

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

Przemysław Załuska

**KULTUROWE I RELIGIJNE ZNACZENIE DZIEŁA I MYŚLI
HEINRICHA PESCHA SJ, 1854–1926
JEZUICKI WKŁAD W MYŚL SPOŁECZNĄ KOŚCIOŁA**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
dra hab. Janusz Smołuchy, prof. AIK

oraz promotora pomocniczego
dra Andrzeja Wadasa

Kraków 2023 r.

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
Rozdział I – KOŚCIÓŁ A KWESTIE EKONOMICZNE	11
1.1. Źródła nauczania.....	11
1.2. Pismo Święte	12
1.3. Św. Augustyn i Ojcowie Kościoła.....	18
1.4. Św. Tomasz z Akwinu i scholastycy	22
1.5. Montes Pietatis	33
1.6. Jezuicka republika w Ameryce Południowej.....	39
1.7. Biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler a kwestia społeczna.....	47
1.8. Encyklika Rerum novarum.....	53
Rozdział II – FUNDAMENTY FILOZOFICZNE.....	60
2.1. Chrześcijańskie filary systemu	60
2.2. Miejsce człowieka w przyrodzie i panowanie nad światem.....	63
2.3. Praca	65
2.4. Społeczeństwo	68
2.5. Prawo naturalne	72
2.6. Rodzina.....	74
2.7. Państwo.....	77
2.8. Zasada pomocniczości.....	81
2.9. Instytucja własności prywatnej.....	83
2.10. Solidarność jako postulat i jako fakt życia społecznego	91
2.11. Sprawiedliwość jako fundament życia społecznego	95

Rozdział III – GOSPODARKA SOLIDARYSTYCZNA.....	99
3.1. Wprowadzenie	99
3.2. Pojęcie „gospodarki narodowej”	99
3.3. Teleologiczny pogląd na gospodarkę	102
3.4. Cel gospodarki narodowej jako zasada regulująca.....	105
3.5. Pożyteczna i szkodliwa konkurencja	110
3.6. Gospodarka a zasada jedności kultury.....	115
3.7. Bogactwo narodów	119
3.8. Ziemia, praca, kapitał	123
3.9. Teoria wartości	127
3.10. Zasada ekwiwalentności i cena sprawiedliwa	132
3.11. Lichwa	138
3.12. Paradoks rynkowy Pescha	142
3.13. Regulacja produkcji, konsumpcji, obrotu.....	147
3.14. Praca – koszt i dochód	150
3.15. Płaca sprawiedliwa	156
3.16. Korporacje stanowo–zawodowe.....	164
3.17. Rola państwa, system podatkowy.....	171
3.18. Pieniądz	177
3.19. System finansowy.....	182
3.20. Wolny handel i globalizacja	186
Rozdział IV – WĄTKI KULTUROWE.....	192
4.1. Wprowadzenie	192
4.2. Koncepcja kultury.....	193
4.3. Nauka i ewolucja	200
4.4. Historiozofia	203
4.5. Demografia	209

4.6. Kultura a zagadnienia rasowe.....	214
4.7. Kryzys moralny Europy.....	218
Rozdział V – ODDZIAŁYWANIE.....	223
5.1. Wprowadzenie.....	223
5.2. Wpływ idei Pescha na nauczanie społeczne Kościoła katolickiego.....	224
5.2.1. Analiza encykliki <i>Quadregesimo anno</i>	227
5.2.2. Encyklika <i>Quadragesimo anno</i> a solidaryzm.....	234
5.2.3. Encykliki społeczne Jana XXIII i Pawła VI.....	237
5.2.4. Solidarność w encyklikach Jana Pawła II.....	242
5.2.5. Solidarność w nauczaniu Benedykta XVI i Franciszka.....	249
5.2.6. Spuścizna ideowa Oswalda von Nell-Breuninga a solidaryzm.....	253
5.3. Wpływ na nauki ekonomiczne i praktykę gospodarczą.....	257
5.3.1. Recepcja w naukach ekonomicznych.....	259
5.3.2. Wpływ na praktykę społeczno–gospodarczą.....	264
5.3.3. Podsumowanie.....	267
ZAKOŃCZENIE.....	270
BIBLIOGRAFIA.....	276
Źródła.....	276
Encykliki i dokumenty papieskie.....	276
Prace Heinricha Pescha.....	277
Pozostałe źródła.....	278
Literatura pomocnicza.....	281

WSTĘP

Rozprawa dotyczy dorobku naukowego Heinricha Pescha SJ w szerokim kontekście kulturowym i religijnym, z uwzględnieniem wkładu jezuitów w rozwój myśli społecznