńcą⁷⁰.

Chesterton, pisząc o własności prywatnej, w pełnym zakresie daje upust możliwościom swojego kreatywnego umysłu, który w wyjątkowy sposób zdolny jest do malowania obrazów rzeczywistości. Dokonuje tego za pomocą barwnych metafor, porównań i paralel, sięgających swoją skalą poza świat czysto materialny. W tym miejscu należy zacytować jeden z najlepszych przykładów pisarskiego kunsztu Anglika – ustęp mogący być doskonałą wizytówką jego nieprzeciętnych zdolności intelektualnych w ogóle, nie tylko w kwestiach ekonomicznych i społecznych:

„Dla rzesz ludzkich idea twórczości artystycznej może być wyrażona tylko przez ideę niepopularną w obecnych dyskusjach – ideę własności. Przeciętny człowiek nie może uformować gliny na kształt człowieka; ale może uformować ziemię na kształt ogrodu; i chociaż aranżuje go czerwonymi pelargoniami i niebieskimi ziemniakami w naprzemiennych prostych liniach, nadal jest artystą; ponieważ on wybrał. Przeciętny człowiek nie jest w stanie namalować zachodu słońca, którego kolory podziwiał; ale może pomalować swój własny dom na dowolny kolor; i choć maluje go na kolor zielonego groszku z różowymi plamami, nadal jest artystą; ponieważ to jest jego wybór. Własność niczym innym niż sztuką [artyzmem] demokracji. Oznacza to, że każdy człowiek powinien mieć coś, co może ukształtować na swój obraz, tak jak on jest ukształtowany na obraz Nieba”⁷¹.

Zgodnie z myślą Chestertona, własność prywatna jest zatem jedyną drogą do urzeczywistnienia potencjału istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, a przez to obdarzonej wolną wolą – narzędziem, które użyteczne jest dla wszystkich ludzi bez wyjątku, tzn., że zastosować je w sposób efektywny może praktycznie każdy człowiek, bez względu na osobiste wrodzone talenty czy nabyte umiejętności.

Po stwierdzeniu tego pozytywnego aspektu, Anglik rozszerza metaforę o aspekt negatywny pojmowania własności, czyli doszukuje się zdrowego rozsądku w jej używaniu. Osiąga to poprzez zaznaczenie ograniczeń ludzkich możliwości, a przez to uznaje konieczność właściwego pozycjonowania własności w społeczeństwie:

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47. Wtrącenie Paweł Boruta

Ale ponieważ nie jest Bogiem, a jedynie wyrytym obrazem Boga, jego wyrażanie siebie musi mieć do czynienia z ograniczeniami; właściwie z ograniczeniami, które są ścisłe, a nawet małe⁷².

W ten sposób Chesterton unika zgubnej idolatrii skrajnego indywidualizmu i absyutyzacji dążności do własności za wszelką cenę, przez które to słowo „własność” zostało w kapitalizmie tak splugawione, obrzydzone uszom ludzkim. Chwaląc własność pamięta zatem zawsze, że aby owocowała wolnością ekonomiczną w społeczeństwie, musi mieć swoje granice⁷³.

Przy okazji dotknięcia tematu skrajnej akumulacji własności, należy od razu zaznaczyć, że istnieje również dolna granica jej użyteczności. Ta zależy częściowo od kontekstu kulturowego i technologicznego. Belloc pisze o „standardzie utrzymania”⁷⁴ – pewnym minimum socjalnym, wyższym od ściśle rozumianego minimum egzystencji⁷⁵ – którego wysokość różni się w zależności od danej epoki i od danego społeczeństwa. Pisze tutaj z perspektywy angielskiej:

„Większość ludzi, kiedy po raz pierwszy myśli o tym, wyobraża sobie, że istnieje pewna bardzo mała ilość rzeczy niezbędnych, które na całym świecie i w każdym czasie byłyby uważane za absolutnie niezbędne dla człowieka. Ale tak nie jest. Standard zawsze ustawiony jest wyżej, niż wymagałaby tego sama konieczność utrzymania przy życiu. Na przykład my w tym kraju zaliczamy do naszego standardu rzeczy koniecznych ubrania o dość skomplikowanym wzorze. Nie będziemy tolerować najbiedniejszych ludzi chodzących w kocach. Muszą mieć buty na nogach, które wymagają dużo pracy i materiału. Nie powinniśmy tolerować najbiedniejszych ludzi chodzących boso, jak to ma miejsce w wielu innych krajach, ani nawet w sandałach. Nie mamy tego w zwyczaju. (...) Nalegamy również, aby nawet najbiedniejsi mieli pewną ochronę przed warunkami atmosferycznymi w postaci domów, które muszą spełniać określone standardy. Nie tolerujemy tego, aby żyli w dziurach wykopanych w ziemi lub lepiankach”⁷⁶.

Dowodzi przy tym, że jeśli ludzie zejną poniżej tego standardu, to wtedy „produkcja ustaje”⁷⁷. Wynika z tego, że nie każda ilość własności ma dla człowieka realne

⁷² *Ibidem*, s. 47-48.

⁷³ *Ibidem*, s. 48.

⁷⁴ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 48-51.

⁷⁵ Por. pojęcie „granicy sfery niedostatku”, przywołane w części wstępnej niniejszej pracy za: Główny Urząd Statystyczny, *Zasięg ubóstwa ekonomicznego w Polsce w 2022r. (na podstawie wyników Badania budżetów gospodarstw domowych)*..., s. 7.

⁷⁶ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 49.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 51.

znaczenie, nie tylko w sensie samego przetrwania, ale pozytywnego efektu wolności ekonomicznej. Aby człowiek ogóle czuł motywację do pracy, musi liczyć na osiągnięcie „standardu utrzymania”⁷⁸, co jest warunkiem wstępnym. Dopiero później może dążyć do wolności ekonomicznej poprzez (w pełnym tego słowa znaczeniu) własność, w szczególności środków produkcji. Dlatego Belloc, definiując wolność ekonomiczną, pisze o „jakiegokolwiek **użytecznej** proporcji własności, która podtrzyma [wolność polityczną]”⁷⁹; a proletariusza określa jako osobę „nie posiadającą legalnego prawa do sprawowania kontroli nad jakąkolwiek **użyteczną** ilością środków produkcji”⁸⁰.

Kończąc wątek koncentrujący się ściślej na znaczeniu instytucji własności prywatnej, zaznaczyć należy, że możliwość gwarantowania wolności ekonomicznej jest cechą unikalną dla tego typu własności – to znaczy, że własność wspólna (kolektywna, publiczna) nie stanowi w tym aspekcie żadnej alternatywy.

Belloc odrzuca możliwość utrzymania wolności ekonomicznej w warunkach komunizmu (socjalizmu), oceniając jako zupełnie nierealistyczne założenie korzystania z prawdziwej (tzn. obdarzającej w efektywnym stopniu wolnością ekonomiczną) własności poprzez delegację. Fałszywe przekonania tego typu wiąże z idealistycznymi błędami na temat demokracji i parlamentaryzmu:

„W niedawnej przeszłości powszechnie mówiono, że wolność gospodarcza może istnieć bez instytucji własności, ponieważ w systemie komunistycznym ludzie posiadają, choć posiadają zbiorowo: mogą rozporządzać własnym życiem, nawet jeśli jest to rozporządzanie pośrednie i za pośrednictwem delegatów. Ten fałszywy argument rodzi się z umierającej parlamentarnej teorii polityki; (...), że działanie zbiorowe może być utożsamiane z działaniem indywidualnym. Tak więc ludzie mówią o swoich tak zwanych <<przedstawicielach>> jako o <<wybranych>> przez nich samych. Ale w doświadczanej rzeczywistości nie ma czegoś takiego jak wyobrażone, permanentne działanie zbiorowe poprzez delegowanie. (...) Ludzie, głosując pod wpływem silnych emocji w jednej jasnej sprawie, mogą poinstruować innych, aby spełniali ich życzenia; ale niezliczone akty wyboru i ekspresji, które składają się na ludzkie życie, nigdy nie mogą działać poprzez system delegowania. Nawet w stosunkowo prostej dziedzinie, jaką jest zwykła działalność polityczna, delegowanie niszczy wolność. (...) Jeśli jest to prawdą w odniesieniu do zwykłej polityki, to jest to oczywiście prawdą w odniesieniu do tej na

⁷⁸ *Ibidem*, s. 50.

⁷⁹ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 157. Pogrubienie i wtrącenie Paweł Boruta.

⁸⁰ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 14. Pogrubienie Paweł Boruta.

milion sposobów złożonej sprawy, naszego codziennego życia. Własność przez delegowanie jest sprzecznością samą w sobie. (...) Nikt nie odczuwa własności publicznej jako swojej własnej, żaden człowiek nie będzie traktował jej z troskliwością i uczuciem rzeczy, która jest jego własną; tym bardziej człowiek nie może wyrazić siebie za pomocą rzeczy, która nie jest jego własnością, lecz jest wspólna z rzeszą innych ludzi”⁸¹.

Belloc zauważa zatem niedomagania przedstawicielskiej formy rządów w sferze politycznej, które w przypadku bezpośredniego zastosowania na płaszczyźnie ekonomicznej – poprzez własność wspólną zarządzaną poprzez kolektywną delegację, czyli tak naprawdę państwo – spotęgowane byłyby do tego stopnia, że czyniłyby wolność ekonomiczną jednostek praktycznie zupełnie nieistniejącą.

Z wnioskiem tym zdaje się zgadzać papież Pius XII w encyklice *Summi Pontificatus* ogłoszonej w 1939 roku, czyli zaledwie trzy lata po publikacji powyższych słów Belloca w eseju o *Przywróceniu własności*. W nauczaniu tym Ojciec Święty mówi co prawda dosłownie o inicjatywie i przedsiębiorczości prywatnej, te jednak można zidentyfikować jak przejawy wolności ekonomicznej w rozumieniu Belloca. Problem złożoności procesów w życiu społeczno-gospodarczym jednostek, której charakter gubi się w przypadku kolektywnego zarządzania procesami ekonomicznymi, jest tutaj zaś ujęty w bardzo podobny sposób:

„Jeśli państwo przejmuje inicjatywę prywatną i prywatną przedsiębiorczość zastępuje własną, wtedy ta inicjatywa i przedsiębiorczość (ponieważ ich wewnętrzne zasady kierownicze są liczne, zróżnicowane i skomplikowane, a tylko one doprowadzają do właściwego im celu) mogą być ze szkodą dla dobra publicznego zniszczone, ponieważ oderwane zostały od naturalnego porządku rzeczy, a więc od odpowiedzialności i inwencji prywatnej”⁸².

C. Zgodność z nauczaniem Kościoła – afirmacja własności prywatnej w katolickiej nauce społecznej

Rozważania duetu *Chesterbelloc* na temat własności prywatnej wyrażają swoją treścią pełną harmonię z nauczaniem Kościoła katolickiego. Widać to już od najwcześniejszych ustępów ściśle rozumianej, czyli papieskiej katolickiej nauki społecznej, gdzie to Ojciec Święty Leon XIII na początku encykliki *Rerum Novarum* staje w obronie tej instytucji przed błędami ruchu socjalistycznego:

⁸¹ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 22-24.

⁸² Pius XII, *Summi Pontificatus...*, s. 218 [nr 49].

„ (...) prywatne bowiem posiadanie dóbr materialnych na własność jest naturalnym prawem człowieka. Tutaj, w tym względzie, istnieje zasadnicza różnica między człowiekiem a światem zwierzęcym. Zwierzęta nie kierują same sobą; kieruje i rządzi nimi podwójny instynkt naturalny, który z jednej strony chroni ich zdolność działania i troszczy się o celowe używanie sił; z drugiej zaś pobudza do poszczególnych czynności i nimi kieruje. Jeden instynkt skłania je do utrzymania i obrony życia, drugi zaś do zachowania gatunku. I jeden, i drugi cel osiągają zwierzęta bez trudności, używając rzeczy istniejących i zostawionych im do spożycia. Lecz tu jest dla nich granica, której nigdy przekroczyć nie mogą, ponieważ rządzą nimi zmysły i rzeczy przez zmysły odczuwane. Zupełnie inna jest ludzka natura. Człowiek ma naprzód całą i pełną siłę natury zmysłowej i dlatego nie mniej niż wszelka istota zmysłowa posiada przyrodzoną dążność do używania dóbr materialnych. Lecz natura zmysłowa, choć ją posiada człowiek w całej pełni, nie wyczerpuje jeszcze natury ludzkiej i owszem jest nawet niższa od niej i przeznaczona do ulegania i słuchania. Tym, co nas wynosi w świecie stworzenia i uszlachetnia, tym, co człowieka czyni człowiekiem i co go gatunkowo wyróżnia od zwierząt, jest zdolność myślenia, czyli rozum. Z tego też powodu, że człowiek w przeciwieństwie do zwierzęcia ma rozum, trzeba, by miał on nie tak jak zwierzę tylko dobra do bezpośredniego spożycia, ale żeby miał dobra do stałego i trwałego posiadania; nie tylko więc te, które przez użycie niszczą, ale także te, które mimo używania pozostają”⁸³.

Ojciec Święty potwierdza tym samym zgodność instytucji własności prywatnej z wymaganiami prawa naturalnego. Zwraca również uwagę na potrzeby właściwe jedynie człowiekowi, które wynikają z jego zdolności używania rozumu, i które zaspokojone mogą być jedynie przez trwałe posiadanie poprzez własność. W słowach tych odnaleźć można bez trudu echa słów Belloc’a o realnym używaniu wolnej woli (istotowo różnej od instynktów zwierzęcia), czy zażywania różnorodności życia; jak i słów Chestertona o potencjale artystycznej kreacji w życiu człowieka. Wszystko to zapewnia jedynie własność prywatna – z czym zgadza zdaje się papież Leon XIII, który konstatuje:

„Dlatego ludzkość, nie dając się poruszyć przeciwnym poglądom małej grupy ludzi, a badając uważnie naturę ludzką, w jej prawie znajduje uzasadnienie podziału dóbr materialnych i podstawę prywatnej własności, którą obyczaj wieków uświęcił jako instytucję najlepiej odpowiadającą naturze ludzkiej oraz zgodnemu i pokojowemu

⁸³ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 67 [nr 4-5].

pożyciu ludzi. Także ustawy państwowe, czerpiące, o ile są sprawiedliwe, swoją siłę z prawa natury, potwierdzają to prawo, o którym mówimy, a ponadto chronią je przy pomocy siły państwowej. Uświęciła je wreszcie powaga Boskiego prawa, zakazująca nawet pożądania cudzego dobra. <<Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego>> [Pwt 5, 21]⁸⁴. Wywód na ten temat kończy zaś logicznym wnioskiem: „Niech więc pozostanie jako prawda zasadnicza, że nietykalność własności prywatnej stanowi pierwszy fundament, na którym należy oprzeć dobrobyt ludu”⁸⁵.

Afirmację instytucji kontynuuje papież Pius XI w *Quadragesimo anno*, gdzie pisze, „że właśnie w tym celu natura ustanowiła podział dóbr za pośrednictwem prywatnej własności, by przez swój pewny i trwały ustrój służyły pożytkowi wszystkich”⁸⁶. Podkreśla tym samym bardzo silnie: „Trzeba tę zasadę mieć ustawicznie przed oczyma, aby nie zejść z prostej drogi prawdy na manowce”⁸⁷.

Ojciec Święty Pius XII w swoim orędziu radiowym wygłoszonym 1 września 1944 roku podkreśla misję Kościoła w tym względzie: „Broniąc więc zasady prywatnej własności, Kościół ma na względzie cel etyczno-społeczny. (...) Kościół zmierza (...) do tego, aby instytucja własności prywatnej była tym, czym powinna być według zamiarów mądrości Bożej i wymagań natury ludzkiej: mianowicie czynnikiem porządku społecznego, konieczną przesłanką ludzkich poczynań, bodźcem do pracy na rzecz życiowych celów doczesnych i nadprzyrodzonych, a co za tym idzie, wolności i godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, który od samego początku dał mu panowanie nad rzeczami materialnymi dla jego własnego pożytku”⁸⁸.

Słowa poprzednika na stolicy Piotrowej cytuje⁸⁹ i potwierdza w 1961 roku Święty papież Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra*, obserwując, że „i praktyka, i świadectwa historii dowodzą, że tam, gdzie ustrój polityczny nie uznaje prawa poszczególnych ludzi do posiadania na własność także dóbr wytwórczych, tam korzystanie z ludzkiej wolności w sprawach zasadniczych jest albo utrudnione, albo

⁸⁴ *Ibidem*, s. 69 [nr 8].

⁸⁵ *Ibidem*, s. 71 [nr 12].

⁸⁶ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 121 [nr 56].

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone 1 września 1944 roku...*, s. 285 [nr 10].

⁸⁹ Jan XXIII, *Mater et magistra* [encyklika ogłoszona 15 maja 1961 roku], tłumacz nieznan [tłumaczenie z wydania Société d'Éditions Internationales, Paryż 1963], [w:] M. Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1...*, s. 328 [nr 111].

całkowicie niemożliwe. Wynika więc z tego jasno, że prawo własności stanowi gwarancję wolności i bodziec do korzystania z niej⁹⁰. Rozważania te, połączone ze wspomnianym cytowaniem, późniejszy kanonizowany opatruje wnioskiem: „Trzeba zatem, by własność prywatna zabezpieczała prawa osoby ludzkiej do wolności i by wносиła zarazem swój niezbędny wkład w odbudowę zdrowego ładu społecznego”⁹¹.

Zwołany przez tegoż Wikariusza Chrystusowego Sobór Watykański II naucza w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*: „Własność prywatna lub pewne dysponowanie dobrami zewnętrznymi dają każdemu przestrzeń koniecznie potrzebną dla autonomii osobistej i rodzinnej i należy je uważać za poszerzenie niejako wolności ludzkiej. Stanowią one pewne uwarunkowanie swobód obywatelskich, ponieważ pobudzają do podejmowania obowiązku i ponoszenia ciężarów”⁹². Słowa te, zatwierdzone przez Świętego papieża Pawła VI wraz z Ojcami Soborowymi, są w swoim charakterze bardzo podobne do treści pism dystrybucjonistów, w tym przypadku szczególnie Belloc⁹³.

Wreszcie na początku XXI wieku *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, działając na podstawie autorytetu Świętego papieża Jana Pawła II, dokonuje syntetycznego wyłożenia aprobaty Kościoła dla instytucji własności prywatnej w jej istocie – przede wszystkim za pomocą powołania się na liczne wcześniejsze orzeczenia magisterium⁹⁴. Do obszernych cytatów i przypisów dokument z 2004 roku dodaje, bardzo w duchu „artyzmu demokracji”⁹⁵ Chestertona, że „Własność prywatna jest istotnym elementem prawdziwie społecznej i demokratycznej polityki ekonomicznej, a także gwarancją właściwego porządku społecznego”⁹⁶.

Podsumowując, afirmacja własności prywatnej – tzn. uznanie jej za instytucję w istocie swojej pozytywnie wpływającą na człowieka i społeczeństwo, której istnienie jest fundamentalne dla prawidłowego funkcjonowania ustroju ekonomicznego – jest czymś wspólnym dla ujęcia dystrybucjonizmu i katolickiej nauki społecznej wyłożonej w

⁹⁰ *Ibidem* [nr 109].

⁹¹ *Ibidem* [nr 111].

⁹² Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, [Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym promulgowana dnia 7 grudnia 1965 roku], tłumacz nieznany [tłumaczenie za: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968], [w:] M. Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część I...*, s. 462 [nr 71].

⁹³ Por. H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 21-28.

⁹⁴ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 116 [nr 176], szczególnie wraz z przypisem nr 369.

⁹⁵ Por. G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47.

⁹⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 116 [nr 176].

magisterium Kościoła. Obie perspektywy uznają to, co wykłada w średniowiecznej swojej *Summie teologii* Doktor Anielski, Święty Tomasz z Akwinu.

Tam to dowodzi, że pierwszą rzeczą, jaka przysługuje człowiekowi w stosunku dóbr zewnętrznych, „jest możliwość ich zdobywania i zachowywania”. Otóż gdy chodzi o to, człowiekowi wolno jest posiadać pewne dobra na własność. Jest to również konieczne do ludzkiego życia, i to z trzech powodów. Po pierwsze, ponieważ każdemu bardziej zależy na zdobyciu czegoś, co będzie należało do niego samego, niż czegoś, co będzie wspólną własnością wszystkich czy też wielu; każdy bowiem człowiek, chcąc oszczędzić sobie trudu, pozostawia innym troskę o dobro wspólne, jak to się dzieje tam, gdzie jest wielu służących. - Po drugie, ponieważ w świecie ludzkich spraw panuje większy porządek, gdy poszczególni ludzie mają troszczyć się o zdobycie określonych rzeczy, natomiast dochodziłoby do zamieszania, gdyby każdy miał zabiegać o wszystko. - Po trzecie, stosunki między ludźmi są również bardziej pokojowe, gdy każdy jest zadowolony z tego, co posiada. Stąd też widzimy, że pomiędzy ludźmi, którzy posiadają jakieś rzeczy wspólnie, nie dzieląc ich między siebie, częściej dochodzi do kłótni⁹⁷.

D. Szczególnie znaczenie własności ziemi – gospodarstwo rolne jako wzór pozytywnego wpływu własności prywatnej na społeczeństwo (autonomia jednostek i rodzin)

Własność prywatna może dotyczyć wielorakich dóbr materialnych, aczkolwiek jeden z przedmiotów owego prawa cieszył się szczególną uwagą dystrybucjonistów. Mowa tu o własność ziemi, nieruchomości – szczególnie w kontekście funkcjonowania gospodarstwa rolnego.

Belloc wykłada, że to własność prywatna ziemi jest „typową formą własności, która jest jednocześnie formą jej podstawową⁹⁸. Stanowi zatem ona swojego rodzaju esencję owego prawa, która w świecie zachodnim od wieków stanowiła fundament i faktyczną gwarancję wszelkich swobód, praw obywatelskich⁹⁹. W kontekście proponowanej reformy dystrybucjonizmu Anglik podkreśla zatem, że „Przywrócenie własności oznacza, a także oznaczało na przestrzeni dziejów w prawie wszystkich miejscach i czasach, przede wszystkim przywrócenie własności ziemi¹⁰⁰. Postuluje

⁹⁷ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II*, q. 57-80..., s. 172 [ST II-II, Q. 66, Art. 2].

⁹⁸ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 103.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

następnie, że należy tutaj odróżniać grunty miejskie od gruntów o przeznaczeniu rolniczym¹⁰¹, a następnie odmiennie traktować prawo własności odnoszące się do każdego typu nieruchomości. To właśnie ziemię rolniczą określa „sednem sprawy”¹⁰², a przywróceniu powszechnie występującego rolnictwa prywatnych podmiotów poświęca stosunkowo dużo uwagi¹⁰³, twierdząc, że „odbudowa włościństwa”¹⁰⁴ (inaczej „chłopstwa”¹⁰⁵) „uformuje załóżek zdrowia w (...) społeczeństwie”¹⁰⁶ zniszczonym przez industrialny kapitalizm¹⁰⁷. Wynika z tego jasno, że w jego oczach to własność prywatna gospodarstw rolnych stanowi rdzeń, jądro zdrowego społeczeństwa.

To charakterystyczne przekonanie dystrybucjonistów – ich szczególna afirmacja życia rolniczego, które prawdziwie zaistnieć może jedynie dzięki własności prywatnej ziemi – najlepiej wyrażane jest przez Chestertona, który dużą część autorskiej propagandy na rzecz dystrybucjonizmu opiera na tym zagadnieniu. Dobrze wyraża to już jeden z pierwszych terminów użytych przez Anglika na określenie ustroju powszechnej własności (w 1910 roku)¹⁰⁸ – „własność chłopska”¹⁰⁹. Najbardziej sztandarowy jest jednak jego postulat umożliwienia obywatelom zdobycia własności prywatnej „krowy i trzech akrów [ziemi]”¹¹⁰.

To hasło, znane w oryginale angielskim jako „*three acres and a cow*”, stało się dla Chestertona swojego rodzaju symbolem, którego używał jako czytelnego znaku na określenie istoty pożądanego ustroju ekonomicznego¹¹¹. Pragnienie zawarte w tym zawołaniu przedstawione jest doskonale w dialogu dwóch fikcyjnych braci-polityków, spisany w jednym z opowiadań Chestertona:

"<<Trzy akry i krowa>> — zawołał Harry, wydając z siebie coś, co raporty parlamentarne nazywają ironicznym okrzykiem.

<<Tak>> — odparł uparcie jego brat. <<Czy nie sądzisz, że pracownicy rolni woleliby mieć trzy akry ziemi i krowę, niż trzy akry drukowanych form i komitet?

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 106.

¹⁰² *Ibidem*, s. 109.

¹⁰³ Zob. *ibidem*, s. 109-118.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 117.

¹⁰⁵ Ang. *peasantry*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 292-293.

¹⁰⁹ Ang. *peasant proprietorship*.

¹¹⁰ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 60. Wtrącenie Paweł Boruta.

¹¹¹ *Ibidem*, por. także: G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 66.

Dlaczego ktoś nie założy w polityce partii gospodarzy [rolników], odwołującej się do starych tradycji drobnego właściciela ziemskiego? (...) >>”¹¹².

Życie rolnicze stanowi dla Anglika pewien wzór, którego owoce w możliwie doskonały sposób zaspokajają potrzeby ludzkiej natury – co więcej, wierzy, że jest to przekonanie większości ludzi. Pisze w tym względzie:

„Spośród tych wszystkich górników, którzy prosili o wyższe płace, myślę, że większość wolałaby nie mieć płacy. Myślę, że większość wolałaby kawałek prywatnego kapitału, ogród nie większy niż dywan. Kapustę można wydobyć z ziemi łatwiej niż węgiel; i jest o wiele więcej warta ich trudu (...)”¹¹³.

Szczególne znaczenie ziemi wynika w tym wypadku głównie z jednego powodu. O ile własność co do zasady obdarza wolnością, o tyle własność i rolnicze korzystanie z ziemi może owocować praktyczną niezależnością jednostek społecznych. To w tej formie własność rozkwita w pełni, objawia się pełnią ożywczej mocy tego prawa. Chesterton nie wyklucza w społeczeństwie słusznej wymiany i ciągłych jej wariacji¹¹⁴, jednak w centrum jego wymarzonej cywilizacji widział on komórki społeczne prawdziwie samowystarczalne w zakresie produkowanych i konsumowanych dóbr materialnych:

„(...) ale gdzieś w centrum cywilizacji istniałby typ prawdziwie niezależny; w sensie produkowania i konsumowania w ramach własnego kręgu społecznego. Nie twierdzą, że takie pełne życie ludzkie oznacza pełne człowieczeństwo. Nie twierdzą, że państwo potrzebuje tylko człowieka, który niczego od państwa nie potrzebuje. Mówię jednak, że ten człowiek, który sam zaspokaja swoje potrzeby, jest bardzo potrzebny. Mówię to głównie z powodu jego nieobecności we współczesnej cywilizacji, że współczesna cywilizacja utraciła jedność. Nie jest niczyją sprawą odnotowywanie całego procesu, sprawdzanie, skąd pochodzą rzeczy i dokąd zmierzają. Nikt nie śledzi całego krętego biegu rzeki mleka, która płynie od krowy do dziecka. Nikt, kto jest przy śmierci świni, nie jest odpowiedzialny za uświadamianie, że dowód tego losu świni jest w jedzeniu. (...) Potrzebujemy kręgu społecznego, w którym rzeczy nieustannie wracają do tych, którzy je rzucili; i ludzi, którzy znają koniec, początek i okrąg naszego małego życia”¹¹⁵.

¹¹² G. K. Chesterton, *The Man Who Knew Too Much and other Stories*, Cassell and Company Limited, London, New York, Toronto & Melbourne 1922, s. 122. Wtrącenie Paweł Boruta.

¹¹³ G. K. Chesterton, *The Chance of the Peasant*, Everyman: His Life, Work, and Books, Vol. I, No. 1, 18 October 1912, s. 4.

¹¹⁴ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 154-155.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 155.

Niezależni rolnicy są zatem wcieleniem tych wartości, o które walczy Chesterton i zwolennicy dystrybucjonizmu. Biorąc po uwagę, że takie wzorowe, samowystarczalne życie jest możliwe jedynie dzięki własności ziemi, uzasadnionym staje się szczególna waga, jaką duet *Chesterbelloc* przykłada do tej formy władztwa nad dobrami materialnymi – jest to po prostu ten rodzaj własności, który najobficiej obdarza człowieka unikalnymi dla tej instytucji dobrodziejstwami¹¹⁶.

Reprezentatywny charakter własności ziemi i gospodarstwa rolnego uznawany jest również przez Kościół w swoim społecznym nauczaniu. Już Leon XIII na początku *Rerum novarum* użył tego przykładu do opisanego natury instytucji własności prywatnej:

„I to również dowodzi, że prywatny sposób posiadania odpowiada naturze. Tych bowiem dóbr, których potrzeba do utrzymania, a szczególnie do udoskonalenia życia, ziemia dostarcza wprawdzie w obfitości; nie mogłaby ich jednak dostarczyć bez uprawy i bez opieki ludzkiej. Przygotowując sobie dobra naturalne przy pomocy przemyślności rozumu i przy pomocy sił cielesnych, przyswajają sobie tym samym człowiek tę część przyrody, którą sam uprawiał i na której jak gdyby zostawił wyciśnięty kształt swojej osobowości; skutkiem tego jest najzupełniej słuszne, by tę część przyrody posiadał jako własną i by nikomu nie było wolno naruszać jego do niej prawa”¹¹⁷.

Również w XXI wieku, ponad 100 lat po *Rerum novarum*, przeczytać można w *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, że na „szczególną uwagę – ze względu na znaczenie społeczne, kulturalne i gospodarcze w systemach ekonomicznych (...) – zasługuje praca na roli”¹¹⁸. Cytowany¹¹⁹ jest po tym autorytet Świętego papieża Jana Pawła II, który w encyklice *Laborem exercens* nawołuje do działań podjętych „w celu przywrócenia rolnictwu i rolnikom właściwego znaczenia jako podstawy zdrowej ekonomii w całokształcie rozwoju wspólnoty społecznej”¹²⁰. Kompendium zwraca również uwagę na problem koncentracji własności ziemi w ręku nielicznych podmiotów, nakreślając rozwiązania ustrojowe pozwalające na łatwiejsze i stabilniejsze pozyskiwanie własności nieruchomości rolnych¹²¹.

¹¹⁶ Por. *ibidem*, s. 145-155.

¹¹⁷ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 68 [nr 7].

¹¹⁸ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 200 [nr 299]. Usunięto kursywę

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Jan Paweł II, *Laborem exercens* [encyklika ogłoszona 14 września 1981 roku], tłumaczenie oficjalne Libreria Editrice Vaticana, [w:] M. Radwan SCJ et al. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 2...*, s. 200 [nr 21]. Kursywa jak w oryginale.

¹²¹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 200-201 [nr 300].

E. Wniosek – upowszechnienie własności prywatnej jako cel ustroju ekonomicznego (metafora społeczeństwa jako łuku składającego się z wielu elementów)

Z powyższych podpunktów wynika jasno, że dla *Chesterbelloc* własność prywatna stanowi instytucję w istocie swojej dobrą. Duet myślicieli przekonany jest głęboko, że jeśli ogół jednostek chce uformować prawidłowo funkcjonujące społeczeństwo, to wyrzec się własności prywatnej po prostu nie może. Jest ona warunkiem *sine qua non* ludzkiej godności i wolności, a zarazem jedyną realną możliwością urzeczywistnienia potencjału drzemącego tak w pojedynczym człowieku, jak i w całym społeczeństwie. Najprościej opisuje to Belloc w liście do Bernarda Shaw’a, gdzie pisze:

"<<Własność jest dla człowieka czymś normalnym>>. Własność jest funkcją zwykłego człowieczeństwa”¹²².

W rozmowie z tym samym towarzyszem dysput (co przywołuje Chesterton), Belloc żartobliwie stwierdza że, z ideą własności rozstałby się równie niechętnie, co z własnymi zębami¹²³. Chesterton przenosi taką indywidualną determinację na wyższy poziom, deklarując w imieniu swojego ruchu politycznego: „(...) **my nie wstydzimy się własności prywatnej; ponieważ dalibyśmy ją wszystkim innym**”¹²⁴.

W ten sposób ukazany zostaje jak na dłoni główny postulat ustroju ekonomicznego państwa dystrybucyjnego, myśl przewodnia dystrybucjonizmu – pragnienie i dążenie do uzyskania *lepszey* dystrybucji własności prywatnej¹²⁵. Innymi słowy: **ponieważ własność prywatna jest immanentnie dobra, celem ustroju ekonomicznego powinno być szerokie jej udostępnienie, upowszechnienie.** Konstatacja ta skutkuje doniosłymi następstwami, zarówno w samym pojmowaniu ideału dobrego ustroju ekonomicznego, jak i w procesie kreowania tegoż.

Skoro własność prywatna jest powodem do dumy; skoro dla człowieka naturalnym jest posiadanie na własność i używane swojego dobytku wedle swojej woli; skoro tylko tak człowiek może być prawdziwie wolny; to za uzasadniony można uznać

¹²² H. Belloc, *A Letter to Bernard Shaw*, The American Review, Vol. VIII, No. 3, January 1937, s. 318. Pogrubienie Paweł Boruta.

¹²³ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 6.

¹²⁴ G. K. Chesterton, *Introduction*, [w:] *GK's: A Miscellany of the First 500 Issues of G.K.'s Weekly...*, s. 16. Pogrubienie Paweł Boruta.

¹²⁵ H. Belloc, *Neither Capitalism Nor Socialism...*, s. 312.

postulat: by przeciętny przedstawiciel danej społeczności został właścicielem co najmniej w takim stopniu, który w użyteczny sposób zapewni mu faktyczną wolność działań¹²⁶.

W świetle powyższych wniosków jasnym staje się, dlaczego dystrybucjonizm był przez Chestertona rozumiany od samego swojego poczęcia jako polityka szeroko dostępnej małej własności¹²⁷. Małej, ponieważ własność skoncentrowana w ręku nielicznych lub w totalnym bycie państwowym traci swoje immanentne zalety¹²⁸; ale jednocześnie na tyle znacznej, że uzyskuje, zgodnie z definicjami Belloc'a, cechę użyteczności¹²⁹.

Państwo oparte na tej polityce Chesterton porównywał do architektonicznej konstrukcji łuku:

„A teraz, aby dopełnić koincydencję lub analogię, jaka jest zasada łuku? Można to nazwać, jeśli się komuś spodoba, afrontem dla grawitacji; bardziej precyzyjnie byłoby to określić odwołaniem się do grawitacji. Zasada ta głosi, że łącząc w określony sposób poszczególne kamienie o określonym kształcie, możemy zapewnić, że sama ich tendencja do opadania zapobiegnie ich upadkowi. I chociaż mój obraz jest tylko ilustracją, to jednak w znacznym stopniu sprawdza się również w przypadku zasady sukcesu lepiej wyrównanych własności. Tym, co podtrzymuje łuk, jest równy nacisk poszczególnych kamieni na siebie. Równość jest jednocześnie wzajemną pomocą i wzajemną przeszkodą. **Nietrudno wykazać, że w zdrowym społeczeństwie nacisk moralny ze strony różnych własności prywatnych działa dokładnie w ten sam sposób.** Ale jeśli inna szkoła uzna klucz lub porównanie za niewystarczające, musi znaleźć coś innego”¹³⁰.

Majestatyczny kształt łuku reprezentuje zatem w myśli Chestertona harmonię będącą doskonałym osiągnięciem cywilizacyjnym. **Bowiem tak jak łuk utrzymuje się w swoim szlachetnym kształcie dzięki wzajemnemu naciskowi składających się nań elementów, tak społeczeństwo trwa w pomyślności dzięki ekonomicznemu i moralnemu oddziaływaniu na siebie licznych prywatnych własności**¹³¹.

Tej to subtelnej maestrii architekta i budowniczego ustroju ekonomicznego nie jest w stanie pojąć przywoływany już kilkakrotnie prymitywny barbarzyńca¹³², który

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 10.

¹²⁸ Por. słowa Chestertona o wszystkich żonach w jednym haremie i wszystkich gospodarstwach w jednym majątku: G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 48.

¹²⁹ Por. H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 157, Belloc, *The Servile State...*, s. 14.

¹³⁰ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 15. Pogrubienie Paweł Boruta.

¹³¹ Por. *ibidem*, s. 10-22.

¹³² *Ibidem*, s. 21

błądzi w ciemnościach kapitalizmu, socjalizmu czy państwa niewolniczego. I to właśnie pragnieniu uzyskania takiego piękna – przywróceniu i utrzymaniu harmonijnej i życiodajnej równowagi ujętej w smukłym kształcie łuku – podporządkowane są wszystkie poglądy dystrybucjonistów. Te Chesterton ze śmiałością tytułuje w swoich pismach jako „Religia Małej Własności”¹³³.

Kościół katolicki podobnie uznaje w swojej nauce społecznej zasadność ustrojowego upowszechniania własności prywatnej. Leon XIII w *Rerum novarum* podnosi, że kwestia społeczna „nie może być skutecznie załatwiona, jeśli nie postawi się świętości prawa prywatnej własności jako zasady podstawowej. Dlatego ustawodawstwo winno sprzyjać temu prawu i w miarę możliwości starać się, aby jak największa liczba ludności chciała posiadać własność”¹³⁴.

Pius XII w 1942 roku podtrzymuje to nauczanie, stwierdzając w orędziu radiowym, „że prawa do używania dóbr ziemskich, jako naturalnej podstawy życia, domaga się sama godność osoby ludzkiej. Prawu temu odpowiada również podstawowy obowiązek przyznania własności prywatnej możliwie wszystkim ludziom”¹³⁵. W tej samej wypowiedzi głosi, że „Kościół nie lęka się wyciągania praktycznych wniosków, płynących z moralnej godności pracy, że nie obawia się popierania ich całą swą powagą. Wymagania te (...) obejmują utrzymanie i rozwijanie takiego ustroju społecznego, który umożliwiłby wszystkim warstwom społecznym posiadanie należycie zabezpieczonej, choćby skromnej własności prywatnej (...)”¹³⁶.

Przytoczone orzeczenia poprzednika na tronie Piotrowym cytuje¹³⁷ Święty papież Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* z 1961 roku, gdzie dodaje: „Nie wystarczy jednak twierdzić, że człowiek ma naturalne prawo prywatnego posiadania na własność dóbr, także produkcyjnych, jeżeli równocześnie nie zabiega się usilnie o to, by z tego prawa mogły korzystać wszystkie warstwy społeczne”¹³⁸.

Kompendium nauki społecznej Kościoła, podsumowujące dorobek papieskiej katolickiej nauki społecznej do pontyfikatu Świętego papieża Jana Pawła II, podnosi za to u progu XXI wieku: „Własność prywatna jest istotnym elementem prawdziwie społecznej i demokratycznej polityki ekonomicznej, a także gwarancją właściwego

¹³³ *Ibidem*, s. 221-236.

¹³⁴ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 85 [nr 35].

¹³⁵ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 roku...*, s. 269 [nr 22].

¹³⁶ *Ibidem*, s. 273 [nr 31].

¹³⁷ Jan XXIII, *Mater et magistra...*, s. 329 [nr 114].

¹³⁸ *Ibidem* [nr 113].

porządku społecznego. *Nauka społeczna domaga się, by własność dóbr była sprawiedliwie dostępna dla wszystkich*, tak by wszyscy stawali się, przynajmniej w jakiejś mierze, właścicielami, i odrzuca uciekanie się do form <<wspólnego posiadania>>”¹³⁹.

Zgodność dystrybucjonizmu z katolicką nauką społeczną jest zatem w tym fundamentalnym założeniu niepodważalna. Wzorcem i celem jest ustroj ekonomiczny **własnościowy**.

4. Ogólne założenia ustrojowe państwa dystrybucyjnego

Po ustaleniu podstawowego celu ustroju ekonomicznego – którym jest możliwie powszechna dystrybucja użytecznej własności prywatnej – należy następnie pochylić się nad rozwiązaniami, jakie duet *Chesterbelloc* prezentuje w roli środków wiodących do osiągnięcia dystrybucjonizmu. Te podzielić można na dwie kategorie: ogólne założenia ustrojowe oraz propozycje konkretnych regulacji prawnych. Pierwsze koncentrują się na ogólnych zasadach działalności państwa.

A. „Aktywna” rola państwa – uznanie konieczności użycia regulacyjnej siły państwowej na rzecz powszechnej własności prywatnej

Na samym wstępie analizy ogólnych aspektów ustrojowych istotnym jest odnotować podstawową konstatację duetu Belloc i Chestertona co do państwa. Wniosek ten jest następujący: aby ukonstytuować, a następnie utrzymać państwo dystrybucyjne, potrzebne jest uciekanie się do pewnych regulacji podpartych autorytetem publicznym. Innymi słowy, państwo odgrywa w tym ustroju ekonomicznym rolę zasadniczo aktywną, co stanowi punkt wyjścia do jakichkolwiek działań podjętych na rzecz tego ustroju w sferze typowo polityczno-prawnej.

Belloc pisze w tym aspekcie: Państwo (...) będzie miało do spełnienia konieczną i niezwykle ważną funkcję, gdy przywrócimy wolne i zdrowe społeczeństwo. Musimy uznać tę funkcję, nie możemy się jej bać ani uważać jej za wrogą naszym dążeniom¹⁴⁰.

Jaką funkcję ma tutaj mianowicie na myśli? Ta związana jest z samą istotą opisaną wcześniej doktryną państwa własnościowego, będąc w czymś zupełnie odmiennym od totalnego i zniewalającego w swoim charakterze państwa

¹³⁹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 116 [nr 176].. Kursywa jak w oryginale.

¹⁴⁰ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 145.

socjalistycznego. Deklaracja Anglika brzmi następująco: „Odwołujemy się do władzy państwa, aby zapobiegać, a nie popierać zniewolenie przez państwo: odwołujemy się do władzy państwa, aby przywrócić dobrze podzieloną własność”¹⁴¹.

Jest to postulat, który obiektywnie odróżnia dystrybucjonizm od kapitalizmu, gdzie państwo zasadniczo „umywa ręce”, jeśli chodzi o zachowanie powszechnej własności prywatnej (co zostało opisane szerzej w rozdziale dotyczącym kapitalizmu bezpośrednio). Aby zrozumieć tego genezę, należy tutaj opisać wielce charakterystyczne odrzucenie przez dystrybucjonizm skrajnego indywidualizmu, ze swoim brakiem umiaru w postrzeganiu wolności, w tym kontekście przede wszystkim ekonomicznej.

Na przykładzie gospodarstwa rolniczego pokazano wcześniej, że dobrze rozumiana autonomia i niezależność ma swoje wielce istotne znaczenie w społeczeństwie – nie mają one jednak charakteru absolutnego i nie mogą być postrzegane w oderwaniu od tegoż społeczeństwa. Dla efektywnego egzekwowania wolności potrzebny jest punkt odniesienia. Udowadnia to Chesterton, którego słowa w tej materii należy kolejny raz przytoczyć: „Człowiek przeniknięty prawdziwą poezją posiadania [własności] pragnie zobaczyć ścianę, przez którą jego ogród spotyka się z ogrodem Smitha; żywopłot, którym jego farma dotyka farmy Browna. Nie może zobaczyć kształtu swojej ziemi, jeśli nie widzi krawędzi ziemi swojego sąsiada”¹⁴².

Belloc przenosi ten wniosek na grunt wynikającej z własności prywatnej wolności ekonomicznej: „Rodzina jest idealnie wolna, gdy w pełni kontroluje wszystkie środki niezbędne do wytworzenia takiego bogactwa, jakie powinna konsumować do normalnego życia. Ale taki ideał jest nieludzki i dlatego nie może być trwale osiągnięty, ponieważ człowiek jest zwierzęciem społecznym. Nie jest to niemożliwe do osiągnięcia na krótki czas i zostało tak osiągnięte na krótko, ilekroć samotny osadnik osiedlił się ze swoją rodziną i swoimi zapasami w odosobnionym miejscu. Ale taka pełna wolność ekonomiczna dla każdej rodziny nie może być trwała, ponieważ rodzina powiększa się i dzieli na kolejne liczne rodziny, tworząc większą wspólnotę. Co więcej, nawet gdyby odizolowana wolna rodzina miała przetrwać, upadłaby poniżej wymagań natury ludzkiej, a jej izolacja zahamowałaby ją i poniżyła. Ludzie bowiem nie mogą się realizować inaczej, jak tylko poprzez różnorodność zainteresowań i idei. Wielość jest niezbędna do życia, a człowiek, aby być naprawdę człowiekiem, musi być społeczny”¹⁴³.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 146.

¹⁴² G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 48. Wtrącenie Paweł Boruta.

¹⁴³ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 14-15.

Opisaną społeczną naturą człowieka Belloc uzasadnia konieczność ograniczania wolności ekonomicznej w konkretnych przypadkach¹⁴⁴, celem zachowania dobra wspólnego – czyli powszechnie występującej, użytecznej wolności. Belloc określa to zasadą jedności, której instytucjonalizacją jest państwo:

„Zasada jedności: Musi istnieć w jakiejś formie państwo. Musi być zorganizowana dostatecznie duża jednostka dla rozwoju sztuki i lepszej złożoności życia. Do jej władzy należy odwoływać się w celu zadośćuczynienia sprawiedliwości, zapobieżenia nieporządkom wewnętrznym i zorganizowania obrony przed agresją zewnętrzną. Ogólnie rzecz biorąc, państwo musi w jakiś sposób ograniczać idealną wolność ekonomiczną rodziny, w przeciwnym razie nie można zagwarantować samej wolności”¹⁴⁵.

Dla ukonstytuowania i utrzymania ustroju ekonomicznego własnościowego (dystrybucjonizmu), konieczne jest zatem po pierwsze umiejscowienie człowieka, wraz z jego naturalną potrzebą wolności ekonomicznej, w społeczeństwie. Następnie potrzebne jest uznanie władzy-autorytetu, w tym kontekście przede wszystkim w rozumieniu siły, która użytecznej i powszechnej wolności ekonomicznej będzie w stanie efektywnie bronić. Instytucjonalizacją tej mocy jest aktywnie działające państwo, które w ten sposób postrzegane jest czynnikiem pożądanym i nie mającym realnej alternatywy:

“Innymi słowy, konieczne jest działanie państwa, a nawet potężne działanie państwa, aby zagwarantować tę właśnie wolność dobrze podzielonej własności, która jest jedynym zabezpieczeniem przed niewolnictwem w jakiejś formie – czy przez samo państwo, czy przez wielki kapitał. Państwo nie jest wrogiem własności. Jest ono w każdym prawidłowo ukonstytuowanym społeczeństwie obrońcą własności; nie jest specjalnym obrońcą wielkiej własności; ale szczególnym obrońcą systemu, w którym własność jest stabilna w wielu rękach, i w którym ludzie żyją razem jako wolni ludzie, chronieni w swojej niezależności, swoich rodzin i potomstwa. Uważanie działań państwa za jedynie wrogię jest głupotą. Uważanie go za niepotrzebne jest nieodręczne. Państwo musi mieć władzę. Chodzi o to, czy władza ta powinna być skierowana na utrzymanie naszej wolności gospodarczej, czy też przeciwko niej”¹⁴⁶.

Wynika z powyższego, że w oczach Belloc'a dobrze pojmowane państwo jest czynnikiem, który pozwala uniknąć błędów wynikających z kontrastujących ze sobą

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 15.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 15-16.

¹⁴⁶ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 150.

błędów socjalizmu i skrajnego indywidualizmu (charakterystycznego dla kapitalizmu)¹⁴⁷. W innym fragmencie opisuje to znaczenie państwa, analizując zagadnienie na przykładzie genezy władzy królewskiej:

„Czym innym jest działanie państwa, gdy służy ono wyzwoleniu ludzkości i zapewnieniu obywatelom niezależności ekonomicznej, a czym innym jest odebranie tej niezależności przez państwo. Jak powiedzieliby ludzie, kiedy własność była rzeczywiście dobrze podzielona i kiedy odpowiadała silnej monarchii narodowej, <<król jest po to, aby chronić wolność małego człowieka przed tyranią wielkich>>. Jest to główna funkcja króla i nie ma nic wspólnego pomiędzy sprawowaniem takiej funkcji a orientalną ideą króla jako wszechogarniającego właściciela, ze wszystkimi ludźmi jako jego niewolnikami. Przeciwnie, **właściwa koncepcja władzy królewskiej jako moderatora i strażnika wolności** jest całkowitym przeciwieństwem, a także obaleniem, błędnej koncepcji władzy królewskiej jako wszechogarniającego despotyzmu. W miarę jak będziemy postępować w naszych poszukiwaniach wolności ekonomicznej, przekonamy się, że nie możemy podążać za nią przez żaden dystans bez odwoływania się do władz państwa, aby przeciwstawić się uzurpowanym władzom wielkiego biznesu i tak bardzo, jak to tylko możliwe, je zniszczyć”¹⁴⁸.

Podsumowując, w ujęciu Belloc państwo i jego aktywna działalność regulacyjna jest czynnikiem koniecznym dla ustroju ekonomicznego państwa dystrybucyjnego – tak długo, jak postrzegane jest ono jako „moderator i strażnik wolności”¹⁴⁹, w tym przypadku przede wszystkim wolności ekonomicznej. Chesterton zgadza się z przyjacielem w tej w fundamentalnej kwestii. Jako demokrat przywiązuje dużą wagę do dobrowolnej działalności indywidualnych jednostek, nie wyklucza jednak stosowania autorytetu publicznego celem ukonstytuowania proponowanego ustroju:

„Chociaż wiele można by zrobić dzięki ochotnikom i dobrowolnemu układowi między człowiekiem, który w rzeczywistości mógłby wykonać pracę, a człowiekiem, który często nie jest w stanie pobrać czynszu, **w naszej filozofii społecznej nie ma nic, co zabraniałoby użycia władzy państwowej tam, gdzie można jej użyć**”¹⁵⁰.

Jednocześnie Chesterton w ślad za przyjacielem nawołuje do przywrócenia roli państwa jako obrońcy własności prywatnej i wolności ekonomicznej:

¹⁴⁷ Zob. H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 67.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 67-68. Pogrubienie Paweł Boruta.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 141. Pogrubienie Paweł Boruta.

„Innymi słowy, własność prywatna powinna być chroniona przed przestępczością prywatną, tak jak porządek publiczny jest chroniony przed prywatnym sądem. Ale własność prywatna powinna być chroniona przed znacznie większymi rzeczami niż włamywacze i kieszonkowcy. Potrzebuje ochrony przed spiskami całej plutokracji. Potrzebuje obrony przed bogatymi, będącymi teraz zazwyczaj u władzy, która [to władza] powinna jej [własności prywatnej] bronić”¹⁵¹.

Kościół katolicki w swoim nauczaniu społecznym zgadza się z zasadniczą koniecznością używania autorytetu państwowego w celu ustanowienia pożądanego ustroju ekonomicznego. W tym przypadku krótka analiza pozwoli odnotować fakt, że wpływ władzy państwa na system gospodarczy przybiera przede wszystkim postać aktów prawa pozytywnego ludzkiego. Już Leon XIII w *Rerum Novarum* o samym prawie własności pisze: „Także ustawy państwowe, czerpiące, o ile są sprawiedliwe, swoją siłę z prawa natury, potwierdzają to prawo, o którym mówimy, **a ponadto chroni je przy pomocy siły państwowej**”¹⁵².

W przestrzeni ogólnej aktywności państwa również uznaje podstawową potrzebę używania siły aparatu państwowego: „W interesie tak dobra publicznego, jak prywatnego leży panowanie pokoju i zgody (...). Dlatego kiedy zagrożony jest spokój publiczny (...) w tych wypadkach należy (...) uciec się do siły i powagi praw państwowych”¹⁵³.

Pius XI czterdzieści lat później w encyklice *Quadragesimo Anno* potwierdza, że w określonych warunkach konieczna jest interwencja państwa w ustrój ekonomiczny:

„W razie zatem prawdziwej konieczności dobra publicznego, państwo, opierając się na prawie naturalnym i Boskim, może określić, co w zakresie używania dóbr materialnych właścicielom wolno, a czego nie wolno”¹⁵⁴.

Znaczenie aktywnej roli państwa w kształtowaniu dobrego ustroju ekonomicznego kolejne sześćdziesiąt lat później wyklada w sposób syntetyczny Święty papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus Annus*:

„Te ogólne rozważania także rzucają światło na rolę państwa w dziedzinie gospodarki. **Działalność gospodarcza, zwłaszcza w zakresie gospodarki rynkowej, nie może przebiegać w próżni instytucjonalnej, prawnej i politycznej.** Przeciwnie, zakłada ona poczucie bezpieczeństwa w zakresie gwarancji indywidualnej wolności i

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 117. Wtrącenie Paweł Boruta.

¹⁵² Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 69 [nr 8].

¹⁵³ *Ibidem*, s. 81 [nr 29].

¹⁵⁴ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 119 [nr 49].

własności, a ponadto stabilność pieniądza oraz istnienie sprawnych służb publicznych. Naczelnym zadaniem państwa jest więc zagwarantowanie tego bezpieczeństwa, tak by człowiek, który pracuje i wytwarza, mógł korzystać z owoców tej pracy, a więc znajdował bodziec do wykonywania jej skutecznie i uczciwie. Brak tego poczucia bezpieczeństwa, towarzysząca mu korupcja władz publicznych i mnożenie się niewłaściwych źródeł wzbogacenia i łatwych zysków opartych na działaniach nielegalnych czy po prostu na spekulacji, jest dla rozwoju i dla porządku gospodarczego jedną z głównych przeszkód. Kolejną funkcją państwa jest czuwanie nad realizowaniem praw ludzkich w dziedzinie gospodarczej i kierowanie nim (...). Co więcej, obowiązkiem państwa jest popieranie działalności przedsiębiorstw poprzez tworzenie warunków zapewniających możliwości pracy, dostarczanie bodźców tam, gdzie owa działalność jest niewystarczająca, albo przez udzielanie pomocy w chwilach kryzysu. Państwo ma również prawo interweniować wówczas, gdy szczególne sytuacje wywołane przez istnienie monopolu powodują zahamowania czy stwarzają przeszkody dla rozwoju. Jednak oprócz funkcji harmonizowania rozwoju i kierowania nim, państwo, w sytuacjach wyjątkowych, może spełniać także funkcje zastępcze, wtedy mianowicie, gdy zbyt słabe lub dopiero się tworzące sektory społeczne lub organizacje przedsiębiorstw nie są przy stosowane do swych zadań”¹⁵⁵.

Zdanie kończące powyższy wywód przenoszą płynnie niniejsze rozważania do kolejnego ogólnego założenia ustrojowego – zasady subsydiarności: „Te zastępcze interwencje, usprawiedliwione pilnymi potrzebami wiążącymi się z dobrem wspólnym, powinny być, w miarę możliwości, ograniczone w czasie, by nie odbierać na stałe wspomnianym sektorom i organizacjom przedsiębiorstw właściwych im kompetencji oraz nadmiernie nie poszerzać zakresu interwencji państwa ze szkodą dla wolności tak gospodarczej, jak i obywatelskiej”¹⁵⁶.

B. Subsidiarność (pomocniczość) – utrzymywanie interwencji państwa w słusznym granicach

Przyznanie słuszności powyższej konstatacji – o zasadności prawnych regulacji państwowych w przestrzeni ustroju ekonomicznego – jest czynnikiem, który oddziela dystrybucjonizm w sposób wyraźny od skrajnego leseferyzmu, właściwego dla bezwzględnego kapitalizmu. Jednocześnie od drugiej strony, czyli od socjalizmu – wraz

¹⁵⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 410-411 [nr 48]. Pogrubienie Paweł Boruta.

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 411.

z jego absolutnym i wszechmocnym charakterem władzy państwowej – ustroj własnościowy w ujęciu *Chesterbelloc* oddzielony jest wyraźną granicą w postaci zasady subsydiarności, inaczej pomocniczości. Ta wyznawana jest również przez Kościół w jego nauce społecznej, stanowiąc jeden z najważniejszych jej filarów¹⁵⁷. Ustępy magisterium papieskiego pozwolą w syntetyczny sposób ująć cechy istotowe tej zasady.

Już Papież Leon XIII w *Rerum novarum* naucza, że „Prawo wymaga, żeby ani jednostka, ani rodzina nie były pochłaniane przez państwo; jest więc rzeczą słuszną, by i jednostka, i rodzina miały swobodę działania, jak długo nie zagrażają dobru powszechnemu lub nie wyrządzają krzywdy bliźniemu”¹⁵⁸. Już z tego jednego punktu wynika, że interwencja państwa nie powinna rozrastać się ponad miarę, przybierać formy nieograniczonej. Potwierdzają to kolejne ustępy z wiekopomnej encykliki (częściowo już cytowane), w których Ojciec Święty zaznacza, że uzasadnione uciekanie się do „siły i powagi praw państwowych”¹⁵⁹ mieści się w pewnych granicach. „Granice te natomiast określa ta sama przyczyna, która uczyniła niezbędnym odwołanie się do prawa, to znaczy, że nie należy więcej od państwa wymagać i iść dalej, niż tego wymaga usunięcie nadużyć lub uchylenie niebezpieczeństwa”¹⁶⁰.

Czterdzieści lat później zasadę przedstawia bardzo klarownie papież Pius XI, używając terminu w sposób dosłowny:

„(...) nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego nie wolno jej wydierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać. Z tego względu władza państwowa powinna niższym społecznościom zostawić do wypełnienia mniej ważne zadania i obowiązki, które by ją zresztą zbytnio rozpraszały. To zaś pozwoli jej na swobodniejsze, bardziej stanowcze i skuteczniejsze wykonywanie tych obowiązków, które wyłącznie o niej należą i które tylko ona może wykonać, mianowicie: kierownictwo, kontrola, nacisk, karanie nadużyć, zależnie od tego,

¹⁵⁷ Zob. M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2010, s. 128, 130-134.

¹⁵⁸ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 80 [nr 28].

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 81 [nr 29].

¹⁶⁰ *Ibidem*.

co się wysuwa w danej chwili i czego żąda potrzeba. Sprawujący władzę winni być przekonani, że im doskonalej na podstawie tej zasady <<pomocniczości>> przeprowadzony będzie stopniowy ustrój między poszczególnymi społecznościami, tym większy będzie autorytet społeczny i energia społeczna, tym też szczęśliwszy i pomyślniejszy będzie stan spraw państwa”¹⁶¹.

Natura zasady subsydiarności stawiana była następnie za wzór (mniej lub bardziej dosłownie) w nauce społecznej Kościoła wielokrotnie, m.in. przez Świętego papieża Jana XXIII w encyklice *Mater et magistra*: „Obowiązuje jednak zawsze zasada, że interwencja gospodarcza państwa, choćby była bardzo szeroko zakrojona i docierała do najmniejszych nawet komórek społecznych, winna być tak wykonywana, by nie tylko nie hamowała wolności działania osób prywatnych, lecz przeciwnie, by ją zwiększała, jeśli tylko są całkowicie zachowane podstawowe prawa każdej osoby ludzkiej. Wśród tych praw trzeba wymienić przysługujące każdemu człowiekowi uprawnienie i obowiązek zapewnienia utrzymania sobie i swojej rodzinie; wskutek tego każdy ustrój gospodarczy winien pozwalać i ułatwiać jednostce wykonywanie prawa prowadzenia działalności produkcyjnej”¹⁶².

Święty Jan Paweł II w *Centesimus annus* przywołuje analizowaną zasadę jako lekarstwo na niedostatki negatywnie pojmowanego „państwo dobrobytu”, inaczej „państwa opiekuńczego”:

„Niesprawności i niedostatki w państwie opiekuńczym wynikają z nieodpowiedniego rozumienia właściwych państwu zadań. Także w tej dziedzinie winna być przestrzegana zasada pomocniczości, która głosi, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego”¹⁶³.

Współcześnie *Kompendium nauki społecznej Kościoła* wskazuje, że „Zasada pomocniczości należy do najbardziej trwałych i charakterystycznych wskazań nauki społecznej Kościoła, obecnych w nim już od pierwszej wielkiej encykliki społecznej”¹⁶⁴, by następnie rozwinąć:

¹⁶¹ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 127 [nr 79-80].

¹⁶² Jan XXIII, *Mater et magistra...*, s. 316-317 [nr 55].

¹⁶³ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, s. 411 [nr 48].

¹⁶⁴ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 122 [nr 185]. Kursywę usunięto.

„Na podstawie tej zasady wszystkie społeczności wyższego szczebla powinny przyjąć postawę pomocy (<<subsidium>>) najmniejszym, a więc postawę nastawioną na ich wspieranie, popieranie i rozwój. W ten sposób pośrednie ciała społeczne mogą właściwie pełnić te zadania, które do nich należą, bez konieczności odstępowania ich innym organizacjom i instytucjom społecznym wyższego szczebla, przez które mogłyby zostać wchłonięte i zastąpione, by w końcu podważyć ich godność i przestrzeń życiową. Pomocniczości, rozumianej w znaczeniu pozytywnym jako pomoc ekonomiczna, instytucjonalna, legislacyjna, oferowana najmniejszym komórkom społecznym, odpowiada cały szereg negatywnych konsekwencji, które narzucają państwu obowiązek powstrzymania się od tego, co faktycznie ograniczałoby przestrzeń życiową najmniejszych i najbardziej znaczących komórek społecznych. Ich inicjatywa, wolność i odpowiedzialność nie mogą być w żaden sposób podważane”¹⁶⁵.

W związku z powyższym za słuszne należy uznać wnioski Mirosława Sadowskiego, który zasadę subsydiarności (pomocniczości) definiuje w sposób następujący:

„ (...) jej istota sprowadza się do tego, że zarówno państwo, jak i społeczności wyższego rzędu wkraczają w życie jednostki i społeczności niższego rzędu wtedy i tylko wtedy, gdy te nie są w stanie samodzielnie rozwiązać swoich problemów. W związku z tym uprawniona jest teza głosząca, że subsydiarność jest teorią zarówno poza, jak i dla społeczeństwa, a jej stosowanie, podobnie jak realizacja zasady solidarności, pozwoli uniknąć groźnej alternatywy między indywidualizmem i kolektywizmem”¹⁶⁶.

W toku niniejszego wywodu najważniejsze jest w tym miejscu wskazanie na odcięcie się dystrybucjonizmu *Chesterbelloc* od tego ostatniego – mianowicie kolektywizmu (inaczej socjalizmu czy komunizmu), wraz z jego brakiem umiaru w stosowaniu siły autorytetu państwowego.

We względzie tym Belloc stwierdza trzeźwo, że „Tendencja urzędników do przejmowania naszego życia musi być zazdrośnie obserwowana, a dzisiaj mogą być obserwowani tak samo zazdrośnie, jak i dawniej”¹⁶⁷.

Tę konieczność aktywnej, obywatelskiej postawy; kwestionującej użycie siły i ograniczeń przez państwo w nieuzasadnionych przypadkach opisuje tutaj na przykładzie

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 123 [nr 186]. Kursywę usunięto.

¹⁶⁶ M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*..., s. 134.

¹⁶⁷ H. Belloc, *The Way Out*..., s. 148.

sytuacji koniecznych monopolii: (...) jeśli będziemy mieć jasno przed oczyma uniwersalną zasadę, że monopol nigdy nie może dostać się w ręce urzędników państwowych, z wyjątkiem sytuacji, w których monopol jest ze swej *natury nieunikniony*”¹⁶⁸.

Państwo może interweniować zatem jedynie wtedy, gdy jest to absolutnie konieczne, a przez to pożyteczne dla społeczeństwa. **Aktywność tego typu jest, mimo swojej zasadniczej dopuszczalności i powszechnej obecności w prawidłowo funkcjonującym ustroju ekonomicznym, w założeniu bardziej wyjątkiem niż regułą.** Belloc jeszcze dosadniej wyraża to przekonanie, gdy pisze:

„Musimy strzec tego co nam pozostało z naszej wolności i ją rozszerzać, musimy walczyć z kolektywną kontrolą, musimy nie ufać ekspertom, musimy kwestionować ograniczenia wszędzie tam, gdzie się pojawiają, zmuszając je do udowodnienia swojej konieczności (co oczywiście musi mieć miejsce w szczególnych przypadkach), zrzucając ciężar dowodu na wrogów: wolności oraz traktowania praw do indywidualnego wyboru jako czegoś oczywistego”¹⁶⁹.

Belloc ukazuje również bardziej praktyczny wymiar subsydiarności, utrzymując, że jednostki i rodziny muszą mieć możliwość efektywnego sprzeciwiania się nieuzasadnionym restrykcjom. Dopóki legalnie jest o możliwe, dopóty rola państwa jako instytucji pomocniczej jest odgrywana prawidłowo:

„Istnieje więc praktycznie mierzalna granica, po przekroczeniu której takie ograniczenie wolności jest wrogiem naszym celom, a sprawdzianem tym jest zdolność rodziny do reagowania na to, co ogranicza jej wolność. Musi istnieć luz między rodziną a tymi siłami, które czy to przez podział pracy, czy przez działanie państwa, ograniczają wolność wyboru rodziny w działaniu. Rodzina musi mieć nie tylko prawo do skarżenia się na arbitralną kontrolę z zewnątrz, ale także prawo do tego, by skarga była skuteczna”¹⁷⁰.

Chesterton jest w tym względzie osobą jeszcze bardziej ostrożną. Chociaż, jak wspomniano w poprzednim punkcie, akceptuje samo w sobie uciekanie się do siły państwa w określonych przypadkach¹⁷¹, z osobistego, głębokiego przekonania jest raczej zwolennikiem działania oddolnego i dobrowolnego, społeczeństwa „wolontariuszy”¹⁷²

¹⁶⁸ *Ibidem*. Kursywa Paweł Boruta.

¹⁶⁹ H. Belloc, *Machine versus Man*, The Living Age, June 1932 Issue, s. 349.

¹⁷⁰ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 16.

¹⁷¹ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 141.

¹⁷² Zob. *ibidem*, s. 130-144.

powołanych na rzecz ustroju własnościowego. Jego nadrzędnym mottem pozostaje wiara, „że lekarstwem na centralizację jest decentralizacja”¹⁷³. Można więc za uzasadnione uznać twierdzenie, że z natury swojej z ostrożnością podchodzi do ograniczania wolności i rozszerzania kompetencji państwa, co pokazuje w pewnym stopniu również w opisaną przez siebie oryginalnej zasadzie ustrojowej.

C. „Płot Chestertona” – oryginalna koncepcja i wynikające z niej wskazówki dla twórców ustroju ekonomicznego

Chesterton jest autorem pewnej unikalnej obserwacji i wynikającej z niej ogólnej zasady działania, która może mieć zastosowanie do wielu dziedzin życia – w tym również do analizowanego w niniejszej pracy ustroju ekonomicznego. Jest to jeden z wielu przykładów ponadprzeciętnych możliwości intelektualnych tego angielskiego pisarza, którego talent doceniany jest przez wielu. W tym wypadku jego wnioskowanie okazało się na tyle przekonujące, że zwrócił na nie uwagę, a następnie w 1945 roku zapisał w uproszczonej formie w swoim prywatnym notesie¹⁷⁴ przyszły 35. prezydent Stanów Zjednoczonych, John Fitzgerald Kennedy (1917-1963). Mowa tutaj o koncepcji, którą określić można ogólnie jako „płot Chestertona”, a której tłumaczenie brzmi następująco:

„W sprawie reformowania rzeczy, w odróżnieniu od ich deformowania, istnieje jedna jasna i prosta zasada; zasada, która prawdopodobnie zostanie nazwana paradoksem. Istnieje w takim przypadku pewna instytucja lub prawo; powiedzmy, dla uproszczenia, płot lub brama wzniesiona w poprzek drogi. Bardziej nowoczesny typ reformatora podchodzi do tego wesoło i mówi: <<Nie widzę dla tego zastosowania; usuńmy to>>. Na co inteligentniejszy reformator odpowie: <<**Jeśli nie widzisz dla tego zastosowania, z pewnością nie pozwolę ci tego usunąć. Odejdź i pomyśl. Potem, kiedy wrócisz i powiesz mi, że widzisz, jakie jest tego zastosowanie, mogę pozwolić ci go zniszczyć**>>.

Ten paradoks opiera się na najbardziej elementarnym zdrowym rozsądku. Brama czy ogrodzenie tam nie wyrosły [same z siebie]. Nie zostało to wzniesione przez somnambulików, którzy zbudowali to we śnie. Jest wysoce nieprawdopodobne, że umieścili to tam zbiegli szaleńcy, którzy z jakiegoś powodu byli na wolności. **Ktoś miał**

¹⁷³ *Ibidem*, s. 5.

¹⁷⁴ J. Bartlett, *Familiar Quotations: A collection of passages, phrases and proverbs traced to their sources in ancient and modern literature*, fourteenth edition revised and enlarged by E. M. Beck, Little, Brown and Company, Boston-Toronto 1968 [pierwsze wydanie 1882], s. 919. Treść notatki przytoczona jako: „Nigdy nie rozbieraj płotu, dopóki nie poznasz powodu jego wzniesienia”.

jakiś powód, by sądzić, że to będzie dla kogoś dobre. I dopóki nie dowiemy się, jaka była przyczyna, nie możemy naprawdę osądzać, czy powód był rozsądny. Jest bardzo prawdopodobne, że przeoczyliśmy jakiś całościowy aspekt zagadnienia, jeśli coś wymyślonego przez ludzi takich jak my wydaje się całkowicie bezsensowne i tajemnicze. Są reformatorzy, którzy przezwyciężają tę trudność, zakładając, że wszyscy ich ojcowie byli głupcami; ale jeśli tak jest, to możemy tylko powiedzieć, że głupota wydaje się być chorobą dziedziczną. **Ale prawda jest taka, że nikt nie ma żadnego interesu w niszczeniu instytucji społecznej, dopóki naprawdę nie zobaczy jej jako instytucji historycznej.** Jeśli wie, jak powstała i jakim celom miała służyć, może naprawdę powiedzieć, że były to złe cele; albo że od tego czasu stały się złymi celami; albo że są to cele, którym już nie służy. Ale jeśli po prostu wpatruje się w to coś jako bezsensowne monstrum, które w jakiś sposób wyrosło na jego drodze, to on, a nie tradycjonalista, cierpi z powodu iluzji. Można nawet powiedzieć, że widzi rzeczy w koszmarze. Zasada ta odnosi się do tysiąca rzeczy, zarówno do drobiazgów, jak i do prawdziwych instytucji; do konwencji, jak i do przekonań¹⁷⁵.

Cytat pochodzi ze zbioru *The Thing*¹⁷⁶ po raz pierwszy opublikowanego w 1929 roku i zawiera w sobie wielkie bogactwo treści. Całą zasadę można z pewnością interpretować na wiele sposobów i na wielu płaszczyznach. Można tu bez wątpienia dojrzeć apel do wszelkich polityków o podejmowanie trudu analizy przed podejmowaniem jakichkolwiek decyzji – o unikanie lekkomyślności, szczególnie w niszczeniu zastanego porządku. Widać tutaj apoteozę tradycji, rozumianej od łacińskiego *traditio* jako „Podawanie z rąk do rąk, (...) Przenośnie: uczenie¹⁷⁷ – wielki szacunek do spuścizny przodków, których wieloletnia mądrość najczęściej przerasta niedojrzałe umysły nowego pokolenia.

W kontekście przedstawionych w niniejszej pracy treści należy tutaj dostrzec przede wszystkim aposterioryzm, które w przyjętej terminologii Konecznego jest „myśleniem krytycznym o faktach, opiera się na doświadczeniu, a więc uwzględnia przeszłość¹⁷⁸. Tak samo widać tu historyzm rozumiany za nim jako „patrzenie w

¹⁷⁵ G. K. Chesterton, *The Thing...*, s. 29-30. Pogrubienia i wtrącenie Paweł Boruta.

¹⁷⁶ Tytuł trudno przetłumaczyć na język polski, postanowiono więc pozostawić go w oryginalnym brzmieniu (można by to ująć np. jako „Ta rzecz” jak w wyrażeniu „rzecz w tym, że” lub „To sedno” jak w wyrażeniu „sedno sprawy”).

¹⁷⁷ Ks. F. Bobrowski, *Lexicon latino-polonicum. Słownik łacińsko-polski. Tom 2 cz. 2*, nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego, Wilno 1909, s. 1729.

¹⁷⁸ F. Koneczny, *Prawa dziejowe...*, s. 147.

przyszłość zrzeszenia metodą aposterioryczną, na podstawie doświadczenia przeszłości”¹⁷⁹.

Zgodnie z obserwacją Chestertona, rozsądny reformator, czy działający podmiot ludzki w ogólności, nie może usunąć choćby najmniejszej instytucji, o ile nie zrozumie intencji jaką miał ten, który ją ustanawiał. Tylko po poznaniu tego pierwotnego celu można będzie zlikwidować tę instytucję, jednak tylko wtedy, gdy pierwotny cel zostanie uznany za zły, chybiony, nieaktualny czy niepotrzebny. Jeśli tego typu rozumowanie nie zostanie przeprowadzone – konsekwencje działania będą niemożliwe do przewidzenia, a efekty mogą być potencjalnie katastrofalne. **Zabraknie wtedy bowiem z pewnością określonego dobra, które pierwotnie zostało zamierzone.** Cały duet *Chesterbelloc* zgodziłby się zapewne, że w temacie ustroju ekonomicznego lekcji na temat takiego holistycznego, kompleksowego myślenia nie przyswoili propagatorzy kapitalizmu i socjalizmu, którzy przez to bezrefleksyjnie pozbyli się całego dorobku cywilizacji chrześcijańskiej – narażając się tym samym na fatalne następstwa swojej lekkomyślności.

Dodatkowo należy na tę kwestię spojrzeć jeszcze z innej strony, co ma odniesienie również do ustroju ekonomicznego. Wydaje się uzasadnionym wniosek, że można z powodzeniem odwrócić rozumowanie Chestertona i zastosować je do **ustanawiania przyszłych instytucji.** Wtedy na gruncie aposterioryzmu można rzec, że nie należy pozwolić na uchwalenie nowego prawa czy czegokolwiek innego, o ile na podstawie doświadczenia historycznego nie wytłumaczy się logicznie, że rzecz taka daje dobre owoce w ustroju ekonomicznym.

Jeszcze inaczej można tutaj zastosować zasadę subsydiarności. Wtedy należy uznać, że nawet najmniejszej instytucji na poziomie państwa nie można powołać do życia, o ile nie wytłumaczy się racjonalnie, że pomoże ona jednostkom i społecznościom niższego rzędu w osiągnięciu dobrych celów, które samodzielnie byłyby poza ich rzeczywistym zasięgiem.

Potencjalne przykłady można by mnożyć, a skromny „płot Chestertona” odgrywa tutaj przede wszystkim rolę nauki pokory dla każdego budowniczego ustroju ekonomicznego. Jeśli nawet płot pośrodku pustkowia może mieć wielkie znaczenie, wtedy jaką odpowiedzialnością jest zarządzanie istniejącymi, a także tworzenie nowych elementów ustroju ekonomicznego? Dzieło to, które przez swoją ekonomiczną naturę dotyka każdego człowieka bezpośrednio, wymaga wielkiej roztropności ze strony (w

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 149.

pierwszym rządzie) ustawodawcy, czyli innymi słowy „rozumnego zastanowienia się nad tym, co należy zrobić, aby dojść do zamierzonego celu”¹⁸⁰.

D. Ustrój ekonomiczny a ustrój polityczny – Chesterbelloc w nurcie myślenia Arystotelesa

Pod koniec rozważań ogólnych nad ustrojem należy pochylić się na kwestię relacji pomiędzy ustrojem ekonomicznym a w ścisłym sensie politycznym.

Należy tutaj zaznaczyć od razu, że dystrybucjonizm jest przede wszystkim w istocie swojej koncepcją ustroju ekonomicznego. Co prawda Belloc w konstrukcji autorskiej siatki pojęciowej zawiera elementy odnoszące się w swojej naturze do ustroju politycznego (takie jak np. wolność polityczna – osobista¹⁸¹), te jednak zawsze postrzega w odniesieniu do własności i wolności ekonomicznej, których aranżacja w jego typologii stanowi konstytutywny element każdego z ustrojów.

Pojawia się tutaj jednak kwestia, która mogła już zwrócić uwagę uważnego czytelnika niniejszej pracy. W jaki sposób Belloc i Chesterton są w stanie pogodzić swoje odmienne preferencje co do form sprawowania rządów politycznych – w ramach proponowanego wspólnie ustroju ekonomicznego własnościowego?

Przywołana została już kilkakrotnie aprobata Belloca dla monarchii, którą utożsamia wręcz z poprawnie sprawowanym rządem, pisząc m.in. o „funkcji tego, co jest dzisiaj zwane <<państwem>>; a co zwykło się nazywać (w czasach, gdy ludzie preferowali rzeczywistość) <<królem>>”¹⁸². Z przekonań przyjaciela zdaje sobie doskonale sprawę sam Chesterton, który w swojej *Autobiografii* pisze, że choć Belloc swoją karierę polityczną rozpoczynał od utożsamiania się z „ideałami Klubu Republikańskiego”¹⁸³, to ostatecznie identyfikował się jako zdecydowany monarchista¹⁸⁴. Tej formie rządów Belloc poświęcił również dużo uwagi w swojej monografii na temat króla Ludwika XIV, od strony teoretycznej szczególnie we wstępnej części tegoż dzieła¹⁸⁵.

¹⁸⁰ J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom II*, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej & Wydawnictwo KUL, Lublin 2013 [pierwsze pełne wydanie 1946], s. 15.

¹⁸¹ Zob. np. przy definiowaniu kapitalizmu: H. Belloc, *The Servile State...*, s. 15-16.

¹⁸² H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 67.

¹⁸³ G. K. Chesterton, *Autobiography...*, s. 292.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ H. Belloc, *Monarchy: A Study of Louis XIV*, Cassell and Company Ltd., London, Toronto, Melbourne and Sydney 1938, s. 3-16.

Chesterton za to dał się już poznać na łamach tej pracy jako zwolennik demokracji. Mowa była tutaj co prawda o swoistym, można powiedzieć „ekonomicznym” pojmowaniu tego ustroju, czy to zawartym w słowach „dlatego nie jestem socjalistą (...) – ponieważ nie straciłem wiary w demokrację”¹⁸⁶, czy określeniu własności prywatnej sztuką, artyzmem demokracji¹⁸⁷. W sensie bardziej politycznym również jednak preferował ten ustrój, pisząc m.in. :

„Istota demokracji jest bardzo prosta i, jak powiedział Jefferson, oczywista. Jeśli dziesięciu ludzi rozbije się razem na bezludnej wyspie, społeczność składa się z tych dziesięciu mężczyzn, ich dobrobyt jest celem społecznym, a normalnie ich wola jest prawem społecznym. Jeśli nie mają naturalnego prawa do rządzenia sobą, to który z nich ma naturalne prawo do rządzenia resztą?”¹⁸⁸.

Osiągnięcie porozumienia przez dwóch angielskich przyjaciół na gruncie ustroju ekonomicznego zdaje się zatem pozornie zadaniem wielce utrudnionym. Kwestia ta jest z pewnością złożona, a w dużej mierze pozostanie w praktyce niewyjaśniona – ze względu na brak możliwości sprawowania faktycznych rządów przez środowisko polityczne zebrane wokół gazety *G.K.'s Weekly*.

Na gruncie samej teorii należy tutaj zaznaczyć, że każdy z Anglików kwestie formy rządów politycznych postrzega w sposób kompleksowy, starając się zachować obiektywizm – co z pewnością pozwala na lepszą komunikację i na szukanie praktycznego rozwiązania.

Przykładowo, choć Belloc z wielką mocą krytykuje współczesny mu parlamentaryzm i sprawowanie rządów przez delegację¹⁸⁹, to używa przy tym określenia: „Parlamente wszędzie okazały się nie do pogodzenia z demokracją”¹⁹⁰ – co sugeruje, że istnieje pewna zasadniczo dobra, przynajmniej tolerowana forma tego ustroju. Następnie już po śmierci Chestertona stosuje termin „demokratyczne” jako synonim „korporacyjnego” państwa, które stawia jako wzór prawidłowo sprawowanej władzy w ustroju własnościowym¹⁹¹. W tym przypadku ujęcie jest z pewnością bardziej

¹⁸⁶ G. K. Chesterton, *Objections to Socialism...*, s. 133.

¹⁸⁷ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47.

¹⁸⁸ G. K. Chesterton, *'All I Survey': A Book of Essays*, Methuen & Company Limited, London 1933, s. 115-116.

¹⁸⁹ Przy okazji opisanego już odrzucenia konceptu wolności ekonomicznej w warunkach powszechnej własności kolektywnej: H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 22-24.

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 23.

¹⁹¹ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 145.

ekonomiczne niż polityczne, jest to jednak pewien wyraźny znak na możliwość praktycznego kompromisu z jego strony.

Podobnie Chesterton, który mimo swoich preferencji dostrzega, że we współczesnych mu społeczeństwie „demokracja jest nie tylko nadużywana, ale bardzo niesprawiedliwie nadużywana”¹⁹². Staje również w pewnym stopniu w obronie monarchistycznych przekonań przyjaciela, pisząc, że „jest niewielka różnica między dobrym despotyzmem a dobrą demokracją; każde z nich implikuje równość z władzą, niezależnie od tego, czy władza jest bezosobowa, czy osobista. To, czego obaj nienawidzą, to oligarchia; nawet w jej bardziej ludzkiej formie arystokracji, nie mówiąc już o obecnej odrażającej formie plutokracji”¹⁹³.

Uzasadniony jest w związku z powyższym wniosek, że na poziomie potencjalnej praktycznej współpracy w ramach *Chesterbelloc*, każdy z członków duetu dążyłby w tej materii do osiągnięcia kompromisu. Prawdopodobne wydaje się również łączenie elementów różnych ustrojów. Można (czysto teoretycznie) założyć tutaj społeczeństwo, które w dolnych warstwach, oddolnie i lokalnie oparte jest na „chłopskich wolontariuszach”¹⁹⁴ Chestertona – aktywnie partycypujących w rządach na wzór demokracji, bardziej albo mniej bezpośredniej – nad którymi opiekę sprawuje „moderator i strażnik wolności”¹⁹⁵, czyli król w rozumieniu Belloc. Przypuszczenie takie uzasadnia dodatkowo pogląd tego ostatniego, że demokracja może funkcjonować w małych społecznościach, o ile korzysta „z wyjątkowych środków obrony, moralnych lub materialnych”¹⁹⁶.

Istnieje jeszcze inne możliwe rozwiązanie rozważanej wątpliwości. Pomocnym narzędziem w odczytaniu problemu potencjalnej, wewnętrznej sprzeczności dystrybucjonizmu *Chesterbelloc* okazuje się myśl jednego z najbardziej wpływowych umysłów w historii ludzkości – Arystotelesa¹⁹⁷. Konkretnym przedmiotem zainteresowania są tutaj jego rozważania dotyczące najlepszego ustroju. W swojej wiekopomnej *Polityce* Stagiryta wykląda na ten temat:

„Jasną też jest rzeczą, że również i wspólnota państwowa, **która na średnim stanie się opiera, jest najlepsza, i że takie państwa mogą posiadać dobry ustrój, w**

¹⁹² G. K. Chesterton, *'All I Survey': A Book of Essays...*, s. 115.

¹⁹³ G. K. Chesterton, *Autobiography...*, s. 292.

¹⁹⁴ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 130-144.

¹⁹⁵ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 68.

¹⁹⁶ H. Belloc, *Monarchy: A Study of Louis XIV...*, s. 6.

¹⁹⁷ Żył w okresie od 384 p.n.e. do 322 p.n.e.

których istnieje liczny stan średni, silniejszy bezwzględnie od obu pozostałych lub jeśli nie, to chociaż od jednego z nich. Bo na którąkolwiek stronę się skłoni, przechyla szalę i nie dopuszcza do wytworzenia przewagi jednej czy drugiej skrajności. **Toteż największym szczęściem jest, jeśli obywatele danego państwa mają średni a wystarczający majątek**, ponieważ tam, gdzie jedni bardzo wiele posiadają, a drudzy nic, przychodzi do władzy w następstwie obu tych skrajności albo skrajna demokracja, albo najczystsza oligarchia, albo i tyrania. Tyrania bowiem wyłania się zarówno z niepohamowanej demokracji, jak i oligarchii, o wiele rzadziej natomiast zdarza się ona tam, gdzie władza stan średni i ludzie bliscy sobie społecznie¹⁹⁸.

Zaznaczone fragmenty jednoznacznie przywołują na myśl założenia ustroju własnościowego opisanego przez *Chesterbelloc*, szczególnie w zestawieniu ze słowami Belloca, wedle których „zachowanie i stworzenie standardu klasy średniej ma absolutnie pierwszorzędne znaczenie dla tworzenia i zachowania własności w państwie”¹⁹⁹.

Konstatacje Arystotelesa nabierają tutaj specjalnego znaczenia, kiedy zinterpretuje się je specyficznie, jako wykład ustroju najlepszego w znaczeniu „powszechnym”²⁰⁰, inaczej „praktycznym (uniwersalnym)”²⁰¹. W tej to perspektywie:

„Jako praktycznie najlepszy, dający się najszerzej urzeczywistnić, Filozof ocenia ustrój – czy quasi-ustrój, kompatybilny z różnymi odmianami ustroju *sensu stricto* – oparty na średnio sytuowanej klasie ludności, która pełni funkcję balansu dla zróżnicowanych nastrojów i tendencji społecznych”²⁰².

Ujęcie takie doskonale pasuje do przypadku dystrybucjonizmu, zwłaszcza, że zakłada ono, że wielki Grek w swoim traktacie „Przesuwa (...) akcent z polityki *sensu stricto* w stronę ekonomii i problematyki socjologicznej”²⁰³. Operując na podstawie analogicznych supozycji, dystrybucjonizm jest właśnie **doktryną swojego rodzaju quasi-ustroju – koncentrującego się na aspekcie ekonomicznym – który kompatybilny jest z różnymi odmianami ustroju politycznego *sensu stricto***. Doskonale tłumaczy to, dlaczego w na pozór wewnętrznie sprzecznym duecie Belloca i

¹⁹⁸ Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz [1953], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012 [dzieło przypuszczalnie napisane w okresie od ok. 347 p.n.e. do 322 p.n.e.], s. 122 [1296 a].

¹⁹⁹ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 125. Kursywa jak w oryginale.

²⁰⁰ P. Borkowski, *Koncepcja najlepszego ustroju politycznego według Arystotelesa*, *Studia Philosophiae Christianae* 48/3 (2012), s. 14-16.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 22.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ibidem*, s. 15.

Chestertona nie występowały znaczące konflikty dotyczące samego proponowanego przez nich ustroju własnościowego.

Przekonanie o możliwości prawidłowego funkcjonowania systemu ekonomicznego w ramach różnych form politycznych rządów podziela również Kościół w swojej nauce społecznej. Papież Leon XIII, pisząc w *Rerum novarum* o społecznej roli państwa, rozpoczyna naukę dotyczącą tej kwestii słowami:

„Zaznaczamy z góry, że przez <<państwo>> rozumiemy nie tę lub inną formę ustrojową, lecz w ogóle państwo, które odpowiada prawom rozumu i natury, i świadectwom Boskiej mądrości, według zasad podanych w Naszej encyklice o chrześcijańskim ustroju państw”²⁰⁴.

Odsyła tym samym do swojej wcześniejszej encykliki *Immortale Dei* z 1885 roku, w której to zawarte jest następujące nauczanie:

„Oto co Kościół katolicki względem ustroju i zarządu państwa stanowi. – Przez te jednak orzeczenia, byle należycie zrozumiane, nie gani się żadnej z rozmaitych form rządu, skoro takowe nie są nauce katolickiej przeciwne, i przy roztroptym i sprawiedliwym zastosowaniu mogą pomyślność państwu zabezpieczyć. – Nie gani się nawet właściwie pewnego udziału ludu w zarządzie spraw publicznych, co w pewnych okolicznościach i warunkach może być nie tylko korzyścią ale i obowiązkiem obywateli”²⁰⁵.

Oczywiście Kościół katolicki, jako instytucja częściowo ludzka, a przez to siłą rzeczy zmuszona do aktywnego udziału w polityce, w swojej praktycznej działalności dostosowuje się w pewnym stopniu do danej epoki. Dotyczy to również akcydentalnych (a nie istotowych) części autentycznego nauczania Stolicy Piotrowej. Dobrze widać to wychodząc od końca ostatniego cytatu – akceptującego dość ostrożnie zasadę demokratycznej formy rządów²⁰⁶. W XXI wieku zaś, w *Kompendium nauki społecznej Kościoła* termin „demokracja” pada kilkadziesiąt razy, odmieniony w większości przypadków w zdaniach o wydźwięku pozytywnym, takich jak np. (szczególnie istotnym dla tematyki niniejszej pracy):

²⁰⁴ Leon XIII, *Rerum novarum*..., s. 79 [nr 25].

²⁰⁵ Leon XIII, *Encyklika Ojca Świętego Leona XIII o chrześcijańskim ustroju państw [Immortale Dei]*, tłum. Redakcja „Przeglądu Powszechnego”, Drukiem Władysława L. Anczyca i Spółki, pod zarządem J. Gadowskiego, Kraków 1885 [encyklika ogłoszona 1 listopada 1885 roku], s. 23-24. We fragmencie oryginalni brzmiącym „przy roztroptym i sprawiedliwym” – uwspółcześniono pisownię.

²⁰⁶ Opis procesu akceptacji demokracji przez Kościół w swoim nauczaniu, sporządzony z pozycji sceptycznej względem tego ustroju politycznego, zawarty w: J. Bartyzel, *Niefortunny konkubinat. Historia wzajemnych relacji konserwatyzmu i chrześcijańskiej demokracji zwięźle opowiedziana*, Pro Fide Rege et Lege 2006, nr 3-4, s. 17-24.

„Własność prywatna jest istotnym elementem prawdziwie społecznej i demokratycznej polityki ekonomicznej, a także gwarancją właściwego porządku społecznego”²⁰⁷.

Najważniejsze znaczenie zdaje się mieć tutaj jednak, podobnie jak w przypadku „sztuki demokracji”²⁰⁸ w wykonaniu „wolontariuszy”²⁰⁹ Chestertona, ekonomiczny i partycypacyjny wymiar tego pojęcia, co widać również po słowach takich jak:

„Uczestnictwo w życiu wspólnotowym jest nie tylko jedną z wyższych aspiracji obywatela, wezwanego do pełnienia w sposób wolny i odpowiedzialny swojej obywatelskiej roli wraz z innymi i dla innych, ale jest także jednym z filarów wszystkich systemów demokratycznych”²¹⁰.

Kościół zachowuje jednocześnie pewien racjonalny dystans względem tej formy rządów, co *Kompendium* wyraża m.in. słowami: „Nauka społeczna jedno z największych zagrożeń dla współczesnej demokracji upatruje w relatywizmie etycznym, który prowadzi do zanegowania istnienia obiektywnego i uniwersalnego kryterium dla określenia fundamentu i poprawnej hierarchii wartości w życiu politycznym”²¹¹.

Zatem chociaż obecnie tendencje w papieskim nauczaniu społecznym skłaniają się o wiele bardziej ku demokratycznym preferencjom Chestertona niż monarchicznym upodobaniom Belloc, to nawet przekonania tego drugiego o monarchii, szczególnie na temat króla jako „moderatora i strażnika wolności”²¹², nie stoją w istotowej sprzeczności z całością społecznej nauki Kościoła. Zwłaszcza, że ogólna zasada opisana przez papieża Piusa XI w *Quadragesimo anno*, wedle której Kościół w ścisłym sensie nie występuje „w sprawach techniki życia społeczno-gospodarczego, bo do tego nie ma ani odpowiednich środków, ani powołania”²¹³ (co powinno zawierać w sobie również określanie konkretnych relacji pomiędzy ustrojem ekonomicznym a politycznym), pozostaje aktualna bez względu na epokę.

Podsumowując, Kościół w swojej nauce społecznej nie narzuca konkretnego ustroju politycznego *sensu stricto*, tak samo jak nie czyni tego dystrybucjonizm w doktrynie *Chesterbelloc*.

²⁰⁷ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 116 [nr 176].

²⁰⁸ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47.

²⁰⁹ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 130-144.

²¹⁰ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 126 [nr 190]. Usunięto kursywę.

²¹¹ *Ibidem*, s. 267 [nr 407]. Usunięto kursywę.

²¹² H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 68.

²¹³ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 117 [nr 41].

5. Przykłady konkretnych regulacji prawnych na rzecz powszechnej własności prywatnej

A. Uwagi wstępne

Po wyłożeniu ogólnych założeń ustrojowych dystrybucjonizmu, należy następnie opisać propozycje konkretnych rozwiązań opartych o prawo pozytywne, które wysuwane były przez twórców koncepcji państwa własnościowego.

Należy tutaj od razu zaznaczyć, że dorobek intelektualny duetu *Chesterbelloc* w tej materii nie był ani wyjątkowo rozbudowany (szczególnie w porównaniu z innymi częściami ich twórczości), ani specjalnie szczegółowy. Dobrze obrazuje to fakt, że Chesterton w *Zarysie rozsądku* z 1926 roku – czyli swoim głównym dziele formalnie poświęconym doktrynie dystrybucjonizmu – wysuwając konkretne propozycje regulacji prawnych, ogranicza się do sześciu niezbyt rozbudowanych równoważników zdań²¹⁴. Po ich wymienieniu pisze zaś:

„W takim stwierdzeniu przykłady są podane jako przykłady, a nie jako dokładne i wyczerpujące wykazy wszystkich przypadków objętych regułą. Jeśli ta elementarna zasada wykładu nie zostanie zrozumiana, muszę zadowolić się tym, że tego rodzaju praktyczny człowiek nazwie mnie osobą niepraktyczną. I rzeczywiście, w jego odczuciu jest coś [na rzeczy] w jego oskarżeniu. Niezależnie od tego, czy jestem człowiekiem praktycznym, czy nie, nie jestem tym, co nazywa się praktycznym politykiem, co oznacza zawodowego polityka²¹⁵.

Chesterton tym samym zaznacza, że sam tytuł dzieła wskazuje na to, że jego celem jest jedynie *zarysowanie* rozsądku, inaczej nakreślenie pewnych szerokich konturów normalności, roztropności ustrojowej, w tym sensie, że tego typu kształt „jest celowo rysowany jako duży obręb, w ramach którego istnieje wiele odmian”²¹⁶.

Siłą rzeczy większość konkretnych rozwiązań w niniejszym punkcie będzie opierała się na twórczości Belloc, pisma Chestertona będą miały zaś charakter pomocniczy. Jednak nawet w przypadku starszego z Anglików zauważyć można w tej dziedzinie pewną wstrzeźliwość, przynajmniej we współczesnych mu warunkach społecznych. W granicach treściowych dzieła *Przywrócenie własności* z 1936 roku Belloc uważa, że w ukonstytuowaniu ustroju własnościowego o wiele ważniejsza od

²¹⁴ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 92

²¹⁵ *Ibidem*, s. 93.

²¹⁶ *Ibidem*, s. 90.

technicznego schematu jest moralna atmosfera w społeczeństwie²¹⁷, a o tym pierwszym aspekcie zaznacza:

„Co więcej, wydaje się, że nie proponuję żadnego ogólnego planu przywrócenia wolności i własności. Można to rzeczywiście nazwać kapitalnym defektem. Wszelka reforma opiera się na jakiejś jasnej doktrynie, postulowanej i rozwiniętej. Żadna reforma (jak się wydaje) nie może mieć nadziei na powodzenie, jeśli nie rozwija programu obejmującego wszystkie dziedziny. Nie próbowałem tego robić. Na przykład, chociaż mówiłem wiele o podziale udziałów w przedsiębiorstwach korporacyjnych, niewiele mówiłem o mechanizmie, dzięki któremu posiadacz kilku udziałów mógłby uzyskać rzeczywistą kontrolę nad polityką, którą prowadzi jego firma”²¹⁸.

Mając powyższe na uwadze, poniżej przedstawione zostaną główne propozycje *Chesterbelloc* z zakresu konkretnych rozwiązań w ramach prawa pozytywnego (stanowionego ludzkiego) na rzecz ukonstytuowania i utrzymania dystrybucjonizmu. W założeniu autorów głównym ich zadaniem jest przeciwdziałanie negatywnym czynnikom opisanym w rozdziale dotyczącym kapitalizmu, co w szerokim ujęciu sprowadza się głównie do konsekwencji nieograniczonej wolnej konkurencji. Użycie w tym celu ustaw, czerpiących swą moc obowiązującą z autorytetu państwowego, zgadza się co do zasady z ujęciem nauki społecznej Kościoła, podsumowanym następująco w *Kompendium* z 2004 roku:

„Podstawowym zadaniem państwa w ekonomii jest określanie ram prawnych w celu regulacji stosunków ekonomicznych, <<stworzenia podstawowych warunków wolnej ekonomii, która zakłada pewną równość pomiędzy stronami, tak że jedna z nich nie może być na tyle silniejsza od drugiej, by ją praktycznie zniewolić>>. Działalność ekonomiczna, zwłaszcza w obrębie wolnego rynku, nie może odbywać się w próżni ustawodawczej, prawnej i politycznej. <<Przeciwnie, zakłada ona poczucie bezpieczeństwa w zakresie gwarancji indywidualnej wolności i własności (...) >>”²¹⁹.

Najszerzej opisane w przypadku *Chesterbelloc* są dwie koncepcje – zróżnicowane opodatkowanie oraz system cechowy – i to im zostaną poświęcone kolejne podpunkty. Wśród pozostałych, które zostały w pismach Anglików przedstawione bardziej w postaci podstawowych postulatów (wkomponowanych w ramy innych ogólnych zasad i

²¹⁷ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 11.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 10.

²¹⁹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 232 [nr 352]. Kursywę usunięto. Dwa zawarte cytaty pochodzą z encykliki *Centesimus annus* papieża Jana Pawła II, odpowiednio punkty nr 15 i 48.

konkretnych środków), wymienić można: ochronę dziedziczenia²²⁰; zwalczanie lichwy²²¹; umożliwianie ogółowi społeczeństwa faktycznego korzystania z własności prywatnej w dużych przedsiębiorstwach gospodarczych poprzez udziały²²²; oraz państwowy zarząd nad koniecznymi monopolami²²³.

Praktyczną zasadę działania władzy państwowej – w ramach wszystkich przytaczanych regulacji – można określić jako tożsamą z rolą, jaką Belloc przypisuje monarsze w roli „moderatora i strażnika wolności”²²⁴: „(...) <<król jest po to, by chronić wolność małego człowieka przed tyranią wielkich>>”²²⁵.

B. Zróżnicowane opodatkowanie

Główną terminem odnoszącym się do systemu fiskalnego występującego w państwie dystrybucyjnym jest „zróżnicowane opodatkowanie” (ang. *differential tax*)²²⁶. Belloc utrzymuje, że nie jest to pomysł oryginalny czy rewolucyjny – wszystkie społeczeństwa znają tę koncepcję i praktycznie wszystkie z niej korzystają. Problem współczesnych polega na tym, że rozwiązanie to nie jest wykorzystywane w tym jedynym pożytecznym celu, jakiemu jest w stanie służyć – lepszej dystrybucji własności prywatnej²²⁷.

W ręku państwa dystrybucyjnego schemat ten ma odgrywać podwójną rolę: jednej strony ułatwiać upowszechnianie własności; a z drugiej utrudniać ograniczanie zakresu jej działania – czyli innymi słowy zapobiegać marnowaniu jej pozytywnego wpływu na społeczeństwo wyniku jej koncentracji²²⁸. Aby efekty takie uzyskać w praktyce, potrzebna jest taka „forma podatków, która nie tylko oszczędza drobnego człowieka kosztem jego bogatszego rywala, ale w rzeczywistości subsydiuje [dotuje] drobnego człowieka tam, gdzie subsydia [dotacje] są konieczne”²²⁹.

Zdaniem Belloca istnieje mnogość efektywnych strategii, poprzez które zróżnicowane opodatkowanie może doprowadzić do ukonstytuowania i utrwalenia

²²⁰ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 92, H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 17, 35.

²²¹ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 163, H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 113-114.

²²² H. Belloc, *The Way Out...*, s. 6, G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 167-168.

²²³ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 147-148.

²²⁴ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 68.

²²⁵ *Ibidem*, s. 67.

²²⁶ Zob. m.in.: H. Belloc, *The Way Out...*, s. 117-122, H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 196-202, G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 92.

²²⁷ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 118.

²²⁸ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 196.

²²⁹ *Ibidem*. Alternatywne tłumaczenia wyrazów w nawiasach kwadratowych Paweł Boruta.

własności prywatnej w ręku przeważającej liczby obywateli. Zastosowania te będą różnić się w zależności od tego, jaki konkretny problem będą miały za zadanie rozwiązać²³⁰.

Najbardziej elementarnym użyciem jest tutaj regulowanie przepływu kapitału, wywieranie wpływu na przebieg zawierania umów kupna i sprzedaży. Najprościej rzecz ujmując – podatki z jednej strony mają czynić łatwiejszym nabywanie własności przez biedniejszych (a więc wspomagać powszechną dystrybucję); a z drugiej utrudniać nabywanie małych własności przez najbogatszych (a więc przeciwdziałać eliminowaniu małej własności i powstawaniu szkodliwej koncentracji kapitału)²³¹. Belloc pokazuje to najpierw na przykładzie własności nieruchomości o przeznaczeniu rolniczym:

„Zasada ta, zastosowana w odniesieniu do gruntów rolnych, wywarła już znakomity wpływ na niektóre części Europy, gdzie ziemia wpadła w ręce niewielu. Kiedy duża nieruchomość kupuje małą, niech podatek będzie wysoki. Kiedy małe gospodarstwo kupuje fragmenty dużej posiadłości i w ten sposób pomaga w podziale majątku, niech podatek będzie lekki, a ostatecznie nieistniejący”²³².

Następnie odnosi omawiane narzędzie do nadmiernie rozwiniętej siły gospodarczej wielkoskalowych przedsiębiorstw handlowych, inaczej „sklepów sieciowych”²³³, przez które niszczona jest lokalna przedsiębiorczość. Rozwiązanie opisuje następująco:

„Państwo udziela licencji na przykład na sprzedaż tytoniu. To sprawia, że ta licencja jest tania dla małego przedsiębiorcy, który prowadzi sklep tytoniowy, i coraz droższa dla dużego sklepu, dla którego tytoń tylko jednym z niezliczonych przedmiotów, które sprzedaje. Państwo opodatkowuje indywidualną firmę w takiej a takiej wysokości. Kiedy sieć otwiera się w kilku miastach lub w wielu miejscach tego samego dużego miasta, niech każdy sklep w tej sieci będzie opodatkowany progresywnie w miarę wzrostu liczby sklepów w sieci, aż do pewnego limitu, który uniemożliwi rozwój sieci sklepów”²³⁴.

Belloc mnoży jeszcze przykłady²³⁵, które pokazują w jego opinii, że zróżnicowanie opodatkowania można zastosować do praktycznie każdej aktywności

²³⁰ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 118.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*, s. 118-119.

²³³ *Ibidem*, s. 119.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ibidem*, s. 119-122.

ekonomicznej²³⁶, przez co ogólnie uważa tę formę za istotne narzędzie w ramach funkcjonowania ustroju państwa dystrybucyjnego²³⁷.

Zgadza się z tym Chesterton, który, gdy tworzy wspomnianą już krótką listę konkretnych regulacji prawnych na rzecz ustroju własnościowego, koncepcję tę (ujęta dość dosłownie) umieszcza na pierwszym miejscu²³⁸ – na podstawie czego przypuszczać można, że była ona dla niego tą najbardziej oczywistą. Jej istotę opisuje w następujący sposób:

„Opodatkowanie umów w taki sposób, aby zniechęcić do sprzedaży drobnej własności wielkim właścicielom i zachęcić do podziału wielkiej własności pomiędzy drobnymi właścicielami²³⁹”

W szerszym rozumieniu zagadnienia, uznanym powyżej również przez Belloc – zawierającym w sobie aktywne dotowanie mniejszych podmiotów – do kategorii należy zaliczyć również dwa inne punkty z listy Chestertona:

„Celowa ochrona pewnych eksperymentów w ramach małej własności, jeśli to konieczne, za pomocą taryf, a nawet taryf lokalnych. (...) Subsydia wspierające rozpoczęcie takich eksperymentów²⁴⁰”.

W kontekście tak aktywnego w swojej naturze systemu podatkowego należy mocno podkreślić jego charakter ochronny, który na celu ma ochronę ogółu społeczeństwa przed destrukcyjnym działaniem zbyt wysokich obciążeń fiskalnych.

Jak stwierdza Belloc, „Wysokie opodatkowanie jest nie do pogodzenia z powszechną instytucją własności. Jedno zabija drugie²⁴¹”. Anglik twierdzi zatem, że znaczne podatki nakładane w sposób jednorodny na wszystkich obywateli są w samej swojej istocie wrogiem szeroko dostępnej własności prywatnej. Bowiernie obciążenia tego samego typu, których pokrycie nie stanowi dla bogatego człowieka większej niedogodności, dla przedstawiciela sfery ludzi mniej zamożnych może stanowić przeszkodę nie do pokonania, która doprowadzi do utraty tych dóbr materialnych, które już wcześniej posiadał²⁴².

Szczególnie negatywne znaczenie tego zjawiska objawia się w byciu zagrożeniem dla przedstawicieli tzw. „klasy średniej”, których brak jest zdaniem Belloc wyjątkowo

²³⁶ *Ibidem*, s. 119.

²³⁷ *Ibidem*, s. 117.

²³⁸ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 92.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 119.

²⁴² *Ibidem*, s. 119-125.

szkodliwy dla całego społeczeństwa – bowiem, jak już zaznaczono, „zachowanie i stworzenie standardu klasy średniej ma absolutnie pierwszorzędne znaczenie dla tworzenia i zachowania własności w państwie”²⁴³.

Agresywne podatki wpływają w tym wypadku negatywnie na motywację do uczciwej pracy i do oszczędzania²⁴⁴. Uniemożliwia to przedstawicielom proletariatu osiągnięcie niezależności (czyli statusu klasy średniej), a także odbiera taką autonomię tym, którzy ją posiadają²⁴⁵. Dodatkowo promuje to hazard oraz inne ryzykowne sposoby na zdobywanie dóbr materialnych, które nie mogą być stabilnym fundamentem dobrobytu i rozwoju społecznego²⁴⁶.

W kontekście systemu podatkowego postulowanego przez Bellocą zaznaczyć należy (szczególnie w związku z opisanym powyżej negatywnym wpływem powszechnie jednorodnych, wysokich podatków), że dużą uwagę przywiązywał do funkcjonalności tegoż. Wymieniał tym samym cechy dobrych podatków:

“Podatek powinien być nakładany w taki sposób, aby mógł być opłacony jak najłatwiej (...). Podatek powinien być tak ułożony, aby koszt jego poboru był jak najmniejszy (...). Podatki są lepsze proporcjonalnie im bardziej nakładane są na rzeczy niepotrzebne, niż na rzeczy niezbędne (...). Podatki powinny obciążać proporcjonalnie do bogactwa opodatkowanych, to znaczy, że poświęcenie powinno być jednakowo odczuwane przez wszystkich (...). Ostatnia zasada dotycząca opodatkowania mówi, że powinno być pewne; a to oznacza, że państwo powinno być pewne, że otrzyma to, co powinno, a ludzie, którzy płacą, powinni wiedzieć, ile muszą zapłacić, i nie powinni być pozostawieni w wątpliwościach i niepokoju”²⁴⁷.

W powyżej opisywany sposób skonstruowany system zróżnicowanego opodatkowania byłby w oczach Bellocą istotnym elementem państwa dystrybucyjnego, choć oczywiście nie jedynym, czy zdolnym pozytywnie oddziaływać w oderwaniu od innych czynników.

Założeniu zróżnicowanego opodatkowania nie sprzeciwia się w swojej społecznej nauce Kościół katolicki. W punktu widzenia funkcji ochronnej małych podmiotów gospodarczych – przed nadmiernymi ciężarami – pozytywnie wypowiada się o tym

²⁴³ *Ibidem*, s. 125.

²⁴⁴ *Ibidem*, s. 126-127.

²⁴⁵ *Ibidem*, s. 129-130.

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 127-128.

²⁴⁷ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 143-144.

rozwiązaniu już Leon XIII w *Rerum novarum*. W kontekście własności prywatnej wykląda:

„Lecz tylko pod tym warunkiem wymienione korzyści staną się rzeczywistością, jeśli prywatna własność nie będzie wyczerpywana przez nadmiar podatków i ciężarów publicznych. Władza państwowa bowiem nie może niszczyć prawa własności prywatnej, bo jego źródłem jest natura, a nie wola ludzka; może tylko ograniczać jego używanie i dostosowywać do dobra ogółu. Działałaby więc niesprawiedliwie i niezgodnie z ludzką naturą, gdyby z prywatnej własności ściągała w postaci podatków więcej, niż się należy”²⁴⁸.

W XXI wieku *Kompendium nauki społecznej Kościoła* głosi zaś:

„Zbieranie podatków i wydatki publiczne nabierają fundamentalnej wagi ekonomicznej dla każdej wspólnoty obywatelskiej i politycznej; celem, do którego winno się zdyżać, jest system finansów publicznych, będący także narzędziem rozwoju i solidarności. Sprawiedliwy, skuteczny i wydajny system finansów publicznych daje dobre wyniki w dziedzinie ekonomii, ponieważ wspiera rozwój zatrudnienia, podtrzymuje działalność przedsiębiorczą oraz inicjatywy bezdochodowe, zwiększa też wiarygodność państwa jako gwaranta systemów ochrony i ubezpieczeń społecznych, szczególnie nastawionych na ochronę najsłabszych.

Finanse publiczne są ukierunkowane na dobro wspólne, kiedy stosują się do określonych podstawowych zasad, jak płacenie podatków, będące wyrazem obowiązku solidarności; mądrość i sprawiedliwość w ustalaniu opłat podatkowych; prawość i konsekwencja w administrowaniu i podziale zasobów publicznych. W podziale zasobów finanse publiczne muszą podążać drogą solidarności, równości, dowartościowania talentów i muszą też ze szczególną uwagą wspierać rodziny, przeznaczając na ten cel odpowiednią ilość zasobów”²⁴⁹.

C. System cechowy (inaczej korporacyjny, gildyjny)

Jednym z charakterystycznych elementów państwa dystrybucyjnego w ujęciu *Chesterbelloc* jest przywrócenie pewnej formy systemu cechowego (ang. *guild*

²⁴⁸ Leon XIII, *Rerum novarum*..., s. 86 [nr 35].

²⁴⁹ Papińska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*..., s. 234 [nr 355]. Kursywę usunięto.

system²⁵⁰), wzorowanego w swoich założeniach na rozwiązaniach społeczno-gospodarczych wypracowanych w okresie średniowiecza²⁵¹.

Jak pisze Belloc, jest to bardzo skuteczne narzędzie w walce z negatywnymi efektami nieograniczonej wolnej konkurencji (której warunki nadużywane są przez wielkie podmioty gospodarcze przeciwko małym), a zwłaszcza ze złem monopolu²⁵². Swoje przekonania o pochodzeniu i naturze tego rozwiązania wyklada następująco:

„Był to instrument wykrywalny w samych początkach społeczeństwa i potwierdzony przez naszych ojców w średniowieczu. Został on zniszczony dopiero wtedy, gdy filozofia społeczna czasów katolickich została wyparta przez fałszywą filozofię społeczną będącą następstwem reformacji: a tym narzędziem jest cech. Cech jest tym instrumentem, dzięki któremu każda forma ludzkiej działalności gospodarczej może działać zbiorowo, a jednocześnie z uznaniem godności ludzkiej i funkcji ludzkiej wolnej woli”²⁵³.

Wedle definicji Belloc'a cech jest to „stowarzyszenie ludzi wykonujących ten sam zawód, a jego głównym celem jest wzajemne wsparcie”²⁵⁴. Podstawową ideą kryjącą się za tą instytucją są zatem „ludzie prowadzący tę sam rodzaj działalności, ale tylko we współpracy ograniczonej w celu zachowania wolności ekonomicznej – czyli własności i środków do życia – każdego członka cechu”²⁵⁵.

Anglik w swoich pismach nie szczędzi pochwał dla tak rozumianego urządzenia społecznego. Uznaje on cech za instytucję głęboko zakorzenioną w naturze ludzkiej, niezbędną dla utrzymania stabilności w społeczeństwie²⁵⁶; za elementarną i esencjonalną strukturę ekonomiczną, o której dobrych owocach mógłby rozwodzić się bez końca²⁵⁷. W związku tym stwierdza, że „w wysiłkach na rzecz reformy gospodarczej, która przywróci społeczeństwu zdrowie i zadowolenie, utworzenie cechu jest kluczowe”²⁵⁸.

Chesterton zgadza się co do istoty rzeczy z przyjacielem, także pisząc o rozwiązaniu cechowym w kontekście wielce pozytywnym. Prezentuje ten schemat jako antidotum na „potworną megalomanię” i standaryzację życia, narzuconą siłą przez tzw.

²⁵⁰ Inne tłumaczenie angielskiego słowa „*guild*” poza „cech” to: gildia, korporacja.

²⁵¹ Zob. m.in. H. Belloc, *The Way Out...*, s. 123-128, H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 217-222, G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 101-102.

²⁵² H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 217.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 123.

²⁵⁵ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 217.

²⁵⁶ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 123.

²⁵⁷ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 220.

²⁵⁸ *Ibidem*.

„wielkie sklepy”²⁵⁹. Stwierdza on, iż dobrowolne zrzeszanie się cechach jest naturalnym następstwem zdrowego funkcjonowania wielu mniejszych i niezależnych jednostek, które w ten sposób mogą zarządzać sobą z większym wzajemnym szacunkiem i, jak to ujmuję, na mniej wulgarny sposób²⁶⁰. Następnie rozwija:

„Ta dobrowolna organizacja, jak wszyscy wiedzą, nazywa się cechem; i jest w stanie zrobić wszystko, co naprawdę trzeba zrobić (...). Dwudziestu fryzjerów byłoby w stanie umówić się ze sobą, aby nie konkurować ze sobą (...) w określony sposób”²⁶¹.

Dalej odnotowuje paradoks krytyków tej instytucji, którzy z jednej strony uznają ją za „martwą średniowieczną rzecz, które nigdy by nie zadziałała”²⁶², a z drugiej „narzekają na siłę cechu jako żywej, nowoczesnej rzeczy, która faktycznie działa”²⁶³.

Wywód kończy, pokazując, dlaczego systemu cechowego lęka się zarówno kapitalista, jak i socjalista: „W tej chwili najważniejsze jest to, że małe sklepy mogą być zarządzane, nawet jeśli nie są zarządzane przez rząd. Jakkolwiek straszne może się to wydawać współczesnym demokratycznym idealistom, mogą one zarządzać sobą same”²⁶⁴. Wpływ cechów jest zatem zagrożeniem zarówno dla „dużych sklepów” ze swoją obezwładniającą potęgą ekonomiczną, jak i pragnących państwowej władzy absolutnej kolektywistów, przerażając ich wszystkich w jednakowy sposób²⁶⁵.

Belloc (zgodnie ze swoją typową rolą w ducie *Chesterebelloc*) jest tym, który pisze więcej na temat konkretnych założeń systemu cechowego. Zgodnie z jego wykładem pierwszą funkcją tegoż jest gwarantowanie własności. Zaznacza jednak, że absolutnie nie jest to działanie na zasadzie socjalistycznej, gdzie pod pozorem zapewniania dóbr materialnych własność prywatna jest w rzeczywistości zniszczona. Cechy powołane mają być dla celu dokładnie przeciwnego. Przez swoją aktywność mają prowadzić do i zabezpieczać stan, w którym własność prywatna staje się wśród jego członków elementem względnie stałym, co uzyskuje poprzez zapobieganie nieuczciwej konkurencji i wchłanianiu mniejszych przez większych²⁶⁶.

Aktywnością organizacji cechowych o największym znaczeniu jest w świetle tego uchwalanie wewnętrznych regulacji prawnych, obowiązujących członków

²⁵⁹ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 101.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ *Ibidem*, s. 102.

²⁶⁵ Por. *ibidem*.

²⁶⁶ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 124.

każdorzazowego stowarzyszenia. Prawa czy statuty tego rodzaju mają zapewnić (w pewnych użytecznych granicach), że każdy pracownik przynależący do cechu zachowa swoją wolność ekonomiczną. Belloc zaznacza jednocześnie, że system tego rodzaju nie zakłada tłumienia przedsiębiorczości, czy promowania lenistwa i nieefektywności. Uchwala jedynie przepisy, wedle których przynależność do cechu umożliwiona zostaje tylko na określonych warunkach; pełne członkostwo w tymże jest osiągalne dopiero po odbyciu przepisanych praktyk; a przynależność do określonego cechu jest warunkiem koniecznym wykonywania określonej, przypisanej do tegoż cechu typu pracy. Wszystkie te działania za zadanie mają przeciwdziałać nadmiernej, szkodliwej konkurencji²⁶⁷.

Drugim zagadnieniem jest założenie, że konkretny cech powinien być z upoważnienia państwowego organem wyłącznie upoważnionym do zajmowania się sprawami dotyczącymi profesji jego członków. Co istotniejsze, wykonywanie pracy w określonym zawodzie byłoby zgodne z prawem jedynie dla członków określonego cechu. Jednocześnie stowarzyszenia takie nie mogą bezpodstawnie wykluczać pracowników wyrażających dostateczną wolę do pracy, o co dba państwo. Członkostwo jest zatem dostępne każdemu kto wykaże się elementarną efektywnością w wykonywaniu przydzielonego dla danego cechu zawodu²⁶⁸.

Trzeci czynnik jest następujący: po przyjęciu do cechu członkowie są zobowiązani do przestrzegania przepisów obowiązujących w tymże cechu. Zabronione jest przekraczanie w swojej działalności wyznaczonych granic - nie wszystko w ramach konkurencji jest dozwolone; są rzeczy, które robić wolno, a także takie, których czynić nie wolno. Prawnie uchwalone wytyczne dla działalności zawodowej muszą być przestrzegane pod sankcją utraty członkostwa w cechu, co w praktyce skutkowałoby odebraniu możliwości wykonywania danego typu pracy²⁶⁹. „(...) reguły te mają na celu dwa główne cele: prawidłowe funkcjonowanie rzemiosła i utrzymanie jego członków, tak aby każdy, przy pewnym minimum pracowitości i wydajności, miał pewność utrzymania”²⁷⁰.

Czwartą i ostatnią cechą każdego cechu jest jego wewnętrzna samorządność, która chroniona jest przez autorytet publiczny²⁷¹. W ten sposób uzyskana jest pewna spójność

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 125.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ *Ibidem*.

z wcześniej przytoczoną wizją Chestertona na temat tej instytucji²⁷². Jednocześnie w ujęciu Belloc przywilej tego typu przysługuje tylko i wyłącznie cechom uznanym przez państwo. Działania stowarzyszeń składających się na system cechowy muszą więc przebiegać pod nadzorem organów o zasięgu ogólnopaństwowym, centralnym, co ma zapobiegać nadużywaniu uprawnień przez cechy ze szkodą dla całej społeczności. To samo tyczy się również cen ustalanych przez cechy – w przypadku podejrzenia wyzysku kosztem ogółu obywateli, autorytet publiczny powinien zainterweniować i osądzić, czy konkretne regulacje cenowe nie jest podejmowane ze szkodą dla dystrybucji własności²⁷³.

Zaznaczyć należy przy okazji cen, że Belloc uznawał i przywiązywał w kontekście cechu duże znaczenie do, tomistycznej w swoim pochodzeniu²⁷⁴, koncepcji „**ceny sprawiedliwej**”, w kwestii której odsyłał²⁷⁵ swoich czytelników do dzieł innego dystrybucjonisty i zwolennika systemu cechowego, Arthura Penty'ego²⁷⁶.

Kolejnym ważnym aspektem systemu cechowego jest jego hierarchiczna struktura. W oczach Belloc jest to absolutnie kluczowy element w każdej działalności społecznej, która w przypadku systemu cechowego przyjmuje specyficzną formę:

„W każdym razie hierarchia jest niezbędna dla wszystkich ludzkich spraw. Jest ona tak samo istotna dla zarządzania cechem, jak i dla zarządzania każdym innym organizmem społecznym. Musi istnieć hierarchia urzędów i obowiązków. Ale w szczególnej funkcji cechu, a zwłaszcza cechu rzemieślniczego, potrzebna jest inna hierarchia, w sensie rozróżnienia między postulantem a przyjętym członkiem²⁷⁷.

Unikalnym przejawem opisywanej przez Belloc hierarchii jest relacja pomiędzy uczniem a mistrzem: osobą młodą i uczącą się fachu; a człowiekiem dojrzałym i doświadczonym, który przekazuje następnemu pokoleniu swoją wiedzę. Dzięki owemu naturalnemu, tradycyjnemu sposobowi transmisji umiejętności w miarę jak poszczególni członkowie umierają, ich rola odnawia się symbolicznie w innych osobach – organizm systemu cechowego jako całość nieustannie zatem się odtwarza, co perspektywie czasu gwarantuje zachowanie jego konstytutywnych funkcji, wraz z ich pozytywnym wpływem na społeczeństwo²⁷⁸.

²⁷² G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 101-102.

²⁷³ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 220-221.

²⁷⁴ Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II, q. 57-80...*, s. 271-283 [ST II-II, Q. 77, Art. 1-4].

²⁷⁵ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 220.

²⁷⁶ O cenie sprawiedliwej w systemie cechowym Penty pisał m.in. w: A. J. Penty, *Guilds, Trade and Agriculture*, George Allen & Unwin Ltd., London 1921, s. 56-63.

²⁷⁷ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 222.

²⁷⁸ *Ibidem*.

Przechodząc do perspektywy papieskiej katolickiej nauki społecznej, Kościół również jednoznacznie pozytywnie odczytuje wpływ społeczny średniowiecznego ustroju cechowego, doceniając jego znaczenie w roli wzorca dla ustaleń prawidłowo funkcjonującego ustroju ekonomicznego. Zauważa to już Leon XIII w *Rerum novarum*, gdzie pisze:

„Nasi przodkowie przez długi czas doświadczali dobroczynnego wpływu tego rodzaju organizacji rzemieślniczych. Dawały one bowiem nie tylko cenne korzyści samym rzemieślnikom, ale i rękodzielnemu zapewniły świetny rozwój, o czym świadczą liczne pomniki przeszłości. Dzisiaj ze względu najwyższy poziom wykształcenia, rozwój obyczajów i wzrost potrzeb życia codziennego należy stowarzyszenia pracowników nagiąć do obecnych wymagań. I miło nam jest stwierdzić, że często tworzy się takie stowarzyszenia (...); życzyć sobie tylko należy, by w liczbę członków rosły i coraz żywszą rozwijały działalność. Nieraz już wprawdzie o nich mówiliśmy, jeszcze raz jednak przy tej sposobności chcemy podkreślić, że są one bardzo na czasie i mają prawo do istnienia”²⁷⁹.

O wiele dalej posunął się czterdzieści lat później papież Pius XI, który w encyklice *Quadragesimo anno* nie tylko rozwinął myśl poprzednika o znaczeniu korporacji zawodowych²⁸⁰, ale też relatywnie szczegółowo opisał propozycję potencjalnie pożądanego ustroju ekonomicznego, opartego w dużym stopniu właśnie o wariant systemu cechowego. Ze względu na (w realiach papieskiej nauki społecznej) wyjątkowo konkretny charakter tej wypowiedzi, należy tutaj przytoczyć dłuższy jej fragment:

„W ostatnim czasie stworzono – jak powszechnie wiadomo – nowy ustrój, oparty na związkach zawodowych i korporacjach, który ze względu na przedmiot niniejszej encykliki wymaga z naszej strony pewnych wyjaśnień i odpowiedniej oceny. Polega on naprzód na tym, że państwo nadaje związkowi zawodowemu osobowość prawną razem z przywilejem monopolu. Albowiem tylko ten związek zawodowy, który państwo tak zatwierdzi, może występować z obroną pracobiorców lub też pracodawców (zależnie od rodzaju związku); tylko on sam też może prowadzić rokowania w sprawie najmu pracy i zawierać tzw. umowy zbiorowe. Należenie do związku zawodowego lub nienależenie zostawione jest swobodzie obywateli i tylko w tym znaczeniu ta organizacja może być uznana za wolną, do składki związkowej bowiem i do pewnych szczególnych opłat obowiązani są wszyscy członkowie danego zawodu, pracownicy lub pracodawcy;

²⁷⁹ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 86 [nr 36].

²⁸⁰ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 127-129 [nr 81-87].

podobnie też wszystkich wiązą umowy zawarte przez prawnie uznany związek zawodowy. Poza tym jest prawdą stwierdzoną urzędowo, że w jednym zawodzie obok tego prawnie uznanego związku mogą istnieć jeszcze inne stowarzyszenia dla członków zawodu, jednak nie uznawane już przez prawo. Korporacje powstają z przedstawicieli obydwu związków zawodowych (pracodawców i pracobiorców) tego samego rodzaju pracy, czyli zawodu. One to w charakterze prawdziwych i właściwych organów i instytucji państwa kierują związkami zawodowymi i w sprawach wspólnych prowadzą je do uzgodnienia swych dążeń. Strajki i lokauty są zakazane; w razie zaś niemożności załatwienia sporu przez strony powaśnione rozstrzyga władza”²⁸¹.

Widać tutaj wiele podobieństw do wizji systemu cechowego przedstawionej przez Belloc. Papież Pius XI docenia wiele zalet tego typu rozwiązania – jednocześnie zaleca w tej sprawie roztropną ostrożność i konsekwentne kierowanie się zasadami katolickimi. Swoją obiektywność wyraża ostatecznie przez wskazanie potencjalnych zagrożeń tego typu schematu:

„Już ten pobieżny rzut oka wskazuje każdemu, kto się choć trochę zastanowił, korzyści tego nowego ustroju: pokojową współpracę klas społecznych, zniesienie organizacji socjalistycznych i uniemożliwienie ich knowań, stworzenie specjalnego aparatu władzy jako czynnika pośredniczącego. Aby jednak w tej ważnej sprawie niczego nie pominąć i aby ocena tego nowego ustroju opierała się na ogólnych zasadach katolickich, które wyżej przypomnieliśmy, i na tych, które teraz podamy, musimy oświadczyć, że nie mogą Nam być obce obawy, czy państwo w tym ustroju nie przywłaszcza sobie zadań należących do prywatnej inicjatywy, zamiast ograniczyć się do udzielania jej dostatecznej pomocy w razie konieczności, czy ten nowy ustrój syndykatów i korporacji nie ma charakteru zbyt biurokratycznego i politycznego, czy wreszcie (poza ogólnymi, uznanymi poprzednio korzyściami) nie służy raczej specjalnym celom politycznym, gdy prowadzić winien do zapanowania i utwierdzenia lepszego ustroju społecznego”²⁸².

Pięćdziesiąt lat później Święty Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* jasno pokazuje, że uwaga nauczania społecznego Kościoła w rozważanej materii przeniosła się na związki zawodowe. Te, jak sam naucza, choć są do cechów podobne, to jednak zasadniczo się od nich różnią:

²⁸¹ *Ibidem*, s. 130 [nr 91-94]

²⁸² *Ibidem*, s. 131 [nr 95].

„Związki zawodowe znajdują swe odpowiedniki poniekąd już w średniowiecznych cechach rzemieślniczych o tyle, że organizacje te łączyły z sobą ludzi przynależących do tego samego zawodu, a więc na zasadzie wykonywanej pracy. Równocześnie jednak zachodzi różnica pomiędzy cechami a związkami zawodowymi w tym zasadniczym punkcie, że nowożytne związki zawodowe wyrosły na podstawie walki pracowników, świata pracy, a przede wszystkim robotników przemysłowych o ich słuszne uprawnienia w stosunku do posiadaczy środków produkcji. Zadaniem ich w związku z tym pozostaje obrona bytowych interesów ludzi pracy we wszystkich dziedzinach, w których dochodzą do głosu uprawnienia tych ostatnich. Doświadczenie historyczne poucza, że organizacje tego typu są nieodzownym składnikiem życia społecznego, zwłaszcza w nowoczesnych społeczeństwach uprzemysłowionych”²⁸³.

Choć w syntetycznym ujęciu nauczaniu społecznym zawartym w *Kompendium* znaleźć można takie niejasne – pozornie odrzucające zasadność rozwiązań typowo cechowych – stwierdzenia jak „pokusy korporacjonizmu”²⁸⁴, to we fragmentach dotyczących związków zawodowych nadal można odszukać elementy odzwierciedlające postulaty przypisywane przez Belloc systemowi cechowemu. Przykładem takim może być ograniczanie konkurencji: „Nauka społeczna Kościoła uczy, że stosunki w świecie pracy winny być nacechowane współpracą: nienawiść i walka w celu wyeliminowania innych to metody całkowicie niedopuszczalne (...)”²⁸⁵.

Na koniec zaznaczyć należy, że bez względu na konkretną formę, jaką mógłby przyjąć system cechowy w dystrybucjonizmie, czynnik ustawowy nie może być traktowany w oderwaniu od społeczeństwa i jego stanu moralnego. Belloc głęboko przekonany jest, że uformowanie systemu cechowego, choć wymaga uciekania się do siły państwa (jak wyżej zaznaczono), to nie może odbyć się wbrew duchowi samego społeczeństwa, co płynnie przenosi uwagę rozważań na kolejny punkt niniejszej pracy:

„Żadna rzecz ludzka nie może być zatem powołana do życia mechanicznie. Musi ona odczuć potrzebę swojego istnienia [dosłownie wczuć się w swoje istnienie], tak jak wtedy, gdy została uformowana w najwcześniejszych wiekach ludzkości, a zwłaszcza wtedy, gdy była u swego szczytu i najbardziej użyteczna (...)”²⁸⁶.

²⁸³ Jan Paweł II, *Laborem exercens...*, s. 197 [nr 20].

²⁸⁴ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 205 [nr 306].

²⁸⁵ *Ibidem*, s. 204. Kursywę usunięto.

²⁸⁶ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 222. Wtrącenie Paweł Boruta.

6. Wymiar moralny dystrybucjonizmu – alternatywa dla materialistycznego postrzegania rzeczywistości

Duet *Chesterbelloc* w treści swoich pism wyraźnie podkreśla swoje głębokie przekonanie, że aby ukonstytuować i trwale zachować powszechną własności prywatną, konieczne jest w społeczeństwie najpierw ewentualne odnowienie, a następnie konsekwentne pielęgnowanie **odpowiedniej konstytucji moralnej**. Zgadza się to całkowicie ze słowami papieża Piusa XI, który w encyklice *Quadragesimo anno* naucza, że „bez odrodzenia moralnego nie da się dokonać odnowienia i udoskonalenia ustroju społecznego”²⁸⁷.

A. Dobrze rozumiana дума z bycia właścicielem – potrzeba społecznej afirmacji własności i wolności ekonomicznej

Belloc pojmuje zagadnienie bardzo praktycznie, stwierdzając, że barierą dla przeprowadzeniu reformy dystrybucyjnej (czyli w jego konkretnym przypadku - przemiany kapitalizmu w ustrój własnościowy) jest tzw. mentalność proletariusza, o której mowa była w pierwszym rozdziale niniejszej pracy:

„Pierwszą przeszkodą jest istniejąca mentalność proletariatu, który zapomniał lub zaczyna zapominać, co oznacza wolność ekonomiczna, który widzi ją tylko w kategoriach płacy. Nawrócenie proletariackiego umysłu na ideę własności, sprawienie, by ludzie tak długo poddani proletariackim warunkom zrozumieli konieczność własności i zrozumieli, że wolność musi być przywrócona, jest zadaniem trudnym, a trudność takiego zadania jest pierwszą przeszkodą, jaką napotykamy”²⁸⁸.

Działanie na rzecz ustroju ekonomicznego własnościowego nie jest zatem wysiłkiem jednowymiarowym, ograniczonym w swoim zasięgu przez ramy materialistycznego monizmu. Belloc opisuje to zagadnienie następująco:

„Problemem z całą pewnością nie są warunki materialne, w takim sensie, w jakim wyobrażało to sobie odchodzące właśnie, materialistyczne pokolenie. Nie jest to problem związany z rodzajem narzędzi wykorzystywanych w produkcji, środkami komunikacji, rozpowszechnianiem wiedzy handlowej, współzależnością rynków czy jakimkolwiek innym materialnym czynnikiem. Jest to zasadniczo problem dotyczący moralnych warunków społeczeństwa, jego filozofii, jego porządków społecznych i

²⁸⁷ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 131 [nr 97].

²⁸⁸ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 158.

jego praw. Prawdą jest, że nowe warunki materialne – narzucające się określonymu systemowi prawnemu, zbudowanemu dawno temu dla innych, starszych warunków materialnych – mogą spowodować zakłócenia w porządku ekonomicznym pożądanym przez obywateli państwa. (...). Jeśli jednak cel ekonomiczny społeczeństwa jest starannie przestrzegany, **jeśli jego filozofia jest jasna**, a jego ogólna wola ma dostęp do władzy prawodawczej, to żadne warunki materialne nie mogą zmusić do takiego podziału bogactw, który społeczeństwo uważa za niesprawiedliwe”²⁸⁹.

Ujęcie ustroju ekonomicznego przez Belloc’a jest zatem wielowymiarowe – obejmujące wszystkie dziedziny rzeczywistości w tym sensie, że przykłada wagę do określonej moralnej atmosfery, która jego zdaniem powinna leżeć u podstaw wszelkich formalnych wysiłków na rzecz dystrybucjonizmu:

“Przemożnym, zasadniczym źródłem całej sprawy **jest pewien nastrój – postawa umysłu.** Tam, gdzie istnieje opinia publiczna popierająca dobrze podzieloną własność; stan społeczeństwa, który przyjmuje dobrze podzieloną własność za rzecz oczywistą; a tym samym filozofia zgodna z dobrze podzieloną własnością – instytucje lub zwyczaje konserwatywne w kwestii własności powstaną same z siebie”²⁹⁰.

Chesterton przelewa na papier bardzo podobne przekonania w tej materii. Wymagania co do, specyficznie rozumianego, moralnego wymiaru postrzegania własności prywatnej ubiera jak zwykle w wiele barwnych metafor. Píše w ten sposób m.in. w rozdziale zatytułowanym *Potrzeba nowego ducha*, w którym dzieli się z czytelnikiem swoim przekonaniem o potrzebie opracowania zrozumiałego języka, który umożliwiłby ludziom ponowne odkrycie wszystkich zalet wynikających z instytucji własności prywatnej. Natchnienie dla duszy w tej dziedzinie jest zatem w jego oczach jeszcze ważniejsze niż jakiegokolwiek prawne instytucje:

„Myślę, że potrzebujemy nowego rodzaju inspiracji, nowego rodzaju uroku, a nawet nowego rodzaju zwykłego języka, zanim to rozwiązanie pomoże cokolwiek rozwiązać. To, czego potrzebujemy, to ideał własności (...)”²⁹¹.

Ten „ideał własności” wyraża najbardziej obrazowo, gdy apeluje o dobrze rozumianą dumę z bycia właścicielem. Jest to duma z czegoś, co z jednej strony jest

²⁸⁹ H. Belloc, *The Distributive State*, The Catholic World, Vol. CVI, October 1917/March 1918, s. 469-470. Pogrubienia Paweł Boruta, jak również dwa przecinki zamienione na myślniki dla celu lepszej czytelności.

²⁹⁰ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 62. Pogrubienie oraz średniki użyte zamiast przecinków oraz myślnik dodany dla lepszej czytelności przez: Paweł Boruta.

²⁹¹ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 220.

czymś trudnym do pojęcia, wręcz mistycznym – stanowi bowiem element *sine qua non* ludzkiej godności, wspomniane już zaprzeczenie „prostytucji”²⁹², czy sztukę w ogrodzie osobistej kreacji²⁹³ – ale z drugiej okazuje się czymś skromnym, przyziemnym i po prostu odpowiadającym potrzebom zwykłego człowieka – słowem, normalnym. Chesterton pisze o tym następująco, kończąc tymi słowami swój *Zarys rozsądku*:

„I rzeczywiście, wierzę, że kiedy [ludzie] stracą dumę z osobistej własności, stracą coś, co należy do ich wyprostowanej postawy, oparcia ich stóp i sposobu poruszania się po planecie. Tymczasem ja siedzę w metrze albo tramwaju wśród tłumów przepracowanych urzędników i słabo opłacanych robotników; czytam o wielkiej koncepcji <<Ludzi będących jak bogowie>> i zastanawiam się, kiedy ludzie będą po prostu jak ludzie”²⁹⁴.

To tego typu zdroworozsądkową dumę – pozornie prostą, ale jednocześnie doskonale zaspokajającą potrzeby ludzkiej natury – Chesterton ma na myśli, gdy odpowiada socjalistom, czego brakuje mu w ich wizji. Nie ma tam niczego, co wyrażałoby „nutę gościnności, różnicy między gospodarzem a gościem, czy różnicę między jednym domem a drugim. Nikt nie chwali się tam portem, który wybudował jego ojciec; nikt nie jest dumny z gruszek uprawianych we własnym ogrodzie”²⁹⁵. Dla wielu ludzi o materialistycznym poglądzie obrazy tego typu nie wyrażają niczego nad wyraz wspaniałego. Dla Chestertona wręcz przeciwnie – to właśnie tego typu własność prywatna jest najatrakcyjniejsza, to ją należy cenić i pielęgnować; i to ona stanowi powód do dumy.

Cytat powyższy wykorzystuje metaforę domu i gościnności, w której ujęty jest potencjał własności prywatnej do zaspokajania zwykłych ludzkich potrzeb. Z ideą domu nierozzerwalnie związana jest zaś idea rodziny. Zdaniem Chestertona współczesne mu państwo wypaczało sens tej pierwotnej społeczności, z jednej strony zabierając przynależną jej autonomiczność, a z drugiej narzucając jej członkom niewłaściwie role do odegrania²⁹⁶. Prawidłowo rozumiana rodzina jest zaś naturalnym pragnieniem każdego przeciętnego człowieka; i to w niej najlepiej może materializować się to, czego tak brakuje Anglikowi chociażby w wizji socjalisty. Tym jest właśnie opisywane

²⁹² *Ibidem*, s. 21.

²⁹³ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47.

²⁹⁴ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 258-259. Wtrącenie Paweł Boruta.

²⁹⁵ G. K. Chesterton, *Objections to Socialism...*, s. 130-131.

²⁹⁶ Chesterton dzieli się m.in. swoimi spostrzeżeniami na temat błędnego pojmowania roli mężczyzny, kobiety zdegradowanej przez feminizm, a także dziecka krępowanego w rozwoju przez złą edukację – zob. odpowiednio: G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 3-80, 113-182, 183-256.

poczucie dumy z bycia właścicielem – zarówno w wymiarze autonomicznego gospodarzenia we własnym domu; jak i realizowania swojego powołania w ramach samorządnej, wolnej rodziny. Chesterton pisze o tym w typowo dla siebie ekspresyjnym, wymagającym dla tłumacza stylu:

„Idea własności prywatnej, powszechnej, ale [nadal] prywatnej, Idea rodzin wolnych, ale wciąż rodzin, [idea] domu demokratycznego, ale wciąż domowego, [idea] jednego człowieka [w obrębie] jednego domu – to pozostaje prawdziwą wizją i magnesem ludzkości”²⁹⁷.

Podsumowując niniejszy punkt, dystrybucjonizm jest niemożliwy do ustanowienia i zachowania bez zapanowania pewnej określonej, można powiedzieć „właścicielskiej” postawy moralnej w ogóle społeczeństwa. Innymi słowy, większość obywateli musi doceniać pewną atrakcyjność, powab i urok związany z własnością i jej wolnością ekonomiczną, aby ustroj ekonomiczny tego typu mógł realnie zaistnieć²⁹⁸.

B. Własność prywatna podporządkowana zasadzie łuku – solidaryzm i dobro wspólne

Dobrze rozumiana duma z bycia właścicielem nie oznacza braku ograniczeń dla jednostki i społeczeństw w używaniu dóbr materialnych. Kwestia ta została już opisana od strony negatywnej w rozdziale dotyczącym kapitalizmu, w którym to ustroju indywidualny zysk materialny w ramach wolnej konkurencji stanowi cel absolutny sam w sobie, skutkując deifikacją wolnego rynku, a ostatecznie ograniczeniem pozytywnego działania własności prywatnej do niewielkiej grupy ludzi.

Chesterton do potrzeby stosowania umiaru w używaniu własności prywatnej odnosi się m.in. zaraz po wspomnianym postulatcie opracowania zrozumiałego języka, dzięki któremu własność mogłaby inspirować ludzkość:

„To, czego potrzebujemy, to ideał własności, a nie tylko postępu – zwłaszcza postępu ponad własnością innych ludzi. Utopia potrzebuje więcej rubieży, a nie mniej. A to właśnie dlatego, że byliśmy słabi w etyce własności na obrzeżach Imperium, nasze własne społeczeństwo nie będzie bronić własności tak, jak ludzie bronią prawa”²⁹⁹.

²⁹⁷ *Ibidem*, s. 78.

²⁹⁸ Belloc wierzył, że gdyby taki naturalny instynkt nawet pomimo korzystnych warunków ustrojowych i prawnych nie utrzymał się w społeczeństwie, ostatecznym efektem mogłoby być jedynie zaprzeczenie wolności i państwo niewolnicze – por. H. Belloc, *The Distributive State...*, s. 481-482.

²⁹⁹ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 220.

Anglik konkretnie odnosi się tutaj do nadużyć kolonializmu brytyjskiego, w kontekście całego dzieła *Zarys rozsądku* słowa te mają jednak również odniesienie do ustroju ekonomicznego w ogólności. Zdanie to pokazuje, że jeśli jednostki lub część społeczeństwa skupią się egoistycznie tylko na sobie, a nie zadbają również, czy wręcz wykorzystają tych, którzy „są na rubieżach” – czyli np. mniej zamożni, mniej ekonomicznie wydajni, czy w potrzebie – wtedy cała wspólnota polityczna utraci zdrowie; zdolność zachowania pożądanych właściwości, tym konkretnym wypadku – powszechnego pozytywnego wpływu własności prywatnej.

Belloc problemu nadużywania własności i wolności ekonomicznej dotyka przy okazji systemu cechowego. Przy tej okazji pisze o „nierozsądnej i irracjonalnej zasadzie nieograniczonej konkurencji”³⁰⁰:

“Cała dusza cechu sprzeciwia się temu pomysłowi. Można by niemal powiedzieć, że cech powstał i zawsze istniał w celu zapobieżenia zniszczeniu ludzi przez **demona nieograniczonej konkurencji, co jest tylko innym słowem oznaczającym nieograniczoną chciwość. Tak długo, jak ludzie myślą wolność z nadużywaniem wolności w tej formie, tak długo nie tylko cech, ale i własność, dla utrzymania której cech istnieje, pozostanie nieosiągalna. Ludzie muszą być przyzwyczajeni do idei ograniczonego społeczeństwa z przywilejem sprawowania tej czy innej funkcji, otwartego dla wszystkich (ale tylko pod warunkiem zaakceptowania członkostwa w cechu), zanim nasze wysiłki na rzecz przywrócenia własności będą mogły zostać rozpoczęte**”³⁰¹.

Tym samym pokazane jest, że choć afirmacja własności prywatnej i jej wpływu na człowieka jest pewną myślą przewodnią, jak i unikalną cechą dystrybucjonizmu *Chesterbelloc*, to instytucja ta nie jest postrzegana w oderwaniu od ograniczeń występujących w związku z jej prawidłowym używaniem. Można by tutaj powiedzieć o pewnym moralnym obowiązku upowszechniania własności kosztem poświęcenia części osobistych korzyści – który zawarty jest już w samym ustrojowym założeniu dystrybucjonizmu, ale któremu większą doniosłość daje właśnie jego wymiar etyczny. Cytowano już słowa Chestertona, które w pewnym sensie ujmują ten obowiązek, i które dobrze pokazują, jak blisko związane jest to z afirmacją własności ukazaną w poprzednim punkcie: „**my nie wstydzimy się własności prywatnej; ponieważ dalibyśmy ją**

³⁰⁰ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 127-128.

³⁰¹ *Ibidem*, s. 128. Pogrubienie Paweł Boruta.

wszystkim innym”³⁰². Innymi słowy, duma z własności pociąga za sobą obowiązek jej szerokiej dystrybucji, tak, aby możliwie wszyscy mogli korzystać z jej pozytywnych efektów.

Lepsze zrozumienie tego obowiązku umożliwia nauka społeczna Kościoła. Pius XI w *Quadragesimo anno*, idąc pośrednio za Świętym Tomaszem z Akwinu³⁰³, a bezpośrednio za Leonem XIII i jego *Rerum Novarum*³⁰⁴, naucza:

„Aby położyć kres sporom w sprawie własności i związanych z nią obowiązków, trzeba mocno stanąć na gruncie rozróżnienia między prawem posiadania a prawem używania. A mianowicie, na straży poszanowania rozdziału dóbr materialnych i na straży prawa, które właścicielowi wzbrania naruszania cudzej własności przez przekroczenie granic własnego posiadania, stoi sprawiedliwość zwana zamienną; na straży zaś uczciwego używania mienia stoi już nie ten rodzaj sprawiedliwości, ale szereg innych cnót, których wykonania <<nie można dochodzić na drodze prawnej>>. Dlatego niesłuszne jest twierdzenie, że pojęcie własności pokrywa się z pojęciem uczciwego używania; a bardziej jeszcze nieprawdziwe jest zdanie, iż przez nadużywanie lub nieużywanie własności ginie prawo do niej lub że się je traci. Zbawienną zatem i chwalebłą pracę wykonują ci, którzy w duchu zgody i tradycyjnej nauki Kościoła starają się ustalić i naturę tych obowiązków własności, i granice, które prawu własności lub jej używaniu, czy też wykonywaniu prawa własności, zakreślają konieczności życia społecznego. **Natomiast w błędzie są ci, którzy tak zacieśniają indywidualny charakter własności, że go w rzeczywistości zupełnie niszczą.** Z Naszej niedawnej wzmianki o indywidualnym i równocześnie społecznym charakterze własności wynika, że przy używaniu własności trzeba mieć na względzie nie tylko własną korzyść, **ale i dobro ogółu**”³⁰⁵.

W najnowszym nauczaniu Kościoła ten społeczny charakter własności prywatnej podkreśla z wielką siłą papież Franciszek, który w encyklice *Fratelli tutti* z 2020 roku w tym celu cytuje swoje poprzednie magisterium, jak i nauczanie św. Jana Pawła II:

„Ponownie czynię swoimi i proponuję wszystkim kilka słów św. Jana Pawła II, których siła nie została być może zrozumiana: <<Bóg dał ziemię całemu rodzajowi

³⁰² G. K. Chesterton, *Introduction*, [w:] *GK's: A Miscellany of the First 500 Issues of G.K.'s Weekly...*, s. 16. Pogrubienie Paweł Boruta.

³⁰³ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II, q. 57-80...*, s. 172-173 [ST II-II, Q. 66, Art. 2].

³⁰⁴ Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 74-75 [nr 19].

³⁰⁵ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 118-119 [nr 47-49]. Pogrubienia Paweł Boruta.

ludzkiemu, aby utrzymywała wszystkich jego członków, nie wykluczając ani nie wyróżniając nikogo>>. W tym kontekście przypominam, że <<tradycja chrześcijańska nigdy nie uznała prawa do własności prywatnej za absolutne i nienaruszalne i podkreślała społeczną funkcję wszelkiej formy własności prywatnej>>. Zasada wspólnego używania dóbr stworzonych przez wszystkich jest <<pierwszą zasadą całego porządku społeczno-etycznego>>(…)³⁰⁶.

Tym samym Ojciec Święty dochodzi do wniosków w naturze swojej „dystrybucjonistycznych”, wyrażających potrzebę upowszechnienia dostępu do używania dóbr materialnych:

„Zawsze, równoległe z prawem do własności prywatnej, istnieje ważniejsza i nadrzędna zasada podporządkowania wszelkiej własności prywatnej powszechnemu przeznaczeniu dóbr ziemi, a zatem prawo wszystkich do ich użytkowania”³⁰⁷.

W słowach tych widać wyraźną intencję ograniczenia nadużywania własności w skrajnym indywidualizmie. Charakter tej instytucji nie jest jednak zaprzeczony, a „równoległe” zachowany. Można tu postawić twierdzenie, że Ojciec Święty odrzuca takie rozumienie własności prywatnej, które Chesterton przedstawił jako jej zaprzeczenie w słowach: „Negacją własności jest to, że książe Sutherland powinien mieć wszystkie gospodarstwa w jednym majątku; Tak jak byłoby zaprzeczeniem małżeństwa, żeby miał wszystkie nasze żony w jednym haremie”³⁰⁸. Należy również podkreślić, że papież Franciszek kontynuuje w ten sposób tradycyjne ujęcie, o którym pisze św. Tomasz z Akwinu w *Summie teologii* – o możliwości używania jako drugiej rzeczy, która przysługuje człowiekowi względem dóbr zewnętrznych:

„Drugą zaś rzeczą, która przysługuje człowiekowi w stosunku do dóbr zewnętrznych, jest możliwość ich używania. Otóż gdy chodzi o to, człowiek nie powinien uważać rzeczy zewnętrznych za swoją prywatną własność, lecz za własność wspólną, tak aby łatwo było mu w razie potrzeby używać ich innym ludziom”³⁰⁹.

Podsumowując, przytoczone w tym punkcie treści ogniskują się na jednej z głównych zasad ładu społecznego zawartych w papieskiej nauce społecznej, mianowicie

³⁰⁶ Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti Ojca Świętego Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej*, tłum. oficjalne Libreria Editrice Vaticana, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2020, s. 87-88 [nr 120]. Cytaty we fragmencie odpowiednio z: *Centesimus annus* nr 31, *Laudato si'* nr 93 oraz *Laborem exercens* nr 19.

³⁰⁷ *Ibidem*, s. 90 [nr 123].

³⁰⁸ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 48.

³⁰⁹ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II, q. 57-80...*, s. 172-173 [ST II-II, Q. 66, Art. 2].

zasadzie solidaryzmu (względnie solidarności³¹⁰). O tej Mirosław Sadowski syntetycznie wykląda:

„Aby zasada solidaryzmu mogła być realizowana w życiu społecznym, powinny zostać spełnione następujące warunki: musi istnieć dobro wspólne, niezbędne jest aby zostało ono rozpoznane przez wszystkich członków społeczności (zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych), pomiędzy uczestnikami życia społecznego musi panować zgodność w dążeniu do wspólnego dobra, musi panować zgoda na ustalony porządek w tym dążeniu. Tym samym możemy stwierdzić, że nakazy solidarności zobowiązują wszystkich ludzi, wspólnoty lokalne, organizacje, stowarzyszenia, korporacje zawodowe do działań na rzecz dobra wspólnego”³¹¹.

Opierając się bezpośrednio na tej definicji stwierdzić należy, że w ujęciu dystrybucjonizmu *Chesterbelloc* **dobrem wspólnym jest bez wątpienia opisana przez Chestertona zasada łuku**³¹² – harmonijny kształt społeczeństwa, którego atrakcyjne piękno uzyskuje się dzięki wzajemnemu naciskowi wielu użytecznych własności prywatnych. Aby smukłe linie takiego „dzieła sztuki” zarysowały się, a następnie utrzymały w powietrzu, konieczne jest najpierw uznanie tego ideału przez ogół (o czym mowa była w poprzednim punkcie), a następnie podporządkowanie działań wszystkich członków społeczeństwa temu celowi. **Dlatego w ustroju własnościowym występują obiektywne ograniczenia w używaniu własności prywatnej przez jednostki i mniejsze społeczności, czy to przykładowo poprzez ponoszenie ciężarów podatkowych, czy też konieczność koordynowania swojej działalności gospodarczej w ramach systemu cechowego.** Jak pisze Chesterton, równowaga w ramach takiego łuku jest zatem jednocześnie „wzajemną pomocą i wzajemną przeszkodą”³¹³ dla jego poszczególnych elementów.

Tego typu ujęcie ustroju ekonomicznego ma rację bytu jedynie wtedy, gdy nad całością ludzkich działań zapanuje przywołana przez papieża Franciszka „Zasada wspólnego używania dóbr stworzonych przez wszystkich”³¹⁴, pozycjonowana za Świętym Janem Pawłem II jako pierwsza zasada „całego porządku społeczno-

³¹⁰ Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 127-132 [nr 192-196].

³¹¹ M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)...*, s. 129.

³¹² G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 15

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti Ojca Świętego Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej...*, s. 88 [nr 120].

etycznego”³¹⁵. Tylko w takim przypadku, przy skutecznej roli kierowniczej³¹⁶ czynników moralnych – ponieważ, jak naucza Pius XI w *Quadragesimo anno*, „Szukać (...) trzeba wyższych i szlachetniejszych sił, mogących ją [wolną konkurencję] mocno ująć w ryzy i nią pokierować, a mianowicie sprawiedliwości społecznej i miłości społecznej”³¹⁷ – ludzie będą w stanie poskromić w duszy „demony” nieograniczonej chciwości, o których pisze Belloc³¹⁸. Dzięki temu w „łuku” Chestertona elementów dających równowagę będzie jak najwięcej; a jednocześnie żaden z nich nie będzie naciskał na inne na tyle silnie, aby wzajemnie się skruszyć, a przez to zawalić całość zamierzonej, misternie skonstruowanej budowli³¹⁹.

C. Dobra materialne jako narzędzie konieczne dla dobrego (cnotliwego) życia i godności ludzkiej – holistycznie ujęcie własności prywatnej i ustroju na niej opartego

W lektury dwóch powyższych podpunktów, jak i praktycznie jakiegokolwiek innej części niniejszej pracy wysnuć można wniosek, że własność prywatna w ujęciu dystrybucjonizmu *Chesterbelloc* oznacza o wiele więcej, niż sam czysto materialny wymiar tej instytucji. Lepiej zrozumieć tę perspektywę pozwala przytoczenie ustępu z pism Świętego Tomasza z Akwinu, który to fragment niejednokrotnie przywoływany jest w nauce społecznej Kościoła³²⁰. Doktor Anielski w swoim traktacie *O królowaniu do króla Cypru* (łac. *De regno ad regem Cypri*³²¹) następująco wyklada związek pomiędzy dobrami materialnymi a życiem ludzkim:

„Do dobrego zaś życia jednego człowieka potrzebne są dwie rzeczy: jedna podstawowa, którą jest działanie według cnoty, cnota jest bowiem tym, dzięki czemu dobrze się żyje; druga zaś rzecz pośledniejsza i tak jakby instrumentalna, oczywiście jest to wystarczalność tych dóbr cielesnych, których użycie jest konieczne do aktu cnot”³²².

³¹⁵ Jan Paweł II, *Laborem exercens...*, s. 195 [nr 19].

³¹⁶ Por. Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 129-130 [nr 88].

³¹⁷ *Ibidem*, s. 129. Wtrącenie Paweł Boruta

³¹⁸ Por. H. Belloc, *The Way Out...*, s. 127-128.

³¹⁹ Por. G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 15.

³²⁰ Zob. np.: Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 80 [nr 27], Jan XXIII, *Mater et magistra...*, s. 309 [nr 20], Jan Paweł II, *Laborem exercens...*, s. 186 [nr 14].

³²¹ Traktat znany też jako *O rządzie książąt* (łac. *De regimine principum*), tak też nazywany w dokumentach nauki społecznej Kościoła.

³²² Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cypri* [traktat *O królowaniu do króla Cypru* napisany prawdopodobnie w 1265 roku], [w:] Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita. Tomus XLII*, Editori Di San Tomasso, Roma 1979, s. 467 (II, 4 [I, 15]; 48-53). W tłumaczeniu owego cytatu z łaciny autorowi niniejszej pracy pomagała Teresa Macjon.

Z przytoczonych słów jasno wynika, że dobra materialne nie mogą być postrzegane w oderwaniu od czynników moralnych czy duchowych, czyli odnoszących się do życia wewnętrznego człowieka. W ujęciu tym wszelkie rzeczy cielesne są jedynie narzędziem, które pozwala na efektywne używanie cnót, a przez to umożliwiają człowiekowi dobre życie. Celem więc głównym, uniwersalnym i ostatecznym własności prywatnej (której przedmiotem są rzeczy materialne) nie są same dobra cielesne, ani czynniki w prosty sposób na nich oparte, jak biologiczne przeżycie, komfort ciała czy przyjemność fizyczna. **Prawdziwym celem własności prywatnej jest dobre, czyli inaczej (idąc za przytoczoną definicją cnoty Akwinaty) prawdziwie cnotliwe życie ludzkie.**

Perspektywę tę bardzo wyraźnie widać w pismach *Chesterbelloc*, szczególnie gdy rozważają własność prywatną rozumianą instrumentalnie, jako instytucję umożliwiającą używanie wolnej woli³²³. Dla Chestertona idea własności jest tutaj tym ogrodem, w którym człowiek może realizować swój proces artystycznej kreacji³²⁴. Innymi słowy, jest środowiskiem, w którym człowiek może efektywnie używać i doskonalić swoje cnoty. **Celem nie jest zatem sam ogród, ale sprawności moralne³²⁵ i dobre życie, które człowiek może uzyskać poprzez pielęgnowanie tegoż.** Tym samym punkt widzenia *Chesterbelloc* wychodzi poza ciasne ramy materializmu i okazuje się prawdziwie holistyczny, obejmuje bowiem nie tylko materię, ale i ducha. Nie tylko ciało, ale i duszę. Chesterton ujmuje tę konkluzję następująco:

“Powodem, dla którego nasi współcześni rodacy nie rozumieją, co mamy na myśli przez własność, jest to, że myślą o niej tylko w sensie pieniędzy; w sensie wynagrodzenia; **w sensie czegoś, co jest natychmiast konsumowane, użyte i zużyte; czegoś, co daje chwilową przyjemność i znika.** Nie rozumieją oni, **że przez własność mamy na myśli coś, co zawiera w sobie tę przyjemność incydentalnie; ale zaczyna się i kończy czymś o wiele wspanialszym, godniejszym i bardziej twórczym.** Człowiek, który zakłada sad tam, gdzie było pole, który jest właścicielem sadu i decyduje, komu ma przypaść w spadku, również cieszy się smakiem jabłek; miejmy nadzieję, że również smakiem cydru. Ale robi coś o wiele wspanialszego i ostatecznie bardziej satysfakcjonującego niż tylko zjedzenie jabłka. Narzuca on światu swoją wolę w sposób statutu danego mu z woli

³²³ Zob. H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 21-22.

³²⁴ Zob. G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47.

³²⁵ Czyli inaczej cnoty – zob. J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom I*, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej & Wydawnictwo KUL, Lublin 2013 [pierwsze pełne wydanie 1946], s. 386-404.

Bożej; potwierdza, że jego dusza jest jego własną (...). **Otóż pogląd o zawężeniu własności jedynie do korzystania z pieniędzy jest dokładnie tym samym, co pogląd o zawężeniu miłości tylko do przyjemności płynącej z seksu. W obu przypadkach incydentalna, odosobniona, służalcza, a nawet skryta przyjemność zastępuje uczestnictwo w wielkim procesie twórczym; a nawet w wiekuistym Stworzeniu świata**³²⁶.

Rozszerzeniem zagadnienia kompleksowości dystrybucjonizmu może być odwołanie się do pojęcia godności ludzkiej, które to używane było przez Belloc'a w nierozzerwalnym związku z własnością prywatną i wolnością ekonomiczną³²⁷, a które u Chestertona można odczytać w sformułowaniu „punkt honoru”, będącym zaprzeczeniem prostytucji³²⁸. W przestrzeni nauczania społecznego Kościoła Mirosław Sadowski definiuje ten termin następująco:

„W nauczaniu papieskim godność człowieka stanowi wyłączną wartość osoby ludzkiej, przynależna jest jedynie człowiekowi jako bytowi zajmującemu wyjątkowe miejsce w świecie przyrody. Godność każdego człowieka odnosi się do jego osobowego istnienia i może być rozpatrywana w dwóch aspektach: nadprzyrodzonym i naturalnym. W aspekcie nadprzyrodzonym godność ukazuje udział człowieka w rzeczywistości transcendentnej, w życiu Osób Bożych. Natomiast w wymiarze naturalnym wyraża zdolność człowieka do wolnego i świadomego działania, do rozwoju intelektualnego i moralnego”³²⁹.

Stosując wcześniejsze rozumowanie przez analogię, gdy postawi się tak rozumianą godność człowieka w roli celu własności prywatnej, wtedy pozwoli to jeszcze dogłębniej pokazać holistyczne ujęcie rzeczywistości zawarte w istocie dystrybucjonizmu. Skala oddziaływania jest wielopłaszczyznowa, w tym nie tylko przyrodzona, ale i nadprzyrodzona. Wszechogarniający charakter tego podejścia staje się jeszcze bardziej widoczny, gdy założy się, że kategorie godności człowieka oraz przytoczonego w poprzednim podpunkcie dobra wspólnego „występują razem, wzajemnie się stymulują i dopełniają”³³⁰. Wszystkie te czynniki, wpływające na złożoność i obiektywność ujęcia *Chesterbelloc*, obejmuje (w przytaczanych już wcześniej

³²⁶ G. K. Chesterton, *The Well and the Shallows...*, s. 233-234. Pogrubienia Paweł Boruta.

³²⁷ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 21, 27, H. Belloc, *The Way Out...*, s. 155.

³²⁸ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 21.

³²⁹ M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)...*, s. 361-362.

³³⁰ *Ibidem*, s. 361.

ze względu na swoją doniosłość słowach) papież Pius XII, gdy naucza o społecznym celu własności prywatnej:

„Kościół zmierza raczej do tego, aby instytucja własności prywatnej była tym, czym powinna być według zamiarów mądrości Bożej i wymagań natury ludzkiej: **mianowicie czynnikiem porządku społecznego, konieczną przesłanką ludzkich poczynań, bodźcem do pracy na rzecz życiowych celów doczesnych i nadprzyrodzonych, a co za tym idzie, wolności i godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga**, który od samego początku oddał mu panowanie nad rzeczami materialnymi dla jego własnego pożytku”³³¹.

Podsumowując, choć dystrybucjonizm słusznie nazywany był przez Belloc ustrojem własnościowym – ponieważ to powszechność tej instytucji w praktycznym wymiarze decyduje o jego występowaniu³³² – to własność prywatna dóbr cielesnych dla *Chesterbelloc* nie jest celem w samym sobie, a ostatecznie ma charakter instrumentalny, będąc drogą do rzeczy wyższych.

D. Chrześcijaństwo najlepszą opoką ustroju ekonomicznego

Dotknięcie aspektu nadprzyrodzonego wiedzie niniejszą analizę do ostatniego punktu związanego z perspektywą moralną, czy kwestii *stricte* religijnej. Ta w przypadku *Chesterbelloc* sprowadzała się siłą rzeczy do religii chrześcijańskiej, a mówiąc ściślej – katolickiej³³³.

Belloc w wielu swoich pismach formalnie poświęconych propagowaniu dystrybucjonizmu, takich jak *Przywrócenie własności* z 1936 roku czy cykl artykułów *Droga wyjścia* z 1938 roku, rzadko przywołuje Kościół katolicki czy chrześcijaństwo w ogólności, a gdy ma to miejsce, kontekst ogranicza się do relacjonowania okoliczności historycznych, nie rozszerzając się do stawiania postulatów ustrojowych na przyszłość³³⁴. Podobnie „wstrzemięzliwy” jest Chesterton, który w swoim typowo ekonomiczno-własnościowym dziele *Zarys rozsądku* z 1926 roku – choć zdarza mu się, niejako mimochodem, chwalić „starą moralność, religię chrześcijańską, Kościół katolicki (...),

³³¹ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone 1 września 1944 roku...*, s. 285 [nr 10]. Pogrubienie Paweł Boruta.

³³² H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 20-21.

³³³ Dla potrzeb niniejszego punktu w szczególności założyć należy, że Chesterton, nawet zanim formalnie został członkiem Kościoła katolickiego w 1922 roku, w swoich pismach na temat dystrybucjonizmu nie wyrażał niczego wprost przeciwnego katolickiej nauce społecznej.

³³⁴ Np. H. Belloc, *The Way Out...*, s. 114-115, gdzie Belloc pisze o wpływie chrześcijaństwa na zniesienie niewolnictwa.

które naprawdę wierzyły w prawa człowieka³³⁵ – to jednocześnie uznaje za stosowne w pewnym sensie usprawiedliwiać się ze swojej Wiary, przez którą jego wrogowie zarzucali mu stronniczość poglądach³³⁶. Tego typu ostrożność w wyrażaniu własnych przekonań religijnych przy okazji promowania dystrybucjonizmu związana jest prawdopodobnie z czynnikami natury politycznej i osobistej o których mowa była w części wstępnej niniejszej pracy³³⁷. Z tego względu odczytanie miejsca chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego w ustroju własnościowym Belloca i Chestertona jest w przypadku znacznej części ich pism nieco trudniejsze, niż by się pozornie – bazując jedynie na ich osobistych biografiach – mogło wydawać. Mimo tego, zagadnienie preferowanej, czy też po prostu najlepszej opoki religijnej ustroju ekonomicznego w oczach *Chesterbelloc* nie jest kwestią budzącą wątpliwości, kiedy pod uwagę weźmie się twórczość duetu jako całość.

Szczególnie pomocne w tym aspekcie jest jedno z dzieł Belloca, a mianowicie *Kryzys naszej cywilizacji* z 1937 roku, które skupiało się silnie na roli religii i Kościoła w historii rozwoju społeczeństw Europejskich, rozwijając w dużej mierze wątki m.in. na temat reformacji i protestantyzmu³³⁸, opisane wcześniej przez Anglika w *Państwie niewolniczym* z 1912³³⁹ roku. W tej nowszej książce, zawierającej w sobie również znaczny komponent postulatów czysto ekonomicznych³⁴⁰, wskazany został dodatkowy czynnik potrzebny do odbudowy cywilizacji europejskiej w jej pożądanym kształcie – „nawrócenie”³⁴¹. Belloc pisze w tej materii, w tym konkretnym przypadku bardzo otwarcie:

„Nawet wtedy, gdy najpełniej rozważymy w szczegółach politykę wymaganą do przywrócenia własności, a co za tym idzie, wolności gospodarczej (...), pozostaje pewien warunek lub zastrzeżenie związane z tą polityką. Ma ono tak fundamentalny charakter, że determinuje całość. Bez tego owa polityka jest z pewnością skazana na niepowodzenie; pamiętając o tym i pracując nad tym, i tylko i wyłącznie w ten sposób, polityka ta może odnieść sukces. **Tym warunkiem, czy też zastrzeżeniem, jest przywrócenie w pośród**

³³⁵ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 255-256.

³³⁶ *Ibidem*, s. 65 – „Na przykład, czasami obwinia się mnie za to, że nie wierzę we własną epokę, a jeszcze bardziej za to, że wierzę we własną religię. Nazywają mnie średniowiecznym; a niektórzy nawet wynajdywali we mnie uprzedzenia na korzyść Kościoła katolickiego, do którego należę”.

³³⁷ W punkcie dotyczącym zarysu historycznego doktryny, a przede wszystkim tezy głównej i zasadności jej wyboru.

³³⁸ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 109-189.

³³⁹ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 57-77.

³⁴⁰ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 196-222.

³⁴¹ *Ibidem*, s. 223-242.

nas kultury katolickiej, a w tym celu rozwój liczby katolików i praktyki katolickiej we wspólnocie aż do pewnego koniecznego minimum i ponad nie”³⁴².

Tym samym widoczne jest, że kiedy Belloc pisze z konkretnym zamiarem dotarcia do katolickiego adresata, wtedy nie miarkuje się ze swoimi przekonaniem religijnymi i bez ogródek stwierdza, że w jego oczach dobrze rozumiany ustroj własnościowy może zapaść korzenie i rosnąć jedynie w warunkach społeczeństwa o katolickich fundamentach. Dalej opisuje, z jakich czynników dokładnie taki stan rzeczy wynika:

„Po pierwsze, nawrócenie na kulturę katolicką jest konieczne dla przywrócenia wolności gospodarczej, ponieważ wolność gospodarcza była owocem tej kultury w przeszłości. Cech, spółdzielczy system rolniczy, cała sieć zabezpieczeń własności rodzinnej – wszystko to, co widzieliśmy w przeszłości i proponujemy jako program na przyszłość – wyrosło z kultury katolickiej, która sama była wytworem doktryny katolickiej. To Wiara stopniowo i pośrednio przemieniła niewolnika w chłop pańszczyźnianego, a chłop pańszczyźnianego w chłop wolnego. To właśnie Wiara wzięła cech (...) i postawiła go u podstaw rzeczy, jaką była przez cały okres wielkiego średniowiecza: gwarancją wolności. Była to Wiara, która swoją moralną atmosferą powstrzymała i ukróciła lichwę – tę lichwę, przez którą społeczeństwo pogańskie, przed triumfem Kościoła, zostało całkowicie wyssane, a która dziś wysysa nasze. To Wiara zamknęła konkurencję w swoich granicach i podporządkowała jej ograniczoną praktykę ogólnej, dobrze podzielonej własności, podczas gdy jej nadmiar podzieliły społeczeństwo na bardzo wielu nędzarzy i niewielu posiadaczy. To właśnie rozbitcie jedności katolickiej w Europie pozwoliło na całe zło, z powodu którego teraz cierpimy, i dlatego właśnie grozi nam rozpad”³⁴³.

Wszystkie zatem rozwiązania ustrojowe na rzecz dystrybucjonizmu opisane w niniejszej pracy wyrosły zdaniem Belloc na gruncie moralności katolickiej, w warunkach opisanej przez niego wielokrotnie chrześcijańskiej „moralnej atmosfery”³⁴⁴, w której to łonie mogła zakwitnąć powszechna własność prywatna i wolność ekonomiczna, a przez to godność człowieka i dobro wspólne. Z powyższych słów wynika, że związek ten nie był przypadkowy i incydentalny, a celowościowy i istotowy – to świadoma działalność Kościoła katolickiego była źródłem tego stanu, w którym

³⁴² *Ibidem*, s. 223. Pogrubienie Paweł Boruta.

³⁴³ *Ibidem*, s. 223-224.

³⁴⁴ Por. *Ibidem*, s. 230. O “moralnym eksperymencie Wiary” por. H. Belloc, *The Servile State...*, s. 37.

dobrze materialne służyły powszechnie, idąc za Akwinatą³⁴⁵, dobremu życiu ludzkiemu. W związku z tym Anglik przekonany jest, że odwołanie się do tych samych zasad kierowniczych³⁴⁶ jest jedynym skutecznym sposobem na ukonstytuowanie i zachowanie ustroju ekonomicznego własnościowego.

Belloc twierdzi tym samym, że potrzebny jest jeden wspólny duch, aby utorować drogę i zapewnić trwanie państwu dystrybucyjnemu. Duchem tym jest Kościół katolicki, „który stworzył naszą kulturę, [i] bez którego nasza kultura umrze”³⁴⁷. Jednocześnie Anglik w swojej reformie nie wymaga od społeczeństwa, aby absolutnie każdy obywatel, czy nawet matematyczna większość składała się z głęboko wierzących, faktycznie „praktykujących” we wszystkich dziedzinach życia katolików. Postuluje jedynie stan, w którym „determinująca całość” część społeczeństwa wyraża nieustępliwie katolickiego ducha³⁴⁸.

Innymi słowy, pragnie, aby społeczeństwo przeniknęło w całości kulturą katolicką³⁴⁹. Dopiero założywszy osiągnięcie takiego stanu, stwierdza potrzebę konkretnego planu, którego część potencjalnych rozwiązań proponuje w swoich pismach³⁵⁰. W kwestii samego wspomnianego ducha, będącego podstawą jakiegokolwiek programu, wspomina bardzo ogólnie – ale dosłownie, wyjątkowo jak na duet *Chesterbelloc* – o „wielkich encyklikach”³⁵¹, które w ówczesnych warunkach (w 1937 roku) oznaczały zapewne *Rerum novarum* papieża Leona XIII oraz *Quadragesimo anno* Ojca Świętego Piusa XI.

Treść przywołanych dokumentów nauki społecznej Kościoła nie pozostawia żadnych wątpliwości co do znaczenia religii chrześcijańskiej w działaniach na rzecz dobrego ustroju ekonomicznego. Pokazuje to dobitnie już pierwszy wymieniony akt magisterium, który w 1891 roku wyraża nauczanie papieża Leona XIII następująco, podkreślając znaczenie powrotu społeczeństwa do chrześcijańskich, ożywczych źródeł:

„Wystarczy wspomnieć tu tylko przykłady z przeszłości (a rzeczy i wypadki, na które wskazujemy, nie są przez nikogo podawane w wątpliwość), i tak: że społeczeństwo ludzkie z gruntu zostało odnowione przez chrześcijańskie instytucje, że to odnowienie pchnęło rodzaj ludzki ku wyższym celom, a nawet zawróciło go z drogi zguby ku życiu i

³⁴⁵ Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cypri...*, s. 467 (II, 4 [I, 15]; 48-53).

³⁴⁶ Por. Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 129-130 [nr 88, 90].

³⁴⁷ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 196. Wtrącenie Paweł Boruta.

³⁴⁸ *Ibidem*, s. 224.

³⁴⁹ *Ibidem*, s. 230.

³⁵⁰ *Ibidem*, s. 240-241.

³⁵¹ *Ibidem*, s. 240.

tak go wzbogaciło, iż ani przedtem nie było lepszego okresu, ani w przyszłości nie będzie, że wreszcie początkiem i końcem tych dobrodziejstw jest Jezus Chrystus; jak bowiem wszystko od Niego pochodzi, tak też wszystko do Niego odnosić należy. Kiedy mianowicie światło Ewangelii oświeciło cały świat, a ludy poznały wielką tajemnicę Wcielenia Słowa i Odkupienia, wówczas żywot Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, wniknął w społeczeństwo ludzkie i tchnął w nie wiarę, przykazania i prawa. Dlatego, jeśli społeczeństwo dzisiejsze ma być uleczone, to tylko przez odnowienie życia chrześcijańskiego i instytucji chrześcijaństwa.

Spółeczeństwa, będące w stanie rozkładu, słusznie upominają się, że winny wrócić do swoich początków, jeśli chcą się odrodzić. Doskonałość bowiem każdego społeczeństwa polega na dążeniu do celu, dla którego powstało, i na takim zbliżaniu się do niego, iżby wszystkie ruchy i wszystkie działania społeczne pochodziły z tej samej przyczyny, która dała początek stowarzyszeniu. Stąd odchylenie od celu jest zepsuciem, powrót do celu – uleczeniem³⁵².

Podobnie czterdzieści lat później naucza Pius XI, który którego stanowisko jest jasne – pożądana reforma ustroju ekonomicznego nie będzie mogła mieć miejsca bez odwołania się do moralności wynikającej bezpośrednio z nauki Chrystusowej:

„Na to oplakane zepsucie duchowe, którego dalsze trwanie uczyni bezskuteczną wszelką dążność do odrodzenia ustroju społecznego, jeden jest tylko właściwie skuteczny środek zaradczy: wyraźny i szczery powrót ludzkości do nauki Ewangelii, mianowicie do przykazań Tego, który Sam ma słowa żywota, słowa nigdy nie przemijające, choć niebo i ziemia przeminą³⁵³.

Ojciec Święty zaznacza jednocześnie autorytet Kościoła w ocenie ustrojów ekonomicznych pod kątem ich zgodności z obiektywną moralnością³⁵⁴:

„Powierzenie Nam przez Boga skarbu prawdy i obowiązku głoszenia prawa moralnego w całej jego rozciągłości, wyjaśniania go i przynagłania w porę i nie w porę, poddaje Naszemu najwyższemu sądowi tak ustrój społeczny, jak i gospodarczy³⁵⁵.

Czyniąc zadość temu obowiązkowi, papież podkreśla rolę teologicznej cnoty miłości, której obecność jest jedyną drogą do ustawicznego doskonalenia się ustroju,

³⁵² Leon XIII, *Rerum novarum...*, s. 67 [nr 4-5]. Por. do przekonań Belloc'a o chrześcijańskiej tożsamości Europy, podsumowanych słowami: „Wiara jest Europą. I Europa jest Wiarą” (H. Belloc, *Europe and The Faith...*, s. 261).

³⁵³ Pius XI, *Quadragesimo anno...*, s. 141 [nr 136].

³⁵⁴ W przeciwieństwie do narzucania konkretnych rozwiązań „w sprawach techniki życia społeczno-gospodarczego, bo do tego nie ma ani odpowiednich środków, ani powołania” – *ibidem*, s. 117 [nr 41].

³⁵⁵ *Ibidem*.

również wbrew tym niedomaganiom, których nie jest w stanie uniknąć nawet najlepiej rozsądzający i przewidujący ludzki rozum:

„Jeszcze ważniejszą rolę do odegrania w odrodzeniu moralnym ma miłość, <<która jest więzią doskonałości>>. Jak bardzo zatem mylą się nieopatrzni reformatorzy, wołający tylko o przywrócenie sprawiedliwości, i to zamiennej, a dumnie odrzucający współdziałanie miłości! Zapewne, miłość nie może zastąpić sprawiedliwości w wypadku pogwałcenia jej ścisłych wymagań. Jednak nawet wówczas, gdyby człowiek wszystko otrzymał, co mu się ze sprawiedliwości należy, zostałyby jeszcze bardzo szerokie pole dla działania miłości. Sprawiedliwość bowiem, nawet najwierniej przestrzegana, sama z siebie może wprawdzie usunąć przyczyny walk społecznych, nigdy jednak nie zdoła złączyć serc i umysłów. Tylko wewnętrzna łączność, jednocząca członków społeczeństwa, stanowi najpewniejszą podstawę wszystkich, choćby pozornie najdoskonalszych urządzeń, mających na celu zabezpieczenie pokoju i współpracy ludzi. A bogate doświadczenie uczy, że gdy tej łączności braknie, zawodzą nawet najmądrze przepisy. Prawdziwe zatem współdziałanie wszystkich na rzecz dobra powszechnego wtedy tylko nastąpi, kiedy poszczególnych członków społeczeństwa przeniknie do głębi świadomość, że są członkami wielkiej rodziny, dziećmi jednego Ojca niebieskiego, nawet jednym ciałem w Chrystusie (...)³⁵⁶.

Papieska nauczenie społeczne bynajmniej nie odmienia swojego ściśle Chrystusowego oblicza po słowach Belloc'a z 1937 roku. Dwa lata później, jeszcze przed zakończeniem aktywnej działalności przez Anglika, Papież Pius XII w obliczu destrukcyjnej wojny odnosi się do źródeł światowego konfliktu, które jego zdaniem wypływają m.in. z nieprzystających do ludzkich potrzeb systemów ekonomicznych. Jaki widzi środek zaradczy? Czynniki zewnętrzne zdaniem Ojca Świętego nie zdadzą się ostatecznie na nic, a „Energie zdolne odnowić oblicze ziemi pochodzą z wnętrza dusz”³⁵⁷. Naucza w związku z tym o potrzebie religijnego wychowania ludzkości, jako o warunku *sine qua non* dobrego ustroju społeczno-gospodarczego:

„Jeśli bowiem zło, przez które cierpi dziś ludzkość, pochodzi w części z zaburzenia porządku gospodarczego i z walki o sprawiedliwszy podział dóbr, które Bóg przydzielił ludziom jako środek do życia doczesnego i cywilizacyjnego postępu, to jest

³⁵⁶ *Ibidem*, s. 142 [nr 137]. Cytat z Nowego Testamentu za: Kol 3, 14. O roli teologicznej cnoty miłości w wychowaniu sprawności moralnych, czyli cnot, a konkretnie miłości Boga i bliźniego zob. J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom II...*, s. 195-269 oraz J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III...*, s. 12-68.

³⁵⁷ Pius XII, *Summi Pontificatus...*, s. 223 [nr 65].

rzeczą zupełnie pewną, że główna przyczyna owego zła jest o wiele głębsza, gdyż sięga do dziedziny wierzeń religijnych i do moralnych norm postępowania, a one uległy zepsuciu i pogorszeniu na skutek tego, że ludzie stopniowo odchodzili od zasad godziwości oraz jedności wiary i nauki, kierujących niegdyś życiem dzięki niestrudzonej, dobroczynnej działalności Kościoła. Aby zatem nowe wychowanie ludzkości przyniosło pożądane skutki, musi być przede wszystkim wychowaniem duchowym i religijnym, a więc musi wyjść z Chrystusa jako istotnej podstawy. Kierować nim winna czysta sprawiedliwość, a udoskonalać i do celu prowadzić miłość³⁵⁸.

Przy okazji chrześcijańskiego wychowania należy w tym miejscu zwrócić uwagę na wychowawczą rolę własności prywatnej, szczególnie w zakresie takich cnót jak hojność, ofiarność i wspaniałomyślność³⁵⁹. W świetle tego, co Belloc pisze o własności prywatnej jako jedynym skutecznym środkiem do wyrażenia wolnej woli³⁶⁰, warto tutaj zauważyć, że tylko dzięki byciu właścicielem człowiek zdolny jest do aktów miłosierdzia, szczególnie aktów miłosierdzia względem ciała³⁶¹. W tym miejscu objawia się w pełni głębia słów Chestertona o iście nadprzyrodzonej³⁶² „przyjemności dawania i otrzymywania”³⁶³, gdzie „Podarowanie czegoś drugiemu człowiekowi opiera się w takim samym stopniu na własności prywatnej, jak zatrzymanie jej dla siebie”³⁶⁴.

Bowiem to użyteczna własność daje realną podmiotowość, możliwość czynienia dobra. Gdyby ludzie nie mogli być prawdziwymi właścicielami, to jednocześnie nie mogliby świadomie dopuszczać się uczynków miłosierdzia, niemożliwe okazałyby się dla nich dla nich liczne akty cnót³⁶⁵. Przez to w przypadku zdecydowanej większości³⁶⁶ nie byłiby po prostu nigdy w stanie zasłużyć na to, aby na Sądzie Ostatecznym usłyszeć z ust Syna Bożego, Króla Królów:

„<<Pójdźcie, błogosławieni u Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane dla was od założenia świata! Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a

³⁵⁸ *Ibidem*, s. 223-224.

³⁵⁹ J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III...*, s. 372.

³⁶⁰ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 21-22, 27.

³⁶¹ J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III...*, s. 29-30.

³⁶² Zob. gdy Chesterton pisze o „mystycznym i boskim” akcie darowania komuś czegoś - G. K. Chesterton, *Objections to Socialism...*, s. 130.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ Por. Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cypri...*, s. 467 (II, 4 [I, 15]; 48-53).

³⁶⁶ Oprócz nielicznych tych, którzy, idąc za ewangeliczną radą ubóstwa, dobrowolnie wyrzekli się własności osobistej dóbr doczesnych.

przydzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie>>"[Mt 25, 34-36]³⁶⁷.

Akty miłosierdzia względem ciała bliźniego wymagają bowiem, idąc za Chestertonem, dobrowolnego dawania³⁶⁸. Człowiek nie może zatem być prawdziwie odpowiedzialny za swoje czyny, zarówno dobre, jak i złe, o ile nie jest prawdziwie wolny³⁶⁹, co w przypadku większości osób wyrażać się może jedynie poprzez ideę własności prywatnej. Bez możliwości bycia odpowiedzialnym właścicielem, droga do wielu cnót chrześcijańskich pozostaje dla rzesz przeciętnych ludzi praktycznie zamknięta³⁷⁰.

Wniosek ten ma doniosłe znaczenie dla pojmowania ustroju własnościowego, który to jako jedyny w skali powszechnej pozwala obywatelom na bycie realnie odpowiedzialnymi, potencjalnie zdolnymi do cnót i ustawicznie usprawniającymi swoje cnoty podmiotami. W tego typu społeczeństwie akty hojności, wspaniałomyślności, ofiarności³⁷¹, a także – gdy jest to uzasadnione – dającej dobre owoce jałmużny³⁷² wpływają pozytywnie na „zdrową”, pożądaną moralną atmosferę, o której często pisze Belloc³⁷³. Jest to tym samym podatny grunt dla zasady chrześcijańskiego personalizmu³⁷⁴, zgodnie z którą człowiek stanowi aktywny i odpowiedzialny podmiot³⁷⁵, postrzegany przez Kościół jako „żyjący obraz samego Boga: obraz, który znajduje swoje wyjaśnienie i jest wezwany do coraz głębszego odnajdywania pełnego rozumienia samego siebie w tajemnicy Chrystusa, doskonałego Obrazu Boga, Tego, który objawia Boga człowiekowi i człowieka samemu sobie”³⁷⁶.

Przytoczona perspektywa Sądu Ostatecznego przenosi niniejszą analizę ustroju ekonomicznego na poziom eschatologiczny. Sobór Watykański II naucza pod

³⁶⁷ Tłumaczenie Pisma Świętego za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia. Wydanie Piąte*, przekład z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Pallotinum, Poznań 2002, s. 1174.

³⁶⁸ Por. G. K. Chesterton, *Objections to Socialism...*, s. 130.

³⁶⁹ Por. H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 22

³⁷⁰ Por. G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47 – Tak jak „Dla rzesz ludzkich idea twórczości artystycznej może być wyrażona tylko przez (...) ideę własności” (*ibidem*), bez względu na ich uzdolnienia artystyczne – tak analogicznie dla większości ludzi, poza których zasięgiem jest ściśle praktykowane ubóstwo, wszelkie akty szeroko pojmowanej ludzkiej życzliwości możliwe są jedynie dzięki odpowiedzialnemu władaniu własnością prywatną.

³⁷¹ Por. J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III...*, s. 372.

³⁷² Por. *ibidem*, s. 31-38, 373-375.

³⁷³ Np. H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 223.

³⁷⁴ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompedium nauki społecznej Kościoła...*, s. 71-72 [nr 105-107].

³⁷⁵ *Ibidem*, s. 72 [nr 106].

³⁷⁶ *Ibidem*, s. 71 [nr 105]. Kursywe usunięto. Por. ze słowami Chestertona o tym, „że każdy człowiek powinien mieć coś, co może ukształtować na swój obraz, tak jak on jest ukształtowany na obraz Nieba” - G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47.

przewodnictwem Świętego papieża Pawła VI, że aktywność społeczno-gospodarczą należy zawsze postrzegać w kontekście Królestwa Chrystusowego:

„Chrześcijanie, którzy biorą czynny udział w dzisiejszym postępie ekonomiczno-społecznym i walczą o sprawiedliwość i miłość, niech będą przekonani, że wiele mogą się przez to przyczynić do dobrobytu ludzkości i pokoju światowego. W tej działalności niech świecą przykładem i jako jednostki, i jako organizacje. Mianowicie gdy zdobędą wiedzę fachową i doświadczenia, które są bezwzględnie konieczne, **niech zachowują w działalności doczesnej należyty porządek, przez wierność Chrystusowi i Jego Ewangelii**, tak by całe ich życie, zarówno osobiste jak i społeczne, przepajał duch ośmiu błogosławieństw, a szczególnie ubóstwa. **Kto będąc posłuszny Chrystusowi, szuka najpierw Królestwa Bożego**, czerpie stąd silniejszą i czystsza miłość dla wspomagania swych braci i dla dokonania dzieła sprawiedliwości pod natchnieniem miłości”³⁷⁷.

W XXI wieku ten ostateczny cel kwestii społeczno-gospodarczej, cytując nauczanie Świętego papieża Jana Pawła II, wyraża *Kompendium nauki społecznej Kościoła*:

„Także jeśli chodzi o <<kwestię społeczną>>, nie należy ulegać <<naiwnemu przekonaniu, że można znaleźć jakąś magiczną formułę, która pozwoli rozwiązać wielkie problemy naszej epoki. Nie, nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napełnia: Ja jestem z wami! Nie trzeba zatem wyszukiwać <<<<nowego programu>>>>. **Program już istnieje: ten sam co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji.** Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, **aż osiągnie swą pełnię w niebiańskim Jeruzalem>>**”³⁷⁸.

O „Nowym Jeruzalem”, potencjalnie „odbudowanym i lśniącem na naszych polach”³⁷⁹ pisze Chesterton, który znany jest ze swoich słów (napisanych po formalnym wstąpieniu do Kościoła), że trudno jest mu odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jest katolikiem – ponieważ wszystkie powody „składają się na jeden jedyny: katolicyzm jest prawdziwy”³⁸⁰. Za to w swojej wpływowej książce apologetycznej pt. *Wiekuiasty człowiek* następująco opisuje „duszę”, czyli inaczej istotę chrześcijaństwa:

³⁷⁷ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes...*, s. 463 [nr 72]. Pogrubienia Paweł Boruta.

³⁷⁸ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 381 [nr 577]. Pogrub. Paweł Boruta, kursywę usunięto. Cyt. wew. za: Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte*, nr 29.

³⁷⁹ G. K. Chesterton, *The New Jerusalem...*, s. 240.

³⁸⁰ G. K. Chesterton, *Why I Am a Catholic...*, s. 31.

„Była to bowiem dusza chrześcijaństwa, która wyszła z niewiarygodnego Chrystusa; a duszą tego był **zdrowy rozsądek**. Chociaż nie odważyliśmy się spojrzeć na Jego oblicze, mogliśmy spojrzeć na Jego owoce; i po Jego owocach powinniśmy Go poznać. **Owoce te są solidne, a ich płodność jest czymś więcej niż tylko metaforą** (...)”³⁸¹.

Podsumowując niniejszy podpunkt, jak i w dużej mierze dystrybucjonizm jako całość, stwierdzić należy co następuje. Z jednej strony ogólny, można rzecz „tolerancyjny” charakter wielu prac *Chesterbelloc* na temat ustroju ekonomicznego pozwala sądzić, że duet dopuszczał możliwość reformy ustroju ekonomicznego nie powołującej się (w sferze teorii czy praktyki) dosłownie na moralność chrześcijańską ani autorytet Kościoła katolickiego. Jednakże biorąc pod uwagę pewne konkretne przykłady ich pism na temat ekonomii (jak *Kryzys naszej cywilizacji* Belloca), a przede wszystkim całość ich twórczości literackiej i osobistych poglądów – uzasadnionym jest twierdzenie, że oparcie dystrybucjonizmu o fundament chrześcijański było dla nich co najmniej preferowanym, w ich oczach najlepszym i najbardziej efektywnym sposobem na osiągnięcie postulowanych celów ustrojowych. Innymi słowy, opierając się na całości ich dorobku, zasadna jest bez wątpliwości konkluzja, że dla Belloca i Chestertona duszą chrześcijaństwa jest po prostu **zdrowy rozsądek, który daje dobre i trwałe owoce**³⁸² – a przez to znajduje swoje uzasadnione zastosowanie również w obszarze ustroju ekonomicznego.

7. Znaczenie proporcji – dystrybucjonizm jako realna wizja funkcjonalnego organizmu

Kończąc analizę dystrybucjonizmu skupioną na nim konkretnie, jako na propozycji ustroju ekonomicznego, należy rozważyć dokładniej, w jaki sposób duet *Chesterbelloc* odnosi się do krytyki związanej z kwestią jego osiągalności, czy też możliwości praktycznego zastosowania. W ten sposób dopełniony zostanie opisywany w niniejszym rozdziale obraz tej koncepcji, jeszcze lepiej doświetlony przez te wypowiedzi Anglików, w których bronią tezy, że ich osobista ocena własnego dzieła pozostaje trzeźwa i obiektywna.

³⁸¹ G. K. Chesterton, *The Everlasting Man...*, s. 340. Pogrubienie Paweł Boruta.

³⁸² Por. *ibidem*.

Aby dyskusja ze sceptykami była możliwie rzeczowa, Belloc przykłada dużą wagę do możliwie precyzyjnych definicji, co ukazane było w niniejszej pracy wielokrotnie. W celu osiągnięcia jeszcze lepszej klarowności, w artykule *Ani kapitalizm, ani socjalizm* z 1937 roku opisuje szczegółowo czym dystrybucjonizm w zamierzeniu jego twórców **nie jest**. Nazywa to negatywnymi (w sensie braku, nieobecności jakiegoś czynnika) punktami ich credo³⁸³, czyli inaczej elementami nieobecnymi w ekonomicznym „wyznaniu wiary” dystrybucjonistów.

Po pierwsze zaznacza, że dystrybucjonizm „nie proponuje **równego** podziału środków produkcji między poszczególne osoby lub rodziny w państwie”³⁸⁴. Jego zdaniem byłaby to koncepcja nieludzko mechaniczna, z natury swojej przeciwna zdrowemu duchowi państwa własnościowego. Podkreśla zatem, że różnice w stopniu zamożności pomiędzy różnymi członkami społeczeństwa są czymś normalnym, a jedynym złem, którego należy unikać, jest odbieranie ludziom wolności³⁸⁵. Ujmuje to w słowa: „Człowiek nie jest nieszczęśliwy ani zdegradowany dlatego, że inny człowiek jest bogatszy od niego; jego cierpienie staje się nieludzkie i nienormalne tylko wtedy, gdy nie ma środków, aby żyć jako wolny człowiek. Można być wolnym, nie będąc bogatym, ale nie można być wolnym bez środków do życia”³⁸⁶.

Następnie Belloc rozwiewa wątpliwości co do kolejnego możliwego nieporozumienia: realnym celem dystrybucjonizmu nie jest utopia, w której każdy człowiek jest wzorowym, wolnym i odpowiedzialnym właścicielem. Osiągalnym i praktycznym postulatem jest jedynie doprowadzenie do takiego stanu, w którym wolność ekonomiczna jest na tyle powszechna, że swoją obecnością definiuje charakter całego społeczeństwa³⁸⁷. Jednocześnie Anglik zdaje sobie sprawę z tego, że użyteczna własność prywatna, jakkolwiek dobra w jego oczach, również w zdrowym społeczeństwie nie będzie w zasięgu wszystkich, a w wyjątkowych przypadkach nawet nie będzie pożądana przez pewnych ludzi:

„Dystrybucjonizm nie oznacza posiadania wystarczającej ilości ziemi lub kapitału, lub obu tych rzeczy przez wszystkie rodziny lub wszystkie jednostki w państwie. **To może być idealne rozwiązanie, ale nie jest to praktyczny cel, do którego dążymy, który uważamy za możliwy.** W praktyce zawsze znajdzie się wśród ludzi, nawet tam,

³⁸³ H. Belloc, *Neither Capitalism Nor Socialism...*, s. 310.

³⁸⁴ *Ibidem*. Pogrubienie Paweł Boruta

³⁸⁵ *Ibidem*.

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ *Ibidem*, s. 310-311.

gdzie własność jest dobrze rozdzielona i zagwarantowana, pewna mniejszość, która nie może sobie z nią poradzić, pewna wyjątkowa liczba, duża lub mała, która składa się z niepoprawnych rozrzutników. Co więcej, zawsze znajdzie się pewna wyjątkowa liczba, duża czy mała, która nie tylko nie ma apetytu na wolność gospodarczą, ale wręcz czuje do niej niechęć, a przez to woli zrzucić na barki innych odpowiedzialność za utrzymanie siebie przy życiu. **Nie, celem dystrybucjonistów jest społeczeństwo, w którym tak wielu obywateli jest ekonomicznie wolnych, że nadają swój ton całej społeczności**³⁸⁸.

Belloc pokazuje zatem, że cele stawiane przed własnościową reformą cechują się w jego oczach pokorą i realizmem, a nie pychą, zbytnią pewnością siebie i idealizmem. To, że jego ruch przykładła dużą wagę do pozostawania w kontakcie z konkretną w danym czasie rzeczywistością, pokazuje kolejny, ostatni już punkt opisywanego „negatywnego wyznania wiary”. Anglik odnosi się w nim do zarzutów, że dystrybucjonizm zakłada w swojej istocie odrzucenie zdobyczy nowoczesnej techniki, przy jednoczesnym zlikwidowaniu możliwości ekonomicznej aktywności w ramach większych podmiotów gospodarczych – co w przekonaniu głównego teoretyka tej doktryny jest nieprawdą:

„Wreszcie, dystrybucjonizm nie jest, i to z całą pewnością nie jest własnością środków produkcji w małych zespołach prostych narzędzi. Nie oznacza to powrotu do małego stołu ciesielskiego, miejscowego kowala, ręcznego tkacza i ręcznej prasy drukarskiej; nie oznacza to również, w transporcie, powrotu do konia i wozu w roli przewoźnika”³⁸⁹.

Idea państwa dystrybucyjnego nie zakłada zatem wstecznictwa, nie nawołuje bezwarunkowo do odrzucenia czy dystansowania się od technologii³⁹⁰; jak również nie neguje możliwości wydajnej działalności gospodarczej w dużych podmiotach. Belloc przyznaje, że drobni rzemieślnicy, odwołujący się do tradycyjnych metod produkcji są jako koncept atrakcyjni dla duszy ludzkiej, a przez to w pewien sposób użyteczni dla doktryny dystrybucjonizmu. Ich powszechność nie jest jednak tożsama z samym państwem własnościowym: „Nie należy mylić tych dwóch idei: drobnego rzemiosła,

³⁸⁸ *Ibidem*, s. 310. Pogrubienia Paweł Boruta. Por. słowa Chestertona: „Istnieje coś takiego jak to, co powinniśmy nazwać idealnym dystrybucjonizmem; nie powinniśmy jednak oczekiwać, że na tym padole leż dystrybucjonizm będzie idealny” (G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 63) oraz „Jeśli ktoś chce mieć to, co nazywa ogrodem kwiatowym, sadi kwiaty tam, gdzie może, a zwłaszcza tam, gdzie one określają ogólny charakter ogrodnictwa krajobrazowego. Ale nie pokrywają całkowicie ogrodu; tylko pozytywnie go zabarwiają” (*ibidem*, s. 66).

³⁸⁹ H. Belloc, *Neither Capitalism Nor Socialism...*, s. 311.

³⁹⁰ Por. słowa Chestertona: “Zatem z naszego ogrodu społecznego nie powinniśmy koniecznie wykluczać każdej nowoczesnej maszyny (...)” – G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 67.

drobnej hodowli itd. oraz dystrybucji własności. Mają one wspólny duchowy urok, ale nie są identyczne”³⁹¹.

Belloc zaznacza w tym samym miejscu, że kiedy większa koncentracja kapitału jest uzasadniona i potrzebna w społeczeństwie (jak na przykład przy zarządzaniu koleją), wtedy własność w tego typu inwestycjach może być rozpowszechniona w formie udziałów. Z założeniem tego typu zgadza się Chesterton, który w *Zarysie rozsądku* włącza to rozwiązanie w zakres kompetencji systemu cechowego:

„Nie można rozdystrybuować maszyny parowej w tym sensie, że każdemu udziałowcowi daje się jedno koło, aby zabrał je ze sobą do domu, trzymając je w ramionach. Ale nie tylko można, ale już teraz dystrybuuje się własność i zysk z maszyny parowej; i dystrybuuje je w formie własności prywatnej. (...) Ogólnie rzecz biorąc, wolałbym, aby każda taka niezbędna maszyna była własnością małego lokalnego cechu, na zasadach dzielenia zysków, a raczej podziału zysków: ale realnego dzielenia zysków i prawdziwego podziału zysków, których nie należy mylić z kapitalistycznym patronatem”³⁹²

Belloc podkreśla w innym miejscu, że tego typu praktyczne rozwiązania ustrojowe powstawać muszą na sposób organiczny, a nie sztuczny³⁹³. W kontekście wspomnianego (w poprzednim punkcie niniejszej pracy) chrześcijańskiego, czy też konkretnie katolickiego zdrowego rozsądku stwierdza, że należy „najpierw dopilnować, aby istniała żywotna zasada, z której rozwiną się cechy organizmu”³⁹⁴. Bardzo podobnie o tak rozumianej zasadzie organicyzmu naucza papież Pius XII w 1942 roku, aplikując zasady tomistyczne konkretnie do systemu prawnego:

„Tylko organiczna, żywotna koncepcja prawa, w której rozkwitają harmonijnie najszlachetniejsze uczucia ludzkie i prawdziwy duch chrześcijański, jest zgodna ze słowami Pisma świętego, wyjaśnionymi przez wielkiego Akwinatę: <<Pokój dziełem sprawiedliwości>>, i ma zastosowanie zarówno do wewnętrznych, jak i zewnętrznych aspektów życia społecznego”³⁹⁵.

³⁹¹ H. Belloc, *Neither Capitalism Nor Socialism...*, s. 311.

³⁹² G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 167-168.

³⁹³ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 224.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 roku...*, s. 267 [nr 17]. Cytowany ustęp *Summy teologii* Świętego Tomasza z Akwinu: STh II-II, q. 29, a. 3.

To pojmowanie społeczeństwa jako organizmu, wraz z praktycznymi tego konsekwencjami, niezwykle obrazowo pokazuje Chesterton, pisząc w jednej ze swoich powieści:

„Cechą charakterystyczną wszystkich rzeczy, które obecnie nazywa się <<wydajnymi>>, co oznacza tak naprawdę bycie mechanicznymi i wyrachowanymi, jest to, że jeśli w ogóle coś z nimi pójdzie nie tak, to pójdzie zupełnie źle. **Nie ma możliwości wybrnięcia z porażki, jak w prostszych i bardziej żywych organizmach. Silna broń może pokonać silnego słonia, ale ranny słoń może z łatwością pokonać zepsutą broń**”³⁹⁶.

Tym samym porównaniem odnosi się jednocześnie do dystrybucjonizmu. Jest to ustroj ekonomiczny, który działa jak organizm³⁹⁷. Nie jest doskonały, może ulegać chorobom, zaburzeniom, a jego zachowanie przy zdrowiu i życiu wymaga ciągłego wysiłku i pokonywania przeszkód³⁹⁸. W pewnych modelowych warunkach może również wypadać niekorzystnie w porównaniu w innymi ustrojami, co przyznaje Belloc³⁹⁹. Jednak jest to jedyny stan społeczeństwa, który, jako że złożony jest z wielu organów czy też komórek⁴⁰⁰, zachowuje swoją funkcjonalność w sposób możliwie stabilny – unikając co do zasady diametralnych, a przez to destrukcyjnych zachwiań równowagi⁴⁰¹.

W tym sensie celem *Chesterbelloc* nie jest osiągnięcie systemu idealnego, lecz istotowo dobrego⁴⁰² – innymi słowy przywrócenie pewnej zdrowej normalności, zdrowego rozsądku, czy też nawet elementarnego zdrowia psychicznego⁴⁰³ w sferze ustroju ekonomicznego. Doskonale opisuje to Chesterton, gdy pisze, że jest to kwestia „zmysłu proporcji”⁴⁰⁴:

„**Nie oferujemy perfekcji; tym, co oferujemy, jest proporcja.** Chcemy skorygować proporcje nowoczesnego państwa; ale proporcja zachodzi pomiędzy różnymi rzeczami; i taka proporcja prawie nigdy nie jest [konkretnym] wzorem. To tak,

³⁹⁶ G. K. Chesterton, *The Ball and the Cross*, John Lane Company, New York 1909, s. 332-333. Pogrubienie Paweł Boruta.

³⁹⁷ Por. do zasady organicyzmu opisanej w Polsce przez Konecznego, który cytował poprzedni cytat Chestertona: F. Koneczny, *Prawa dziejowe...*, s. 151.

³⁹⁸ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 157-158.

³⁹⁹ Zob. H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 103-105. Pisze w tej kwestii np., że w porównaniu z kapitalizmem występuje tutaj „trudność w doprowadzeniu bardzo dużej liczby małych właścicieli do zgromadzenia swoich pieniędzy na dowolny wielki cel” (*ibidem*, s. 104).

⁴⁰⁰ Por. H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 27.

⁴⁰¹ Por. H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 103-104.

⁴⁰² H. Belloc, *The Way Out...*, s. 157.

⁴⁰³ Takie są możliwe tłumaczenia angielskiego słowa „sanity”, które występuje w tytule książki Chestertona „*The Outline of Sanity*”, tłumaczonego w niniejszej pracy jako „Zarys rozsądku”.

⁴⁰⁴ Nazwa rozdziału w: G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 55-67.

jakbyśmy rysowali żywego człowieka, a inny pomyśleli, że rysujemy schemat kół i prętów potrzebnych do budowy robota. Nie proponujemy, aby w zdrowym społeczeństwie cała ziemia była zarządzana w ten sam sposób; lub że cały majątek powinien być własnością na tych samych zasadach (...). Chodzi nam o to, że władza centralna potrzebuje władz niższego rzędu, aby ją zrównoważyć i kontrolować, i że muszą one być różnego rodzaju: niektóre indywidualne, niektóre wspólnotowe, niektóre oficjalne i tak dalej. Niektóre z nich prawdopodobnie będą nadużywać swojego przywileju; wolimy jednak to ryzyko niż ryzyko państwa albo trustu, który nadużywa swojej wszechwładzy”⁴⁰⁵.

Łuk opisany przez Chestertona, który swoim kształtem uosabia dystrybucjonizm⁴⁰⁶, nie jest konstrukcją doskonałą⁴⁰⁷. Będą pojawiać się na nim pęknięcia, być może nierówności, które potrzebować będą ustawicznej uwagi. Jednak jego budowa sprawia, że dzięki odwołaniu się do praw natury – takich jak grawitacja, fizyka, tarcie itp. – jego zasadniczy kształt zostaje zachowany, spełniając tym samym swoje użyteczne funkcje. Tak samo przez odwołanie się do natury człowieka, ustrój ekonomiczny zachowuje swoją podstawową formę, służąc społeczeństwu najlepiej, jak to jest realnie możliwe. Chesterton podsumowuje to słowami:

„Jeśli jest to niespójne, nic nie jest spójne; jeśli to jest niepraktyczne, całe życie ludzkie praktyczne nie jest”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, s. 64-65. Pogrubienie i wtrącenie Paweł Boruta.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, s. 15-16.

⁴⁰⁷ Por. H. Belloc, *The Way Out...*, s. 157.

⁴⁰⁸ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 66.

WNIOSKI KOŃCOWE

*Człowiek musi zawęzić swój umysł, aby utracić uniwersalną filozofię;
wszystko, co wydarzyło się do dnia dzisiejszego, utwierdziło to przekonanie;
a cokolwiek wydarzy się jutro, potwierdzi to na nowo.
Wyszliśmy z pływaczni i suchych miejsc do jednej głębokiej studni;
a prawda jest na jej dnie¹.*

G. K. Chesterton

¹ G. K. Chesterton, *The Well and the Shallows...*, s. 71-72.

1. Doktryna dystrybucjonizmu w nurcie politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej

W niniejszej pracy na podstawie dostępnej literatury (przede wszystkim tekstów źródłowych, przy pomocniczym udziale pism innych autorów oraz opracowań) dokonano rekonstrukcji doktryny polityczno-prawnej dystrybucjonizmu Hilaire Belloc'a i Gilberta Keitha Chestertona, której każdy element został zestawiony z reprezentatywnymi dokumentami nauki społecznej Kościoła (również przy pomocniczym udziale opracowań). **Wykazana zgodność pomiędzy jednym i drugim dowodzi, że dystrybucjonizm wpisuje się swoją treścią w nurt politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej.**

Terminologia użyta na potrzeby praktycznego zidentyfikowania problemu badawczego i tezy głównej niniejszej pracy zaczerpnięta została z opublikowanej w 2018 roku monografii *Doktryna Polaków*, która opracowana została pod kierownictwem przedstawicieli tzw. *Łódzkiej Szkoły Myśli Polityczno-Prawnej*². Dzieło to na potrzeby swojej metodologii wyodrębnia pięć nurtów politycznego myślenia³, wśród których znajduje się nurt politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej⁴. Przybliżenie w kontekście dystrybucjonizmu znaczeń przypisywanych kategoriom klasycznej filozofii politycznej, które określają ten nurt, pozwoli syntetycznie podsumować niniejszą pracę i potwierdzić zasadność tezy głównej.

Doktryna Polaków wskazuje po pierwsze, że **myślą przewodnią** nurtu politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej jest „Uwspółcześniona doktryna św. Tomasza (neotomizm) w klasycznym ujęciu Leona XIII wzbogacona koncepcjami personalistycznymi”⁵. Dystrybucjonizm bez najmniejszych wątpliwości wpisuje się swoją treścią w tak ujętą myśl przewodnią. Słowa papieża Leona XIII, który wytyczył nową drogę⁶ magisterium Kościoła, inicjując papieskie nauczanie społeczne⁷, cytowane były w kontekście zgodności z doktryną Belloc'a i Chestertona wielokrotnie w niniejszej pracy. Podobnie ma się rzecz z tomizmem, gdzie Akwinata był przytaczany chociażby w

² Kształtowanej przez działalność naukową pracowników najpierw Zakładu, a potem Katedry Doktryn Polityczno-Prawnych Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego.

³ Z. Rau *et al.*, *Doktryna Polaków. Klasyk filozofia polityczna w dyskursie potocznym...*, s. 27-32.

⁴ *Ibidem*, s. 29-30.

⁵ *Ibidem*, s. 30.

⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s. 57 [nr 87].

⁷ M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII...*, s. 198.

kontekście istoty i znaczenia instytucji własności prywatnej⁸, czy dóbr cielesnych jako narzędzia koniecznego do dobrego życia ludzkiego⁹. W tym miejscu warto dodać, że aktywny w tym samym czasie co *Chesterbelloc* polski tomista, ojciec Jacek Woroniecki OP (1878-1949), przytaczał z uznaniem dystrybucjonizm jako przykład konkretnego planu reform społecznych¹⁰, wysuwającego na czoło tomistycznie rozumianą sprawiedliwość rozdzielczą¹¹ (czyli inaczej dystrybucyjną¹²), a przez to mającego na celu „zapewnienie wszystkim warstwom narodu równomiernego udziału w ogólnym dobrobycie społeczeństwa”¹³. Jeśli zaś chodzi o personalizm, to najlepszym dowodem może być tutaj nauczanie Świętego Jana Pawła II, który na kartach encykliki *Laborem exercens* przywoływany w kontekście pracy „argument personalistyczny”¹⁴ podsumowuje konstatacją, że „Należy uczynić wszystko, ażeby człowiek (...) mógł zachować poczucie, że pracuje <<na swoim>>”¹⁵ – co koreluje bezpośrednio: ze słowami Belloc’a o dążeniu do uzyskania wystarczającej liczby osób władających środkami produkcji, która jest w stanie nadać ogólny ton społeczeństwu w ustroju własnościowym¹⁶; a także, bardziej przez analogię, do postulatu „krowy i trzech akrów ziemi”¹⁷ dla każdego oraz idei „jednego człowieka jednego domu”¹⁸ Chesterton’a, która zdaniem Anglika jest prawdziwą „wizją i magnesem ludzkości”¹⁹.

Przechodząc do konkretnych kategorii klasycznej filozofii politycznej, **człowiek** w nurcie politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej jest charakteryzowany przez *Doktrynę Polaków* jako „moralnie kontyngentna osoba ludzka, stworzona na obraz i podobieństwo Boże, wyposażona w naturalną, bo przyrodzoną godność i wynikającą z niej wolność, ale zakotwiczona w organicznej wspólnoty”²⁰. Człowiek ujęty w ten sposób jest niewątpliwie spójny z wizją zawartą w doktrynie dystrybucjonizmu. Zgodnie z nią człowiek posiada wolną wolę, a ta efektywnie użyteczna jest jedynie w warunkach

⁸ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II, q. 57-80...*, s. 171-173 [ST II-II, Q. 66, Art. 2].

⁹ Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cypri...*, s. 467 (II, 4 [I, 15]; 48-53).

¹⁰ J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III...*, s. 377-378.

¹¹ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II, q. 57-80...*, s. 101-112 [ST II-II, Q. 61, Art. 1-4] oraz s. 131-139 [ST II-II, Q. 63, Art. 1-4]

¹² W. Galewicz, *Wstęp tłumacza*, [w:] Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II, q. 57-80...*, s. 18-21.

¹³ J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III...*, s. 377.

¹⁴ Jan Paweł II, *Laborem exercens...*, s. 188-189 [nr 15].

¹⁵ *Ibidem*, s. 189.

¹⁶ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 20-21.

¹⁷ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 60.

¹⁸ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 78.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Z. Rau et al., *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym...*, s. 29-30.

rzeczywistej wolności, której warunkiem koniecznym jest wolność ekonomiczna oparta na własności prywatnej²¹. Z tak ujętą wolnością nierozdzielnie powiązana jest godność człowieka²², idąc za Chestertonem jego „punkt honoru”²³ czy „wyprostowana postawa”²⁴. Istotne znaczenie mają tutaj również właściwe, odrzucające materialistyczny monizm warunki moralne²⁵ – z najlepszą możliwą opoką w postaci religii chrześcijańskiej²⁶, dzięki której wytycznym człowiek jest w stanie kształtować swoje życie na wzór i podobieństwo Boże²⁷, będąc aktywnym i odpowiedzialnym podmiotem w myśl zasady chrześcijańskiego personalizmu²⁸.

Wspomniane już zakotwiczenie człowieka „w organicznej wspólnocie”²⁹ przenosi niniejsze podsumowanie do kolejnej kategorii klasycznej filozofii politycznej, czyli **społeczeństwa**, którego znaczenie w nurcie politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej ujęte zostało przez *Doktrynę Polaków* również w sformułowanie „Wspólnota osób ludzkich”³⁰. Rozumienie tego typu organicznej struktury społeczeństwa w dystrybucjonizmie wyrażane jest przez Belloc’a m.in. wtedy, gdy pisze, że „Tylko tam, gdzie większość komórek jest zdrowa, cały organizm może się rozwijać”³¹. Taka zasada organicyzmu wyrażana jest również przez zasadę łuku opisaną przez Chestertona, gdzie społeczeństwo zachowuje pożądaną, harmonijny kształt poprzez oddziaływanie na siebie licznych aktywnych właścicieli³². Tak rozumiany stan społeczeństwa jest dobrem wspólnym, które, w myśl zasady solidaryzmu, uznane jest przez ogół członków społeczności, i któremu ogół ten podporządkowuje swoje działania³³. Zarówno Belloc jak i Chesterton uznają jednocześnie potrzebę kształtowania wspólnoty osób ludzkich na wzór funkcjonalnego organizmu w sensie bytu ożywionego, a więc rozwijającego i odnawiającego się – a przez to potrafiącego adaptować się do rzeczywistości bez utraty swoich cech istotowych³⁴.

²¹ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 20-22, 27.

²² *Ibidem*, s. 21, 27.

²³ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 21.

²⁴ *Ibidem*, s. 258-259.

²⁵ H. Belloc, *The Distributive State...*, s. 469-470.

²⁶ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 223-242.

²⁷ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47-48.

²⁸ Papiaska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła...*, s.72 [nr 106].

²⁹ Z. Rau *et al.*, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym...*, s. 30.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 27.

³² G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 15-16.

³³ Por. M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)...*, s. 129.

³⁴ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 222, G. K. Chesterton, *The Ball and the Cross...*, s. 332-333

Kolejna kategoria, czyli **własność** (prywatna), bez najmniejszych wątpliwości zajmuje najbardziej wyeksponowane miejsce w doktrynie dystrybucjonizmu. Jest to czynnik, który używany jest przez duet *Chesterbelloc* do określania każdej innej kategorii. *Doktryna Polaków* przypisuje w tym aspekcie nurtowi politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej znaczenie: „Chroniona przez prawo pozytywne służebna wobec wspólnoty instytucja prawa naturalnego, źródło społecznych zobowiązań”³⁵.

Stwierdzić należy, że charakterystyczną (a przez swój złożony wyraz w dużym stopniu unikalną) cechą dystrybucjonizmu jest szczegółowe objaśnienie pozytywnej wartości tej instytucji. W sensie technicznym własność prywatna jest legalną, regulowaną przez ludzkie prawo stanowiącą kontrolą jednostek, rodzin i małych stowarzyszeń nad częścią bogactwa materialnego³⁶. Aby mówić o jej efektywnym działaniu, musi odnosić się do użytecznej ilości dóbr cielesnych³⁷, w szczególności środków produkcji³⁸. W przekonaniu Belloca³⁹ i Chestertona⁴⁰ właściwie pojmowana własność prywatna jest obiektywnie dobra dla człowieka i społeczeństwa, z czego wynika ustrojowy postulat jej upowszechnienia⁴¹. Jest dobrem dlatego, że jako jedyna jest w stanie zaspokoić potrzeby wynikające z samej natury ludzkiej – czyli realnie umożliwić człowiekowi korzystanie z wolnej woli poprzez gwarantowanie wolności ekonomicznej⁴². Tym samym jest warunkiem *sine qua non* ludzkiej godności⁴³, a jej brak skutkuje zniewoleniem, ujętym przez Chestertona w słowo „prostytucja”⁴⁴.

Jednocześnie znaczenie własności prywatnej nie ogranicza się tutaj jedynie do materialnego jej wymiaru⁴⁵, pozycjonując ją za Akwinatą jako narzędzie konieczne do efektywnego używania cnót⁴⁶ – co Chesterton wyraża metaforą ogrodu pielęgowanego i udoskonalanego przez człowieka na swoje podobieństwo, w czym naśladuje metafizyczny akt Bożej kreacji⁴⁷.

³⁵ Z. Rau *et al.*, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym...*, s. 30.

³⁶ H. Belloc, *Economics for Helen...*, s. 83-84, H. Belloc, *The Servile State...*, s. 14-15.

³⁷ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 157.

³⁸ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 13-14.

³⁹ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 17-18.

⁴⁰ G. K. Chesterton, *Introduction*, [w:] *GK's: A Miscellany of the First 500 Issues of G.K.'s Weekly...*, s. 15-16.

⁴¹ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 154, H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 20-21, G. K. Chesterton, *Introduction*, [w:] *GK's: A Miscellany of the First 500 Issues of G.K.'s Weekly...*, s. 16.

⁴² H. Belloc, *The Way Out...*, s. 99, H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 16-18.

⁴³ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 241, H. Belloc, *The Way Out...*, s. 155, H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 21, 27.

⁴⁴ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 21.

⁴⁵ H. Belloc, *The Distributive State...*, s. 469-470.

⁴⁶ Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cypri...*, s. 467 (II, 4 [I, 15]; 48-53).

⁴⁷ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47-48.

Własność prywatna w dystrybucjonizmie podlega również ograniczeniom w myśl zasady solidaryzmu⁴⁸, gdzie jednostki podporządkowują swoją działalność ekonomiczną (m.in. ponosząc dodatkowe obciążenia podatkowe⁴⁹, czy wystrzegając się lichwy⁵⁰ oraz nadużywania wolności poprzez nieograniczoną konkurencję⁵¹) uznanemu przez ogół dobru wspólnemu, czyli uzyskaniu i utrzymaniu społeczeństwa zbudowanego na kształt łuku, którego pożądaną konstrukcję utrzymują liczne, oddziałujące na siebie wzajemnie użyteczne własności prywatne⁵². W takich warunkach społeczeństwo nie składa się z ludzi zamożnych w równym stopniu⁵³, ale uzyskany zostaje ustroj własnościowy⁵⁴ czyli taki, w którym wolność ekonomiczna staje się udziałem „determinującej liczby rodzin w państwie, czyniąc własności nawykiem, i nadając jej ton całej społeczności”⁵⁵. W powyżej opisany sposób holistycznie pojmowana własność prywatna jest powodem do dumy dla wolnego i odpowiedzialnego człowieka – innymi słowy częścią jego „wyprostowanej postawy”⁵⁶ oraz „solidnego oparcia dla jego stóp”⁵⁷ w obiektywnej rzeczywistości – przez co zgodna jest ze znaczeniem tej kategorii przypisanym przez *Doktrynę Polaków* nurtowi politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej.

Ostatnie dwie kategorie pozostają ze sobą w bardzo bliskiej relacji. Pierwszą z nich jest **władza**, która jest przez *Doktrynę Polaków* oznaczona jako „integralna część ładu społecznego”⁵⁸, która „Pochodzi od Boga”⁵⁹ i „ma służyć realizacji dobra wspólnego”⁶⁰. Choć doktryna *Chesterbelloc* – ze względu na specyficzne okoliczności polityczne i osobiste autorów⁶¹; a także z powodu skupienia się przede wszystkim na wymiarze ekonomicznym ustroju – zasadniczo nie stawia konkretnych twierdzeń lub wymagań dotyczących pochodzenia czy legitymacji władzy, to uznaje chrześcijański punkt widzenia w każdej dziedzinie życia społecznego nie tylko za dopuszczalny, ale

⁴⁸ Por. M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*..., s. 129.

⁴⁹ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization*..., s. 196-197.

⁵⁰ H. Belloc, *The Restoration of Property*..., s. 113-114.

⁵¹ H. Belloc, *The Way Out*..., s. 127-128.

⁵² G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity*..., s. 15-16.

⁵³ H. Belloc, *Neither Capitalism Nor Socialism*..., s. 310.

⁵⁴ H. Belloc, *The Restoration of Property*..., s. 20-21, 32-33.

⁵⁵ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization*..., s. 203.

⁵⁶ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity*..., s. 258-259.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Z. Rau *et al.*, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym*..., s. 30.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Zob. część wstępna niniejszej pracy w punkcie dotyczącym zarysu historycznego doktryny, a przede wszystkim tezy głównej i zasadności jej wyboru.

modelowy⁶². Jednocześnie w sposób jednoznaczny określa uzasadnioną konieczność efektywnego oddziaływania władzy na ustroj w celu zachowania dobra wspólnego, czyli wspomnianego już wielokrotnie społeczeństwa zbudowanego na kształt łuku, składającego się z wielu wolnych ekonomicznie właścicieli⁶³ – co Belloc ujmuje w słowa: „odwołujemy się do władzy państwa, aby przywrócić dobrze podzieloną własność”⁶⁴.

Tym samym listę kategorii wieńczy właśnie **państwo**, któremu w katolickiej nauce społecznej *Doktryna Polaków* przypisuje znaczenie: „Instytucjonalizacja dobra wspólnoty osób ludzkich”⁶⁵; opisując je również słowami: „integralna część stworzonego przez Boga ładu społecznego, pozostaje w doczesnym obowiązku pomocniczości wobec wszystkich arystotelesowsko-tomistycznych naturalnych wspólnot, które się w nim zawierają”⁶⁶. Dystrybucjonizm w tej kategorii, choć z jednej strony uznaje potrzebę „aktywnej” roli państwa wtedy, gdy jest to uzasadnione w dążeniu do realizacji dobra wspólnego⁶⁷ – to jednocześnie limituje jego działalność do granic wyznaczonych przez zasadę subsydiarności⁶⁸, której „istota sprowadza się do tego, że zarówno państwo, jak i społeczności wyższego rzędu wkraczają w życie jednostki i społeczności niższego rzędu wtedy i tylko wtedy, gdy te nie są w stanie samodzielnie rozwiązać swoich problemów”⁶⁹. Znaczenie władzy i państwa w dystrybucjonizmie, gdzie państwo (określane przez Belloc’a jako „król”) odgrywa rolę „moderatora i strażnika wolności”⁷⁰, strzegącego słabych przed tyranią silnych⁷¹, również w sensie ekonomicznym⁷² – jest zgodnie ze znaczeniami tych kategorii w nurcie politycznego myślenia katolickiej nauki społecznej.

Mając powyższe na uwadze, tezę główną niniejszej pracy uważam za udowodnioną.

⁶² Zob. podpunkt *Chrześcijaństwo najlepszą opoką ustroju ekonomicznego* punkcie 6 rozdziału III niniejszej pracy.

⁶³ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 15-16.

⁶⁴ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 146.

⁶⁵ Z. Rau *et al.*, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym...*, s. 30.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 141-142.

⁶⁸ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 148.

⁶⁹ M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)...*, s. 134.

⁷⁰ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 68.

⁷¹ *Ibidem*, s. 67.

⁷² *Ibidem*, s. 68.

2. Uniwersalizm przeciwko partykularyzmem – dystrybucjonizm jako prawdziwie katolicka alternatywa dla całej ludzkości

W następnej kolejności zrekapitulować należy niniejszą pracę także pod kątem jej tezy szczegółowej, czyli innymi słowy stwierdzić, czy i dlaczego dystrybucjonizm stanowi w swoim założeniu istotowo różną dla kapitalizmu i socjalizmu alternatywę, która najlepiej zaspokaja potrzeby ekonomiczne społeczeństw, szczególnie przez wzgląd na naturę ludzką.

Część zasadnicza niniejszej dysertacji ułożona została w sposób symbolicznie odwołujący się do religii. W pierwszym rozdziale opisany został kapitalizm, w którym to ustroju dochodzi do „heretyckiego” zaburzenia równowagi poprzez ograniczenie zasięgu występowania wolności ekonomicznej do nielicznej grupy obywateli. Druga część odnosiła się do socjalizmu, gdzie negacja własności prywatnej okazuje się owocem rozumu „pogańskiego”, który prowadzi do powrotu prawem pozytywnym sankcjonowanego niewolnictwa. W trzecim rozdziale ukazany został dystrybucjonizm, gdzie autentycznie chrześcijański zdrowy rozsądek skutkuje ustrojem powszechnej własności prywatnej i wynikającej z niej wolności ekonomicznej. Jak udowodniono w całej pracy i podsumowano w poprzednim punkcie, perspektywa tego ostatniego ustroju zgodne jest z myśleniem politycznym właściwym dla katolickiej nauki społecznej. Z samego tego względu ma swoje uzasadnione podstawy określenie dystrybucjonizmu doktryną ekonomiczną **katolicką**. Jednak czy jest to jedyne ujęcie tego zagadnienia, które pozwala na odczytanie katolickości dystrybucjonizmu?

Wspomniany w poprzednim punkcie i wielokrotnie cytowany w niniejszej pracy ojciec Jacek Woroniecki OP⁷³ w swoich pracach poświęcał dużo uwagi znaczeniu uniwersalnego, holistycznego pojmowania rzeczywistości. Zestawiał wyższość tego typu kompleksowej perspektywy z brakami wyrażanymi przez ograniczone w swej istocie ujęcia, określone przez niego jako „partykularystyczne”. W swoim dziele *Katolickość tomizmu* pisał następująco o ujętym w tytule systemie filozoficznym:

„W stosunku do tych wszystkich doktryn partykularystycznych, które, pochwywszy jakąś cząstkę prawdy, nie widzą jej wielu innych składników i nie obejmują jej pełni, tomizm ma właśnie charakter doktryny uniwersalistycznej,

⁷³ Znany m.in. ze swojego wpływu na katolicką pedagogikę – zob. Rev. M. Nowak, *Father Jacek Woroniecki (1878–1949) – Master and Mentor of Catholic and Christian Pedagogical Thought*, Roczniki Pedagogiczne 2021, vol. 13 (49), s. 95-117.

górującej ponad wszystkimi systemami partykularystycznymi, nie wykluczając jednak bynajmniej tego wszystkiego, co one zawierają w sobie pozytywnego, prawdziwego i twórczego. Owszem, wchłania on chętnie w siebie po uprzednim oczyszczeniu wszystkie te części prawdy, które są rozsiane po niezliczonych systemach filozoficznych, i dzięki którym te systemy zdołały zjednać sobie przynajmniej na pewien czas nieco powodzenia i pewne grono zwolenników; **odrzuca natomiast ich ułamkowość, ich negacje, ich ciasny i jednostronny ekskluzywizm**. W tym uniwersalizmie tkwi sekret katolickości tomizmu”⁷⁴.

Przytoczone słowa polskiego dominikanina odnieść można z powodzeniem, analogicznie na płaszczyźnie ekonomicznej, do dystrybucjonizmu. Ustrój ten jawi się tutaj jako koncepcja w istocie swojej **uniwersalistyczna**, czyli uwzględniająca wszystkie elementy rzeczywistości. Za to konkurencyjne systemy – kapitalizm i socjalizm – okazują się **partykularystyczne**, koncentrując się jedynie na pojedynczych czynnikach, a przez to nie będąc w stanie objąć swoją treścią całości egzystencji.

Tego typu przewaga dystrybucjonizmu nad kapitalizmem i socjalizmem może być wykazana na wiele sposobów, których argumentację oprzeć można na treści niniejszej pracy. Przykładowo, z jednej strony kapitalizm koncentruje się ekskluzywnie na pozytywnym znaczeniu wolnego rynku⁷⁵, przez co prowadzi do zaniku wolności ekonomicznej w większej części społeczeństwa⁷⁶. Dystrybucjonizm za to docenia wartość wolnej konkurencji⁷⁷, jednakże uznaje, że musi być ona podporządkowana dobru wspólnemu – zasadzie łuku⁷⁸ – aby dawała dobre owoce⁷⁹. Z drugiej strony, socjalizm uznaje ustrojową potrzebę przeciwdziałania wyzyskowi jednego człowieka przez drugiego⁸⁰, w czym jednak nie stosuje umiaru, przez co prowadzi do rządów terroru⁸¹, ewentualnie powrotu niewolnictwa⁸². Dystrybucjonizm dostrzega tutaj potrzebę działania – zachowuje jednocześnie proporcje, czyli stawia realistyczne, roztropne cele, które pozwalają zachować stabilność i zdrowie społeczeństwa⁸³.

⁷⁴ J. Woroniecki OP, *Katolickość tomizmu*, Archidiecezjalny Instytut Akcji Katolickiej, Warszawa 1938 [pierwsze wydanie 1924], s. 9-10. Pogrubienia Paweł Boruta.

⁷⁵ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 106-107.

⁷⁶ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 44-59.

⁷⁷ H. Belloc, *The Crisis of our Civilization...*, s. 151.

⁷⁸ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 15.

⁷⁹ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 128.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 82-83.

⁸¹ *Ibidem*, s. 87-92.

⁸² H. Belloc, *The Servile State...*, s. 121-145.

⁸³ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 64-67.

Patrząc na zagadnienie z perspektywy wybranych kategorii klasycznej filozofii politycznej, dystrybucjonizm w aspekcie człowieka i społeczeństwa z jednej strony unika skrajnego indywidualizmu, a z drugiej kolektywizmu – postulując organiczną strukturę społeczeństwa⁸⁴. W przypadku własności prywatnej uznaje pozytywną wartość tej instytucji⁸⁵, odrzucając powszechną własność wspólną⁸⁶, jest jednak równocześnie nieugięty w kwestii powszechnego dostępu do dóbr materialnych⁸⁷. Odnosząc się do roli władzy i państwa, zdaje sobie sprawę z konieczności „aktywnej” roli rządu w zdrowym społeczeństwie⁸⁸ – jednocześnie aplikuje tutaj rozsądne granice, zgodnie z zasadą pomocniczości⁸⁹, dbając o to, aby działanie tego typu zawsze było celowe i uzasadnione, nawet w skali najmniejszej instytucji, uosobionej przez niepozorny „płat Chestertona”⁹⁰. Dodatkowo w dziedzinie moralności uznaje ważną rolę bogactwa materialnego w społeczeństwie⁹¹, ale unika ścisłego materializmu⁹², podkreślając znaczenie dóbr materialnych jako narzędzia koniecznego do dobrego, cnotliwego życia ludzkiego⁹³. Ostatecznie odnosi się do wszystkich poziomów egzystencji, czyniąc swoją wizję prawdziwie uniwersalistyczną – czyli katolicką.

Przytoczone tutaj specyficzne rozumienie tego ostatniego słowa – bardziej w kontekście ogólnej „powszechności” niż formalnego związku z Kościołem katolickim – wytłumaczy w tym miejscu kolejny cytat z ojca Woronieckiego, tym razem o przykładzie etyki katolickiej:

„Wobec ułamkowego charakteru (...) partykularystycznych rozwiązań stanowisko etyki chrześcijańskiej **uderza pełnią i głębokością**, z jaką obejmuje wszystkie czynniki życia moralnego. (...) Jasne się też staje, że nazwa etyki katolickiej, którą jej nadajemy, **nie oznacza tylko cechy zewnętrznej – formalnej przynależności do nauki Kościoła, ale że dotyka najistotniejszego rysu własnej jej budowy wewnętrznej, jej charakteru uniwersalistycznego**”⁹⁴.

⁸⁴ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 27.

⁸⁵ G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 47-48.

⁸⁶ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 22-27.

⁸⁷ G. K. Chesterton, *Introduction*, [w:] *GK's: A Miscellany of the First 500 Issues of G.K.'s Weekly...*, s. 16.

⁸⁸ H. Belloc, *The Way Out...*, s. 150.

⁸⁹ H. Belloc, *Machine versus Man...*, s. 349.

⁹⁰ G. K. Chesterton, *The Thing...*, s. 29-30.

⁹¹ H. Belloc, *The Servile State...*, s. 11-13.

⁹² H. Belloc, *The Distributive State...*, s. 469-470.

⁹³ G. K. Chesterton, *The Well and the Shallows...*, s. 233-234.

⁹⁴ J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom I...*, s. 117. Pogrubienie Paweł Boruta.

Stosując tutaj znowu analogię, dystrybucjonizm jest zatem katolicki nie tylko zewnętrznie czy formalnie – z powodu zgodności z katolicką nauką społeczną – ale również wewnętrznie, **ze względu na swój uniwersalistyczny charakter**. Te dwie płaszczyzny, z racji powszechnej natury samego Kościoła, oczywiście przenikają się wzajemnie (o ile nie są tożsame). Niemniej jednak takie ujęcie „katolickości” dystrybucjonizmu umożliwia lepsze zrozumienie wyjątkowości tego ustroju, a przez to jego wyższości nad konkurencyjnymi, partykularystycznymi w swej istocie rozwiązaniami.

Powyższa konstatacja nie oznacza w żadnym wypadku, że dystrybucjonizm stanowi rozwiązanie ustrojowe idealne. Jest to jednak doktryna **umiarkowana** (w pozytywnym tego słowa znaczeniu, jak chociażby w rozumieniu jednej z czterech cnót kardynalnych), która z swoich założeń unika skrajności, a dzięki temu nie prowadzi w praktyce do szkodliwego radykalizmu⁹⁵. Tego rodzaju „wstrzeźliwość” dystrybucjonizmu w składaniu pozornie „atrakcyjnych”, czyli wyrazistych i uproszczonych (a przez to, niestety, jednocześnie ułamkowych czy jednostronnych) deklaracji ideowych była prawdopodobnie jedną z przyczyn porażki tej koncepcji na polu praktycznej działalności politycznej, prowadzonej bez większych sukcesów przez duet *Chesterbelloc*. „Niedojrzały” stosunek wielu ludzi do tego typu obiektywnych ujęć dosadnie opisał w Polsce ojciec Woroniecki, pisząc w kontekście holistycznych kryteriów sprawiedliwości rozdzielczej:

„Na miejscu równości, będącej podstawowym wymaganiem sprawiedliwości wymiennej, występuje w sprawiedliwości rozdzielczej równomierność. Arystoteles wyraźnie już je rozróżniał ucząc, że pierwsza opiera się na stosunku arytmetycznym, a druga na geometrycznym. Gdy je porównamy, staje się widoczne, że równomierność, którą kieruje się sprawiedliwość rozdzielcza, jest pod względem materialnym nierównością, ale widzimy jednocześnie, że jest ona równością wyższego rzędu, uwzględniającą konkretne wymagania życia społecznego. **Tą nierównością gorszą się**

⁹⁵ Podobne wnioski zawarte są w cytowanym już w niniejszej pracy artykule Pawła Borkowskiego, przytaczanego w kontekście najlepszego ustroju w sensie praktycznym w myśli Arystotelesa, który autor publikacji nazywa inaczej (co istotne w obrębie niniejszego punktu) „uniwersalnym” (P. Borkowski, *Koncepcja najlepszego ustroju politycznego według Arystotelesa...*, s. 22) . Badacz dowodzi w swoim tekście, że tego typu „ustrój najlepszy w znaczeniu powszechnym” (*ibidem*, s. 14) jest „raczej sposobem czy duchem urzędowania wspólnoty, który może funkcjonować w różnych odmianach panujących ustrojów, byle umiarkowanych; wyklucza się zatem ze skrajnymi postaciami oligarchii i demokracji, o tyranii nie wspominając” (*ibidem*, s. 16). Odniesienie również tej konstatacji do dystrybucjonizmu jest moim zdaniem uzasadnione (por. słowa Chestertona: „Należałoby przez to rozumieć, że [państwo] to miałyby ogólny charakter państwa chłopskiego; że ziemia była w dużej mierze utrzymywana w ten sposób, a prawo ogólnie kierowane w tym duchu (...)” – G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 66, wtrącenie Paweł Boruta).

nieraz dzieci i doktrynerzy, te wieczne dzieci niezdolne wznieść się w stosunkach ludzkich ponad względy materialne⁹⁶.

Belloc symbolicznie odpowiadał osobom tego typu – oczekującym koncepcji „cudownie” idealnych, a przy tym łatwych do pełnego zrozumienia nawet dla ograniczonych umysłów – pisząc, że urząd własnościowy „nie stanowi idealnego rozwiązania. Nie może być w tym żadnej doskonałości; **musi ono pozostać niepełne**: a przez to nie może być też lepszego dowodu na to, **że usiłowanie to jest ludzkie, zgodne z ludzką naturą**”⁹⁷.

Tak zatem jak w obecnym stanie rzeczy natura człowieka jest niedoskonała i wymaga ustawicznego wysiłku, podejmowanego na rzecz jej odpowiedniego utrzymania; tak samo urząd ekonomiczny, zgodny z tą naturą, potrzebuje ciągłej uwagi i pracy, przy jednoczesnym pogodzeniu się z faktem, że doskonałość jest w tej dziedzinie celem **nieosiągalnym**⁹⁸. Jak już wspomniano na kartach niniejszej pracy, **Chesterton nie oferował przez dystrybucjonizm perfekcji, ale proporcję**⁹⁹. Pomimo tego, a mówiąc precyzyjniej: dzięki temu (ze względu na kompatybilność z obecnym kształtem natury ludzkiej) – dystrybucjonizm jest doktryną uniwersalną również w tym sensie, że jego założenia mogą być zastosowane do ogółu ludzkości, zawsze i wszędzie. Chesterton ujmował to w słowa:

„Zasada łuku jest ludzka, **ma zastosowanie do całej ludzkości i przez całą ludzkość**. Podobnie jest z zasadą dobrze rozpowszechnionej własności prywatnej”¹⁰⁰.

Przywoływana wielokrotnie w niniejszej pracy konstrukcja łuku¹⁰¹ nie jest zatem idealna – **jest jednak na wskroś ludzka**. Dlatego właśnie to oparty na jego zasadzie dystrybucjonizm jest „prawdziwą wizją i magnesem ludzkości”¹⁰²; każde zaś inne rozwiązanie ustrojowe odgrywać może co najwyżej rolę niedopasowanego partnera w

⁹⁶ J. Woroniecki OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III...*, s. 361. Pogrubienie Paweł Boruta.

⁹⁷ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 28. Pogrubienie Paweł Boruta.

⁹⁸ W podobnym duchu pisał w Polsce, zainspirowany Chestertonem, Adam Doboszyński: „Wynalezienie systemu gospodarczego, który by się w nieskończoność automatycznie sam regulował, jest czystą utopią, i nie ma sensu do tego dążyć. Ciągłemu zataczaniu należy przeciwstawić ciągły wysiłek. Możemy z biegiem czasu doprowadzić do tego, że będziemy coraz bliżej oscylowali koło naszej linii wytycznej, że rozpiętość naszych wahań będzie coraz to mniejsza” (A. Doboszyński, *Gospodarka Narodowa...*, s. 16, pisownie uwspółcześniono).

⁹⁹ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 64.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 15. Pogrubienie Paweł Boruta.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 15-16.

¹⁰² G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World...*, s. 78.

nieszczęśliwym małżeństwie społeczeństwa, które kończy w takim wypadku „ze złamanym sercem”¹⁰³.

Mając powyższe na uwadze, tezę szczegółową niniejszej pracy również uważam za udowodnioną.

3. Tolkien, „*Merry England*” i „Nowe Jeruzalem”, czyli miejsce dystrybucjonizmu w tradycji angielskiej myśli politycznej

Na samym końcu niniejszej pracy zasadnym jest określić miejsce doktryny dystrybucjonizmu Hilaire Belloc’a i Gilberta Keitha Chestertona w przestrzeni angielskiej myśli polityczno-prawnej.

W dyskursie dotyczącym ustroju własnościowego *Chesterbelloc* – zwłaszcza wśród konserwatywnych zwolenników tegoż, toczących dyskusje chociażby w Internecie¹⁰⁴ – popularnością cieszy się utożsamianie wzorcowego dystrybucjonizmu z warunkami ekonomicznymi charakteryzującymi fikcyjną społeczność tzw. *hobbitów*, przedstawioną przez Johna Ronalda Reuela Tolkiena¹⁰⁵ w jego słynnych powieściach gatunku *fantasy*. Mówiąc precyzyjniej, obiektem zainteresowania jest tutaj obszar nazywany *Shire*, opisany przez Tolkiena przede wszystkim w powieściach *Hobbit, czyli tam i z powrotem* (ang. *The Hobbit or There and Back Again*, wydanie pierwotne 1937) oraz *Władca pierścieni* (ang. *The Lord of the Rings*, wydanie pierwotne 1954-1955), których to akcja rozgrywa się w mitycznym świecie *Śródziemia* (ang. *Middle-earth*). Jaga Rydzewska, pisząc z perspektywy biografii młodszego z dwójki *Chesterbelloc*, w swoim opracowaniu *Chesterton. Dzieło i Myśl* tłumaczyła istotę powyżej przytoczonego zjawiska następująco:

„Idealny świat dystrybutystów jest dobrze znany każdemu, kto czytał książki innego angielskiego katolika, J. R. R. Tolkiena. Jest to mianowicie kraina rolnicza, gdzie nie istnieją wielkie miasta, posiadająca jednak dobrze rozwinięty drobny przemysł i rzemiosło. Tolkienowskie miasteczko leży na skraju wielkiego lasu (bo lasy w tym świecie mają prawo być wielkie). Lokalna społeczność, w której wszyscy wszystkich znają, jest rządzona przez obranych i szanowanych przedstawicieli. Prawo, po części zwyczajowe, po części uchwalane na szczeblu lokalnym, tak rzadko ingeruje w codzienne

¹⁰³ Por. *ibidem*.

¹⁰⁴ Przykładowo na stronach internetowych takich jak *The Imaginative Conservative* (theimaginativeconservative.org).

¹⁰⁵ Żył w latach 1892-1973.

życie, że praktycznie nie ma potrzeby o nim wspominać. Każdy ma na własność dom, w którym mieszka, a także ziemię, na której stoi jego dom i ogród. Przedmioty codziennego użytku są zindywidualizowane, a nieraz artystycznie piękne (...)”¹⁰⁶.

W cytowanym fragmencie wykazany został ten aspekt dystrybucjonizmu *Shire*, który typowy był szczególnie dla Chestertona, a mianowicie jego silnie położony akcent na potrzebę działających oddolnie, w jego przekonaniu w formie demokratycznego uczestnictwa, „chłopskich wolontariuszy”¹⁰⁷. Aby dopełnić obraz społeczności *hobbitów* jako państwa dystrybucyjnego, warto w twórczości Tolkiena odnaleźć również element odnoszący się do wagi subsydiarnie działającego państwa w ustroju ekonomicznym, uosobionego przez Belloc’a w postaci króla, który jest „moderatorem i strażnikiem wolności”¹⁰⁸, aktywnym „po to, aby chronić wolność małego człowieka przed tyranią wielkich”¹⁰⁹.

Pomocnym w tym wysiłku będzie odniesienie się w uniwersum *Śródziemia* do tzw. *Strażników Północy* (ang. *Rangers of the North*)¹¹⁰, którzy „Specjalną opieką otaczali *Shire*”¹¹¹. Sposób oddziaływania tej grupy na społeczność *hobbitów* opisuje jeden najważniejszych dowodzących wśród *Strażników*¹¹², Halbarad:

– Ludek z *Shire*'u jest mały wzrostem, ale wielkie ma zalety – powiedział Halbarad. – **Nic prawie nie wie o długich latach naszych trudów na straży jego granicy**, nie żał mi jednak, że się dla niego trudziłem”¹¹³.

Widać tutaj aktywność „państwa” wręcz wzorcowo subsydiarną – czy bowiem może być doskonalsza pomocniczość, niż taka, która, dając dobre owoce, jednocześnie jest na tyle mało uciążliwa, że podlegające jej jednostki i społeczności praktycznie nie zdają sobie z niej sprawy?

Samo znaczenie tej aktywności pokazuje jednak najlepiej odpowiedź na pytanie, co stało się z *Shire*, gdy Halbarad wyruszył, wraz z innymi *Strażnikami*, do odległej części

¹⁰⁶ J. Rydzewska, *Chesterton. Dzieło i Myśl...*, s. 238-239.

¹⁰⁷ G. K. Chesterton, *The Outline of Sanity...*, s. 130-144.

¹⁰⁸ H. Belloc, *The Restoration of Property...*, s. 68.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 67.

¹¹⁰ Zob. R. Foster, *Encyklopedia Śródziemia [The Complete Guide to Middle-earth]*, tłum. Andrzej Kowalski, Tadeusz A. Olszański, Agnieszka Sylwanowicz, Wydawnictwo Amber, Warszawa 1998 [pierwotne wydanie 1971], s. 225.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Zob. *ibidem*, s. 114.

¹¹³ J. R. R. Tolkien, *Powrót króla. Trzeci tom Władcy Pierścieni [The Return of the King: being the third part of The Lord of the Rings]*, tłum. Maria Skibniewska, Czytelnik, Poznań 1990 [oryginalne wydanie 1955], s. 60. Pogrubienie Paweł Boruta.

Śródziemia, na tzw. *Wojnę o Pierścień*¹¹⁴ – przez co opieki jego grupy nad społecznością *hobbitów* zabrakło. Tolkien ukazuje efekty takiego stanu rzeczy w rozdziale zatytułowanym *Porządku w Shire*¹¹⁵.

Gdy główni bohaterowie powieści (będący hobbitami) wracają do swojej ojczyzny po wielkiej wyprawie, ich oczom ukazuje się ponury obraz, zupełnie nieodpowiadający wzorcowym warunkom znanego im dystrybucjonizmu. To, co powstało od czasu ich wyruszenia, wydaje im się „ponure i obce”¹¹⁶, a zastany stan ekonomiczny, czy ogólnie polityczno-prawny *Shire* napawa ich coraz to większą, instynktowną odrazą, a w końcu sprzeciwem¹¹⁷. Przebieg wypadków, który doprowadził do takiego stanu społeczności, oddaje wypowiedź miejscowego gospodarza o nazwisku Cotton:

„– Zaczęło się wszystko przez tego Pypcia, jak przezwaliliśmy Lotha – mówił Cotton. (...) Pypeć miał dziwne pomysły. **Wszystko chciał zagarnąć, a potem rządzić wszystkimi. Prędko się wydało, że już od dawna nagromadził wielki majątek, co mu wcale na zdrowie nie wyszło. Ale dalej skupował coraz więcej, chociaż nie wiadomo, skąd brał na to pieniądze.** Już miał młyny i browary, i gospody, i farmy, i plantacje fajkowego ziele. Podobno jeszcze zanim się sprowadził do Bag End, kupił od Sandymana młyn. Oczywiście, od początku miał po ojcu duże dobra w Południowej Czwartce i sprzedawał, jak chodziły słuchy, najlepsze liście za granicę, wywożąc je cichcem już od dwóch lat. Pod koniec zeszłego roku zaczął wysyłać już nie liście, ale przygotowane ziele i to całymi karawanami wozów. **Zaczęło ziele w kraju brakować, a na domiar złego zbliżała się zima. Hobbici burzyli się na to, lecz umiał ich uspokoić. Na wozach zjechała gromada Dużych Ludzi, przeważnie zbójów; niektórzy mieli się zająć przewożeniem towaru na południe, inni zostali na dobre w Shire. Potem ściągnęło ich jeszcze więcej. Zanim się opatrzyliśmy, już ich było pełno wszędzie; wycinali drzewa, kopali, budowali sobie szopy i domy, robili, co chcieli.** Zrazu Pypeć płacił za wyrządzone przez nich szkody, ale wkrótce rozpanoszyli się tak, że po prostu brali, co im się podobało. W kraju zaczęto szemrać, nie dość jednak głośno. Stary burmistrz, Will, wybrał się z protestem, ale nie doszedł do Bag End. **Po drodze opadły go zbiry, zawlokły do Lochów w Michel Delving i tam po dziś dzień biedak siedzi.** Stało się to jakoś zaraz po Nowym Roku, a gdy zabrakło burmistrza, **Pypeć ogłosił się Naczelnym**

¹¹⁴ R. Foster, *Encyklopedia Śródziemia...*, s. 114.

¹¹⁵ J. R. R. Tolkien, *Powrót króla. Trzeci tom Władcy Pierścieni...*, s. 353-384.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 353.

¹¹⁷ Por. *ibidem*, s. 353-371.

Szeryfem i odtąd rządził samowolnie wszystkim. Kto się ośmielił, jak to oni nazywają, na <<krnąbrność>>, tego spotykał los Willa. Z każdym dniem było gorzej. Ziela do fajek nikt nie miał prócz Ludzi Wodza; Wódz nie lubi piwa, więc go hobbitom odmówił, pozwalając pić tylko swoim Ludziom; **wszystkiego było coraz mniej, tylko przepisów coraz więcej, żeby nikt nie mógł nic z własnego dobra zachować, gdy zbiry płądowały dom po domu niby to dokonując <<sprawiedliwego rozdziału>>, w rzeczywistości brali wszystko dla siebie, a hobbitom nie dawali nic, prócz resztek, które można nabyć w domach szeryfów, ale to paskudztwo nie do strawienia. Źle się działo**¹¹⁸.

Podobieństwo przytoczonej sytuacji do metody pojmowania ustrojów ekonomicznych przez doktrynę *Chesterbelloc* jest moim zdaniem **uderzające**. Tolkien wykazał się tutaj dojrzałością polityczno-prawną, nie opisując krainy utopijnej, ale pokazując, że gdy zabraknie pomocniczej działalności państwa, wtedy najpierw dochodzi do koncentracji kapitału w rękach nielicznych – jak w kapitalizmie ujętym w typologii Belloc'a i Chestertona – a następnie do prób ukonstytuowania socjalizmu¹¹⁹, z jego absolutnym charakterem „uzurpowanej” władzy państwowej, która terrorem narzuca społeczności przymusową „własność kolektywną”, ujętą przez Tolkiena w pojęcie „sprawiedliwego rozdziału”. Widać tutaj nawet pewne załączki *Państwa niewolniczego* opisanego przez Belloc'a, przejawiającego się w używaniu prawa pozytywnego do odbierania wolności już nie tylko ekonomicznej, ale i politycznej osłabionych moralnie jednostek. Stan taki jest sprzeczny z naturą ludzką, co Tolkien dosadnie ujmuje ustami Cottona, twierdząc, że w sytuacji tej „**źle się dzieje**”.

Dopiero powrót prawidłowo funkcjonującego autorytetu państwowego – który symbolicznie dokonuje się, gdy jeden z przybyłych z wyprawy hobbitów krzyczy: „Jestem wysłańcem króla!”¹²⁰ – pozwala na stopniowe odwrócenie szkodliwych tendencji i przywrócenie zdrowia organicznie pojmowanej społeczności¹²¹ – ustroju powszechnej własności prywatnej i prawdziwej wolności, składającej się z komponentu zarówno ekonomicznego, jak i politycznego. Bowiem działający z tak pozytywnym skutkiem *Strażnicy Północy* operowali pod wodzem, którym był *Dziedzic Isildura*¹²² –

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 372-373. Pogrubienia Paweł Boruta.

¹¹⁹ Por. podobne odczytanie socjalizmu z omawianym fragmencie zawarte w artykule: J. Atkins, *On Tolkien's Presentation of Distributism through the Shire*, Mallorn: The Journal of the Tolkien Society, No. 58 (Winter 2017), s. 28.

¹²⁰ J. R. R. Tolkien, *Powrót króla. Trzeci tom Władcy Pierścieni...*, s. 363.

¹²¹ *Ibidem*, s. 363-389.

¹²² R. Foster, *Encyklopedia Śródziemia...*, s. 225.

czyli inaczej **król**, do którego pozycji tak dużą wagę przywiązywał Belloc. Wcześniej w akcji powieści znaczenie tak rozumianej władzy i państwa wykazywał mędrzec Gandalf¹²³, rozmawiając z właścicielem gospody *Pod Rozbrykanym Kucykiem*¹²⁴:

„– Rzeczywiście – przyznał Gandalf. – Wszystkie prawie kraje przeżywały ostatnio wielki niepokój. Ale pociesz się, Barlimanie. (...) Świtają teraz lepsze czasy. Tak dobrych czasów nikt już pewnie tu nie pamięta! **Strażnicy wrócili. My wróciliśmy wraz z nimi. I znowu mamy króla**, Barlimanie; **król wkrótce przypomni sobie o tej części swojego królestwa**. Ożyje Zielona Ścieżka, gońcy królewscy będą po niej mknęli tam i z powrotem, a złe stwory znikną, wyparte z lasów i pustkowi. **Pustkowie zaludni się i zamieni w pola uprawne**”¹²⁵.

Takie kompleksowe, holistyczne – czy, jak ujęto to w poprzednim punkcie, uniwersalistyczne – pojmowanie rzeczywistości, charakterystyczne tak samo misternie przemyślanemu i opisanemu *Śródziemiu* Tolkienu, jak i pieczołowicie opracowanej doktrynie dystrybucjonizmu *Chesterbelloc*, stanowi przejaw pewnej odwiecznej mądrości, właściwej w unikalny sposób narodowi angielskiemu. W tym kontekście, szczególnie w przestrzeni porządku prawnego, przywołać można pojęcie „starożytnej konstytucji” angielskiej (czy też ogólniej brytyjskiej), o której depozycie w myśli Edmunda Burke’a¹²⁶ słusznie konstatawał Tomasz Tulejski w swoim *Wstępie* do polskiego tłumaczenia *Odwołania od nowych do starych wigów*:

„Jego wartość polega na tym, że został wielokrotnie poddany empirycznej weryfikacji i wykazuje zadziwiającą elastyczność i podatność na ulepszanie w zależności od zmieniających się okoliczności życia narodu. W starych instytucjach została bowiem zdeponowana mądrość o wiele większa niż ta, którą osiąść może jakikolwiek człowiek, mądrość przodków (...). Starożytna konstytucja była więc równocześnie starodawna i nowoczesna, a przez to niemożliwa do opisu z pomocą racjonalnych reguł, lecz właśnie dzięki temu zachowuje niebywałą żywotność (...)”¹²⁷.

Cytowany badacz myśli polityczno-prawnej tak pojmowaną „starożytną konstytucję” określał gwarantem „angielskich wolności”, na których afirmacji oparta

¹²³ Zob. *ibidem*, s. 101.

¹²⁴ Zob. *ibidem*, s. 36.

¹²⁵ J. R. R. Tolkien, *Powrót króla. Trzeci tom Władcy Pierścieni...*, s. 347. Pogrubienia Paweł Boruta.

¹²⁶ Żył w latach 1729-1797. Wybitny irlandzki myśliciel konserwatywny.

¹²⁷ T. Tulejski, *Edmund Burke o naturze angielskiej konstytucji*, [w:] E. Burke, *Odwołanie od nowych do starych wigów [An Appeal from the New to the Old Whigs]*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2015 [pierwotne wydanie 1791], s. XIV-XV.

była tradycja kształtująca umysł Burke'a¹²⁸. „Choć twórcy koncepcji zasady te wyprowadzali jeszcze ze średniowiecznej tradycji prawnej”¹²⁹, to jej dojrzała postać stała się „politycznym mitem założycielskim” dopiero „XVII stulecia”¹³⁰.

W związku z tym moim zdaniem w przypadku samego dystrybucjonizmu *Chesterbelloc* należy sięgnąć *dalej* w przeszłość, aby prawidłowo odczytać prawdziwie angielską naturę tej doktryny. Obrazowo ujął tę konstatację w roku śmierci Belloca (1953), symbolicznie oddając hołd całemu dorobkowi duetu, Frederick Wilhelmsen:

„Pomimo francuskich antecedensów ideałów społecznych Belloca, **jego własnościowe tradycje są głęboko zakorzenione w angielskiej przeszłości**. Większość anty-kolektywistycznego myślenia w świecie anglojęzycznym spogląda dziś w kierunku Burke'a (...). Ale mimo całego swojego konserwatyzmu, Burke'owi nigdy nie udało się rozproszyć klątwy wigów. **Jest jeszcze inna tradycja, która biegnie wstecz, jak wąska i prosta droga, przez Chestertona i Belloca** do torysowskiego radykalizmu Williama Cobbetta, a dalej do rycerzy i do króla, którzy umarli za Anglię; tam droga rozszerza się w wielki gościniec wypełniony gospodarzami rolnymi, którzy wzrastali w Pielgrzymce Łaski. A ponad tym wszystkim stoi wysoka średniowieczna wizja Fortesque: **wizja kraju wolnych ludzi, jedzących i pijących swoje własne**, nie będących wiernymi ani arystokratom, ani kapitalistom, **ale tylko Bogu i Anglii**”¹³¹.

Angielska dusza dystrybucjonizmu wywodzi zatem swój rodowód ze starej wesołej Anglii¹³², w ojczystym języku znanej jako „*Merry England*”¹³³ lub „*old merry England*”¹³⁴, czyli powszechnego stanu szczerego zadowolenia, radości czy szczęścia jednostek i społeczności, tak charakterystycznego dla angielskiego średniowiecza¹³⁵; zdaniem polskiego konserwatywnego badacza myśli politycznej Jacka Bartyzela – Anglii niestety „zniszczonej przez purytanizm”¹³⁶.

¹²⁸ *Ibidem*, s. XII.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ F. Wilhelmsen, *Hilaire Belloc: No Alienated Man. A Study in Christian Integration*, Sheed and Ward, New York 1953, s. 99. Pogrubienia Paweł Boruta.

¹³² J. Rydzewska, *Chesterton. Dzieło i Myśl...*, s. 239.

¹³³ M. Novak, *Saving Distributism...*, s. 17.

¹³⁴ J. Bartyzel, *Ewaluacja ustrojów i wizja monarchii w twórczości Williama Shakespeare'a*, Dialogi Polityczne, 31/2021, s. 213.

¹³⁵ M. Novak, *Saving Distributism...*, s. 17.

¹³⁶ J. Bartyzel, *Ewaluacja ustrojów i wizja monarchii w twórczości Williama Shakespeare'a...*, s. 213.

W 1932 roku naszkicowany został ołówkiem i kredą portret Belloca. Ten, ujrzawszy go, skomentował, że upodobniony został w nim do Williama Blake'a¹³⁷ – w momencie doświadczenia wizji¹³⁸. Być może słowa te miały charakter jedynie żartobliwy, bez jakiegokolwiek ukrytej symboliki. Możliwa jest też jednak interpretacja, że Belloc (świadomie albo podświadomie) przyznał przy tej okazji, że on, zarówno w pojedynkę, jak i w duecie *Chesterbelloc*, naprawdę miał *wizję*.

Wizję dystrybucjonizmu, w pracy na rzecz którego Belloc i Chesterton nie „ustawali w umysłowej walce” swoich pism ani nie chowali „miecza” swojej działalności przeciwko „szatańskim młynom” kapitalizmu i socjalizmu. Wizję *Nowego Jeruzalem*, według Chestertona „miasta miłosierdzia i pokoju”¹³⁹, którego odbudowę i rozkwit na angielskich polach uważał za prawdopodobną i relatywnie nieodległą¹⁴⁰. Wizję prawdziwie Chrystusową. Wizję, której autentyczna Anglia pragnie całym swoim sercem. Wizję uosobioną wierszem przez Williama Blake'a w pieśni z poematu *Milton*, której końcową obietnicę – o nieustępliwym dążeniu do zbudowania Jeruzalem pośród „zielonych Anglii łąk” – uznać można za dozgonnie dochowaną przysięgę *Chesterbelloc*:

Czy kiedykolwiek Jego stopy
Przez zieleń naszych pastwisk szły?
Baranek Boży czy nawiedził
Tę ziemię za pradawnych dni?

And did those feet in ancient time,
Walk upon Englands mountains green:
And was the holy Lamb of God,
On Englands pleasant pastures seen!

Czy Jego oczu blask się przedarł
Przez tę na wzgórzach naszych mgłę?
Gdzież Jeruzalem jest? Tu wiecznie
Szatańskich młynów praca wre.

And did the Countenance Divine,
Shine forth upon our clouded hills?
And was Jerusalem builded here,
Among these dark Satanic Mills?

Przynieś mi strzały mej tęsknoty,
Przynieś mi włócznię, przynieś łuk!
Przegonię chmury! Rydwan złoty,
Płonąc, łomocze w twardy bruk.

Bring me my Bow of burning gold:
Bring me my Arrows of desire:
Bring me my Spear: O clouds unfold:
Bring me my Chariot of fire!

Z tej walki duchów nie ucieknę,
Miecz nie wypadnie z moich rąk,
Aż Jeruzalem zbudujemy
Pośród zielonych Anglii łąk¹⁴¹.

I will not cease from Mental Fight,
Nor shall my Sword sleep in my hand:
Till we have built Jerusalem,
In Englands green & pleasant Land¹⁴².

¹³⁷ Angielski poeta, malarz i mistyk. Żył w latach 1757-1827. Zob. też książkę autorstwa Chestertona: G. K. Chesterton, *William Blake*, Duckworth & Co., London 1920 [pierwotne wydanie 1910].

¹³⁸ A. N. Wilson, *Hilaire Belloc...*, opis do ilustracji 11b, umieszczonej pomiędzy stronami 276 i 277.

¹³⁹ G. K. Chesterton, *The New Jerusalem...*, s. 42.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 240.

¹⁴¹ W. Blake, *Pieśń z poematu <<Milton>>*, tłum. Z. Kubiak, [w:] W. Blake, *Poezje wybrane*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył Z. Kubiak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 96.

¹⁴² W. Blake, *Milton: A Poem in Two Books*, William Blake, b.m.w. 1804 [rzeczywista data pełnej publikacji prawdopodobnie około 1804-1811], s. 2.

BIBLIOGRAFIA

1. LITERATURA ŹRÓDŁOWA

A. HILAIRE BELLOC

- Belloc Hilaire, *A History of England: Volume I*, G.P. Putnam's Sons, New York & London 1925.
- Belloc Hilaire, *A Letter to Bernard Shaw*, *The American Review*, Vol. VIII, No. 3, January 1937, s. 314-320.
- Belloc Hilaire, *An Examination of Socialism*, Catholic Truth Society, London 1908.
- Belloc Hilaire, *Cautionary Tales for Children: Designed for the Admonition of Children between the ages of eight and fourteen years*, The Eveleigh Nash Company, London b.d.w. [1907].
- Belloc Hilaire, *Characters of the Reformation*, Sheed and Ward, London and New York 1955 [pierwotne wydanie 1936].
- Belloc Hilaire, *Economics for Helen*, IHS Press, Norfolk, VA, 2004 [pierwsze wydanie 1924].
- Belloc Hilaire, *Europe and The Faith*, The Paulist Press, New York 1920.
- Belloc Hilaire, *How the Reformation Happened*, Robert M. McBride & Company, New York 1929 [pierwotne wydanie 1928].
- Belloc Hilaire, *Machine versus Man*, *The Living Age*, June 1932 Issue, s. 345-349.
- Belloc Hilaire, *Monarchy: A Study of Louis XIV*, Cassell and Company Ltd., London, Toronto, Melbourne and Sydney 1938.
- Belloc Hilaire, *Neither Capitalism Nor Socialism*, *The American Mercury*, Vol. XLI, No. 163, July 1937, s. 309-316.
- Belloc Hilaire, *On the Place of Gilbert Chesterton in English Letters*, Sheed & Ward, London 1940.
- Belloc Hilaire, *Socialism and the Servile State*, *The Catholic World*, Vol. CV, April 1917/September 1917, s. 14-32.
- Belloc Hilaire, *Sonnets and Verse*, Duckworth & Co., London 1923.
- Belloc Hilaire, *The Alternative*, Distributist Books, London b.d.w. [wydanie prawdopodobnie 1940, dzieło pierwotnie napisane w latach 1906-1910].

- Belloc Hilaire, *The Church & Socialism*, Catholic Truth Society, London 1934 [tekst wydany po raz pierwszy w 1909 roku, poddany ponownej rewizji autora w 1921 i 1931 roku].
- Belloc Hilaire, *The Crisis of our Civilization*, Cassel and Company LTD., London 1937.
- Belloc Hilaire, *The Distributive State*, The Catholic World, Vol. CVI, October 1917/March 1918, s. 302-312, 469-482.
- Belloc Hilaire, *The Economics of 'Cheap'*, The Dublin Review, Vol. CXLVIII, No. 296-297, January/April 1911, s. 69-84.
- Belloc Hilaire, *The Free Press*, George Allen & Unwin LTD, London 1918.
- Belloc Hilaire, *The Great Heresies*, Books For Libraries Press, Inc., New York 1968 [pierwotne wydanie 1938].
- Belloc Hilaire, *The New Paganism*, [w:] *Essays of a Catholic Layman in England*, Sheed & Ward, London 1931, s. 11-26.
- Belloc Hilaire, Chesterton Cecil, *The Party System*, Stephen Swift, London 1911.
- Belloc Hilaire, *The Path to Rome*, Green and Co., George Allen, New York and London 1902.
- Belloc Hilaire, *The Restoration of Property*, Sheed & Ward, New York 1936.
- Belloc Hilaire, *The Results of the Reformation*, The Catholic World, Vol. XCIV, October 1911/March 1912, s. 515-524, 799-804.
- Belloc Hilaire, *The Servile State*, T.N. Foulis, London & Edinburgh 1912.
- Belloc Hilaire, *The Way Out*, Catholic Authors Press, Hartford, Connecticut 2006 [pierwotne wydanie jako cykl artykułów w *Social Justice* luty-sierpień 1938].
- Belloc Hilaire, *What Happened in Britain*, The Catholic World, Vol. XCIII, April/September 1911, s. 64-75, 184-198.
- Belloc Hilaire, *What was The Reformation?*, The Catholic World, Vol. XCIV, October 1911/March 1912, s. 26-35, 359-371.
- Belloc Hilaire, *What was the Roman Empire?*, The Catholic World, Vol. XCII, October 1910/March 1911, s. 289-299.

B. GILBERT KEITH CHESTERTON

- Chesterton Gilbert Keith, *'All I Survey': A Book of Essays*, Methuen & Company Limited, London 1933.
- Chesterton Gilbert Keith, *A Short History of England*, Chatto & Windus, London 1917.
- Chesterton Gilbert Keith, *Autobiography*, Hutchinson and Co., London 1936.
- Chesterton Gilbert Keith, *Avowals and Denials: A Book of Essays*, Dodd, Mead & Company, New York 1935 [pierwsze wydanie 1934].
- Chesterton Gilbert Keith, Shaw Bernard, Belloc Hilaire, *Do We Agree?: A Debate Between G. K. Chesterton and Bernard Shaw, with Hilaire Belloc in the Chair*, Haskel House, New York 1964 [pierwotne wydanie 1928].
- Chesterton Gilbert Keith, *Eugenics and Other Evils*, Cassell and Company Limited, London, New York, Toronto & Melbourne 1922.
- Chesterton Gilbert Keith, *Heretics*, John Lane: The Bodley Head, London & New York 1905.
- Chesterton Gilbert Keith, *Introduction*, [w:] Charles Sarolea, *Letters on Polish Affairs*, Oliver and Boyd, Tweeddale Court, Edinburgh 1922, s. 7-12.
- Chesterton Gilbert Keith, *Introduction*, [w:] *GK's: A Miscellany of the First 500 Issues of G.K.'s Weekly*, compiled by E. J. M., Rich & Cowan Ltd., London 1934, 11-18.
- Chesterton Gilbert Keith, *Latające gwiazdy [The Flying Stars, 1911]*, tłum. Tadeusz Jan Dehnel, [w:] *Ojciec Brown. Księga wszystkich spraw*, Wydawnictwo Replika, Poznań 2019, s. 7-22.
- Chesterton Gilbert Keith, *Myths and Metaphors* [tytuł nadany współcześnie, oryginalnie tekst bez tytułu w kolumnie *Our Notebook*], *The Illustrated London News*, January 26 1929, s. 4.
- Chesterton Gilbert Keith, *Objections to Socialism*, *The Forum*, Vol. XLI, January 1909-June 1909, s. 129-133.
- Chesterton Gilbert Keith, *Orthodoxy*, The Bodley Head, London 1908.
- Chesterton Gilbert Keith, *St. Francis of Assisi*, Hodder & Stoughton, London 1923.
- Chesterton Gilbert Keith, *St. Thomas Aquinas*, Sheed & Ward Inc., New York 1933.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Ball and the Cross*, John Lane Company, New York 1909.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Catholic Church and Conversion*, The Macmillan Company, New York 1927 [pierwsze wydanie 1926].

- Chesterton Gilbert Keith, *The Chance of the Peasant*, *Everyman: His Life, Work, and Books*, Vol. I, No. 1, 18 October 1912, s. 4.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Collapse of Socialism*, *Everyman: His Life, Work, and Books*, Vol. I, No. 6, 22 November 1912, s. 167-168.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Collected Poems of G. K. Chesterton*, Cecil Palmer, London 1927.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Common Man*, Sheed and Ward, New York 1950 [zbiór wydany pośmiertnie].
- Chesterton Gilbert Keith, *The Crimes of England*, John Lane Company, New York 1916.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Everlasting Man*, Dodd, Mead & Company, New York 1925.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Innocence of Father Brown*, The Macaulay Company, New York 1911.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Man Who Knew Too Much and other Stories*, Cassell and Company Limited, London, New York, Toronto & Melbourne 1922.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Man Who Was Thursday: A Nightmare*, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Company Limited, London 1908.
- Chesterton Gilbert Keith, *The New Jerusalem*, Hodder and Stoughton, London b.d.w. [rzeczywista data wydania 1920].
- Chesterton Gilbert Keith, *The Outline of Sanity*, Dodd, Mead & Company, New York 1927 [pierwsze wydanie 1926].
- Chesterton Gilbert Keith, *The Penguin Complete Father Brown*, Penguin Books, Aylesbury 1985 [1910-1935].
- Chesterton Gilbert Keith, *The Superstition of Divorce*, Chatto & Windus, London 1920.
- Chesterton Gilbert Keith, *The Thing*, Sheed & Ward, London 1946 [pierwotne wydanie 1929].
- Chesterton Gilbert Keith, *The Well and the Shallows*, Sheed & Ward, London 1935.
- Chesterton Gilbert Keith, *Utopia of Usurers and Other Essays*, Boni and Liveright, New York 1917.
- Chesterton Gilbert Keith, *What's Wrong with the World*, Cassell and Company Limited, London, New York, Toronto & Melbourne 1910.
- Chesterton Gilbert Keith, *Why I Am a Catholic*, *The Forum*, Vol. LXXV, No. 1, January 1926, s. 31-36.

Chesterton Gilbert Keith, *William Blake*, Duckworth & Co., London 1920 [pierwotne wydanie 1910].

Chesterton Gilbert Keith, *William Cobbet*, Hodder and Stoughton, London 1910.

C. MAGISTERIUM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale. Annus XXXXI - Series II ~ vol. XVI, Typis Polyglottis Vaticanis, Status Civitatis Vaticanae 1949.

Benedykt XVI, *Spe salvi. Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów prezbiterów i diakonów do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej*, tłumaczenie oficjalne Libreria Editrice Vaticana, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 2007 [encyklika ogłoszona 30 listopada 2007].

Denzinger Henrici, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio 31*, Herder, Barcinone – Friburgi Brisg. – Romae 1957.

Francis, *Address of his Holiness Pope Francis to Members of the National Council of Anti-Usury Foundations*, Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, Clementine Hall, Saturday, 3 February 2018.

Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti Ojca Świętego Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej*, tłum. oficjalne Libreria Editrice Vaticana, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2020.

Jan Paweł II, *Centesimus annus* [encyklika ogłoszona 1 maja 1991 roku], tłumaczenie oficjalne Libreria Editrice Vaticana, [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 2*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 363-421.

Jan Paweł II, *Laborem exercens* [encyklika ogłoszona 14 września 1981 roku], tłumaczenie oficjalne Libreria Editrice Vaticana, [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 2*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 161-209.

Jan XXIII, *Mater et magistra* [encyklika ogłoszona 15 maja 1961 roku], tłumacz nieznan [tłumaczenie z wydania: Société d'Éditions Internationales, Paryż 1963], [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 303-360.

- Leon XIII, *Encyklika J. Św. papieża Leona XIII o pochodzeniu władzy państwowej [Diuturnum]*, tłum. Władysław Glinka, Drukarnia Techniczna, Warszawa 1926 [encyklika ogłoszona 29 czerwca 1881 roku].
- Leon XIII, *Encyklika Ojca Świętego Leona XIII o chrześcijańskim ustroju państw [Immortale Dei]*, tłum. Redakcja „Przeglądu Powszechnego”, Drukiem Władysława L. Anczyca i Spółki, pod zarządem J. Gadowskiego, Kraków 1885 [encyklika ogłoszona 1 listopada 1885 roku].
- Leon XIII, *Quod apostolici muneris – O sekcie komunistów, socjalistów i nihilistów* [encyklika ogłoszona 28 grudnia 1878 w roku], tłumacz nieznany [w:] Aneta Maniecka (red.), *Socjalizm i komunizm potępione przez papieży*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2009, s. 33-41.
- Leon XIII, *Rerum novarum* [encyklika ogłoszona 15 maja 1891 roku], tłum. ks. Jan Piwowarczyk [1931], [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 63-92.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła [Compendio della dottrina sociale della Chiesa]*, tłum. Dariusz Chodyniecki, ks. dr Adam Dalach, ks. dr Jan Nowak, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005 [pierwotne ogłoszenie 2004].
- Paweł VI, *Octogesima adveniens* [list apostolski z okazji ogłoszenia 80 rocznicy encykliki *Rerum novarum* ogłoszony 14 maja 1971 roku], tłumacz nieznany [tłumaczenie z wydania: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1972], [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 2*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 51-77.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia. Wydanie Piąte*, przekład z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Pallotinum, Poznań 2002, s. 1174.
- Pius IX, *Quanta cura & Syllabus errorum. O błędach modernizmu*, tłumacz nieznany, Te Deum, Warszawa 2002 [encyklika wraz z syllabusem ogłoszona 8 grudnia 1864 roku].
- Pius IX, *Qui pluribus. O racjonalizmie*, tłumacz nieznany, Te Deum, Warszawa 2003 [encyklika ogłoszona 9 listopada 1846 roku].

- Pius XI, *Divini Redemptoris* [encyklika ogłoszona 19 marca 1937 roku], tłum. ks. bp. Stanisław Okoniewski [1937], [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 169-200.
- Pius XI, *Quadragesimo anno* [encyklika ogłoszona 15 maja 1931 roku], tłum. ks. Jan Piwowarczyk [1935], [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 105-146.
- Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone 1 września 1944 roku*, tłumacz nieznan [tłumaczenie z wydania: Wydawnictwo Dokumentów Nauki Kościoła. F. Mildner and Sons, Londyn 1945], [w:] M. Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 279-290.
- Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 roku*, tłum. ks. Stefan Wyszynski [1946], [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 259-278.
- Pius XII, *Summi Pontificatus* [encyklika ogłoszona 20 października 1939 roku], tłumacz nieznan [tłumaczenie z wydania: Londyn 1940], [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 201-232.
- Sobór Watykański I, 3. sesja soborowa, *Konstytucja dogmatyczna Dei Filius o wierze katolickiej, 24 kwietnia 1870 r.*, tłum. Ks. Henryk Wojtowicz, Ks. Tadeusz Gacia, Ks. Sylwester Laskowski, [w:] Ks. I. Bokwa *et al.* (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, s. 259-265.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, [Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym promulgowana dnia 7 grudnia 1965 roku], tłumacz nieznan [tłumaczenie za: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968], [w:] Marian Radwan SCJ *et al.* (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 1*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 403-481.

Thomae de Aquino, Sancti, *De regno ad regem Cypri* [traktat *O królowaniu do króla Cypru* napisany prawdopodobnie w 1265 roku], [w:] Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita. Tomus XLII*, Editori Di San Tomasso, Roma 1979, s. 417-471.

Tomasz z Akwinu, Święty, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II, q. 57-80*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016 [pierwsze pełne wydanie *Summy teologii* 1485].

D. INNE TEKSTY

Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz [1953], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012 [dzieło przypuszczalnie napisane w okresie od ok. 347 p.n.e. do 322 p.n.e.].

Bierdiajew Mikołaj, *Nowe średniowiecze [Новое средневековье]*, tłum. Marjan Reutt, Towarzystwo Wydawnicze Rój, Warszawa 1936 [pierwsze wydanie oryginału 1924].

Blake William, *Milton: A Poem in Two Books*, William Blake, b.m.w. 1804 [rzeczywista data pełnej publikacji prawdopodobnie około 1804-1811], s. 2.

Blake William, *Pieśń z poematu <<Milton>>*, tłum. Zygmunt Kubiak, [w:] William Blake, *Poezje wybrane*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył Zygmunt Kubiak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 96.

Cobbet William, *A History of the Protestant Reformation in England & Ireland*, Benziger Brothers, New York, Cincinnati, Chicago 1905 [dzieło pierwotnie napisane w latach 1824-1827].

Doboszyński Adam, *Ekonomia Miłosierdzia*, [w:] Adam Doboszyński, *Studia polityczne. Na uchodźstwie – 1947*, b.m.w. 1947, s. 181-330.

Doboszyński, G. K. *Chesterton* [1941], [w:] Adam Doboszyński, *Studia polityczne. Na uchodźstwie – 1947*, b.m.w. 1947, s. 9-17.

Doboszyński Adam, *Gospodarka Narodowa*, Skład główny w adm. „Myśli nar.”, Warszawa 1936 [pierwsze wydanie 1934].

[Doboszyński Adam], *Mała encyklopedia pojęć społecznych*, F. Mildner & Sons, London b.d.w. [prawdopodobnie 1947].

Doboszyński Adam, *The Economics of Charity*, F. Mildner & Sons, London 1945.

Fanfani Amintore, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, Sheed & Ward, London 1935.

- Hayek Friedrich August, *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*, R. Hamowy (ed.), The University of Chicago Press, Chicago 2011 [pierwotne wydanie 1960].
- Hayek Friedrich August, *The Road to Serfdom*, George Routledge & Sons Ltd., London 1944.
- Kalwin Jan, *Istota religii chrześcijańskiej. Institutio christianae religionis. Ks. I*, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej Horn, Świętochłowice 2020 [pierwotne wydanie 1536].
- Koneczny Feliks, *Co wskrzesić z ekonomii średniowiecznej?* [pierwotna publikacja 1935], [w:] F. Koneczny, *O sprawach ekonomicznych*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Warszawa b.d.w., s. 51-60.
- Koneczny Feliks, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski. Tom I*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań-Warszawa 1921.
- Koneczny Feliks, *Prawa dziejowe*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 1997 [rękopis, pierwsze wydanie 1982].
- Koneczny Feliks, *Zawistość ekonomii od etyki* [pierwotna publikacja 1933], [w:] Feliks Koneczny, *O sprawach ekonomicznych*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Warszawa b.d.w., s. 60-73.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 ze zm.).
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Manifest komunistyczny 1847 r.*, tłum. Witold Piekarski, Drukarnia Przedświtu, Genewa 1883 [opracowany 1847, pierwsza publikacja 1848].
- McNabb Vincent, O.P, *The Church and The Land*, Benizger Brothers, New York, Cincinnati, Chicago 1926.
- Médaille John C., *Toward a Truly Free Market: A Distributist Perspective on the Role of Government, Taxes, Health Care, Deficits, and More*, ISI Books, Wilmington, Delaware 2014 [2010].
- Penty Arthur, *Distributism: A Manifesto*, The Real Press, b.m.w. 2019 [pierwotne wydanie 1937].
- Penty Arthur Joseph, *Guilds, Trade and Agriculture*, George Allen & Unwin Ltd., London 1921.
- Penty Arthur Joseph, *The Restoration of the Gild System*, Swan Sonnenschein and Co., Ltd., London 1906.

- Reymont Władysław Stanisław, *Ziemia obiecana*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977 [pierwsze wydanie 1899].
- Shaw George Bernard, *Belloc and Chesterton*, *The New Age*, No. 701 [Vol. II, No. 16], 15 February 1908, s. 309-311.
- Smith Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, The Modern Library (Random House, Inc.), New York 1937 [pierwotne wydanie 1776].
- Tolkien John Ronald Reuel, *Powrót króla. Trzeci tom Władcy Pierścieni* [*The Return of the King: being the third part of The Lord of the Rings*], tłum. Maria Skibniewska, Czytelnik, Poznań 1990 [oryginalne wydanie 1955].
- Weber Max, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* [*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*], tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011 [pierwotna publikacja 1904–1905, tłumaczenie z pierwszego wydanie kompletnego 1920].

2. OPRACOWANIA

- Ahlquist Dale, *G. K. Chesterton: The Apostle of Common Sense*, Ignatius Press, San Francisco 2003.
- Aleman Richard (ed.), *The Hound of Distributism*, ACS Books, Charlotte 2015.
- Atkins Jay, *On Tolkien's Presentation of Distributism through the Shire*, *Mallorn: The Journal of the Tolkien Society*, No. 58 (Winter 2017), s. 23-28.
- Augustine P. Charles, The Rev., O.S.B., D.D., *A Commentary on the New Code of Canon Law: Volume VI*, B. Herder Book Co., St. Louis and London 1921.
- Barberis Peter, McHugh John, Tyldesley Mike, *Encyclopedia of British and Irish Political Organizations: Parties, Groups and Movements of the Twentieth Century*, Pinter, London and New York 2000.
- Bartlett John, *Familiar Quotations: A collection of passages, phrases and proverbs traced to their sources in ancient and modern literature*, fourteenth edition revised and enlarged by Emily Morison Beck, Little, Brown and Company, Boston-Toronto 1968 [pierwsze wydanie 1882].
- Bartyzel Jacek, *Ewaluacja ustrojów i wizja monarchii w twórczości Williama Shakespeare'a*, *Dialogi Polityczne*, 31/2021, s. 211-224.

- Bartyzel Jacek, *Niefortunny konkubinat. Historia wzajemnych relacji konserwatyzmu i chrześcijańskiej demokracji zwięźle opowiedziana*, Pro Fide Rege et Lege 2006, nr 3-4, s. 17-24.
- Bobrowski Florian, Książdz, *Lexicon latino-polonicum. Słownik łacińsko-polski. Tom 2 cz. 2*, nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego, Wilno 1909.
- Borkowski Paweł, *Koncepcja najlepszego ustroju politycznego według Arystotelesa*, *Studia Philosophiae Christianae* 48/3 (2012), s. 5-24.
- Borowy Waclaw, *Gilbert Keith Chesterton*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1929.
- Buller Iwo, *Od niewolnika do właściciela i z powrotem - człowiek na przestrzeni dziejów w myśli Hilaire Belloca*, [w:] *Człowiek a historia. Ludzie i wydarzenia*. Tom VIII, red. B. Cecota *et al.*, Piotrków Trybunalski 2022, s. 129-147.
- Boruta Paweł, Tomasz Tulejski, *Poza kapitalizmem i socjalizmem. Dystrybucjonizm jako alternatywa wobec materialistycznego postrzegania ludzkiej egzystencji*, *Studia Prawno-Ekonomiczne* 2017/CIV, s. 27-44.
- Boyle David, *Back to the Land: Distributism and the Politics of Life*, The Real Press, b.m.w. 2019.
- Boyle David, *Introduction*, [w:] Arthur Penty, *Distributism: A Manifesto*, The Real Press, b.m.w. 2019 [pierwotne wydanie 1937], s. 1-8.
- Cahill Patrick, *The English First Editions of Hilaire Belloc*, published by the compiler, London 1953.
- Canovan Margaret, *G. K. Chesterton: Radical Populist*, Harcourt Brace Jovanovich, New York and London 1977.
- Christensen Martin-Brehm *et al.*, *Survival of the Richest*, Oxfam International, Oxford 2023.
- Clipper Lawrence Jon, *G. K. Chesterton*, Twayne Publishers, New York 1974.
- Cole George Douglas Howard, *The Life of William Cobbet*, W. Collins Sons & Co. LTD, London 1927.
- Cooney David W., *Distributism Basic Foundational Principles*, The BookPatch LLC, b.m.w. 2020.
- Corrin Jay Patrick, *Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2022.
- Corrin Jay Patrick, *G. K. Chesterton & Hilaire Belloc: The Battle Against Modernity*, Ohio University Press, Athens/London 1981.

- Dale Alzina Stone, *The Outline of Sanity: A Biography of G. K. Chesterton*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1982.
- Foster Robert, *Encyklopedia Śródziemia [The Complete Guide to Middle-earth]*, tłum. Andrzej Kowalski, Tadeusz A. Olszański, Agnieszka Sylwanowicz, Wydawnictwo Amber, Warszawa 1998 [pierwotne wydanie 1971].
- Galewicz Włodzimierz, *Wstęp tłumacza*, [w:] Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii II-II, q. 57-80*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016, s. 9-40.
- G. K. Chesterton Gives the Reasons for his Conversion* [artykuł w prasie], The Catholic Transcript, Volume XXIX, Number 12, 2 September 1926, s. 10.
- Główny Urząd Statystyczny, *Zasięg ubóstwa ekonomicznego w Polsce w 2022r. (na podstawie wyników Badania budżetów gospodarstw domowych)*, b.m.w. 2023.
- Golonka Wojciech, *G. K. Chesterton, Polska i polityka*, Andegavenum, b.m.w. 2021.
- Golonka Wojciech, *Protestantyzm oczami Chestertona [Protestantisme aux yeux de Chesterton]*, Katolicki Instytut Apologetyczny, Warszawa 2017.
- Grudzień Józef *et al.* (red.), *Filozofia Marksistowska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.
- Hardoon Deborah, *An Economy for the 99%*, Oxfam International, Oxford 2017.
- Herbermann Charles George *et al.* (ed.), *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church, Volume XII*, The Encyclopedia Press, New York 1913 [1911].
- Hollis Christopher, *G. K. Chesterton*, Published for the British Council and the National Book League by Longmans, Green & Co., London, New York, Toronto 1950.
- Hollis Christopher, *The Mind of Chesterton*, Hollis & Carter, London 1970.
- Jebb Eleanor, Jebb Reginald, *Belloc, the Man*, The Newman Press, Westminster (Maryland), 1957 [1956].
- Lynd Robert, *Mr. G. K. Chesterton and Mr. Hilaire Belloc*, [w:] Robert Lynd, *Old and New Masters*, T. Fisher Unwin Ltd., London 1919, s. 25-41.
- Maniecka Aneta, *Wstęp. Nauczanie społeczne Kościoła Katolickiego wobec ideologii socjalizmu, komunizmu i nihilizmu*, [w:] Aneta Maniecka (red.), *Socjalizm i komunizm potępione przez papieży*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2009, s. 7-29.
- Markel Michael H., *Hilaire Belloc*, Twayne Publishers, Boston 1982.

- Masse Benjamin Louis, Rev., S.J., *Justice for All: An Introduction to the Social Teaching of the Catholic Church*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1964.
- Morton John Bingham, *Hilaire Belloc: A memoir*, Hollis & Carter, London 1955.
- Nisbet Robert, *Introduction*, [w:] Hilaire Belloc, *The Servile State*, Liberty Fund, Indianapolis 1977 [1912], s. 13-26.
- Novak Michael, *Saving Distributism*, [w:] Gilbert Keith Chesterton, *The Collected Works of G. K Chesterton: Volume V*, Ignatius Press, San Francisco 1987, s. 15-33.
- Nowak Marian, Rev., *Father Jacek Woroniecki (1878–1949) – Master and Mentor of Catholic and Christian Pedagogical Thought*, *Roczniki Pedagogiczne* 2021, vol. 13 (49), s. 95-117.
- Peters Edward N. (ed.), *The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law: In English Translation with Extensive Scholarly Apparatus*, ed., Ignatius Press, San Francisco 2001.
- Piwowarczyk Jan, Ksiądz, *Katolicka etyka społeczna. Tom II*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963.
- Rau Zbigniew *et al.*, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego i Wydawnictwo Naukowe Scholar, Łódź – Warszawa 2018.
- Rembowski Alexander, *Encykliki Leona XIII. O kwestyi socyalnej* [pierwsza publikacja 1902], [w:] Alexander Rembowski, *Pisma Alexandra Rembowskiego. Tom III. Studya Historyczno-Polityczne, Krytyki Naukowe*, Nakładem Autora, Księgarnia Jana Fiszera, Warszawa 1906, s. 52-69.
- Rydzewska Jaga, *Chesterton. Dzieło i Myśl*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów b.d.w.
- Sadowski Mirosław, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2010.
- Sadowski Mirosław, *Kilka uwag o nauczaniu społecznym papieża Franciszka*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio G (Ius)*, Vol. LXVI, 1, 2019, s. 351-362.
- Sadowski Mirosław, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia Limited, b.m.w. 2002.
- Salter Alexander William, *The Political Economy of Distributism: Property, Liberty, and the Common Good*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2023.

- Sokolow Asa Daniel, *The Political Theory of Arthur J. Penty*, The Yale Literary Magazine, [New Haven] 1940.
- Speaight Robert, *The Life of Hilaire Belloc*, Farrar, Straus & Cudahy, New York 1957.
- Sullivan John, *G. K. Chesterton: A Bibliography*, Barnes & Noble Inc., New York 1958.
- Timofiejuk Igor (red.), *Ekonomia polityczna socjalizmu dla studiów uniwersyteckich*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.
- Tulejski Tomasz, *Edmund Burke o naturze angielskiej konstytucji*, [w:] Edmund Burke, *Odwołanie od nowych do starych wigów [An Appeal from the New to the Old Whigs]*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2015 [pierwotne wydanie 1791], s VII-XXXIV.
- Valentine Ferdinand, O. P., *Father Vincent McNabb, O. P.: The Portrait of a Great Dominican*, The Newman Press, Westminster, Maryland 1955.
- Vanauken Sheldon, *A Severe Mercy*, Harper & Row, Publishers, San Francisco 1977.
- Ward Maisie, *Gilbert Keith Chesterton*, Sheed & Ward, London 1944.
- Ward Maisie, *Return to Chesterton*, Sheed and Ward, New York 1952.
- Wąs Maciej, *Dystrybucjonizm angielski jako wariant nowej cywilizacji chrześcijańskiej ujętej w sensie konkretnego ideału historycznego*, Roczniki Nauk Społecznych, Tom 11 (47), 3/2019, s. 21-42.
- Wilhelmsen Frederick, *Hilaire Belloc: No Alienated Man. A Study in Christian Integration*, Sheed and Ward, New York 1953.
- Wills Garry, *Chesterton*, Doubleday, New York 2001 [1961].
- Wilson Andrew Norman, *Hilaire Belloc*, Atheneum, New York 1984.
- Woroniecki Jacek OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom I*, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej & Wydawnictwo KUL, Lublin 2013 [pierwsze pełne wydanie 1946].
- Woroniecki Jacek OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom II*, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej & Wydawnictwo KUL, Lublin 2013 [pierwsze pełne wydanie 1946].
- Woroniecki Jacek OP, *Katolicka Etyka Wychowawcza. Tom III*, Fundacja *Servire Veritati* Instytut Edukacji Narodowej & Wydawnictwo KUL, Lublin 2013 [pierwsze pełne wydanie 1946].
- Woroniecki Jacek OP, *Katolickość tomizmu*, Archidiecezjalny Instytut Akcji Katolickiej, Warszawa 1938 [pierwsze wydanie 1924].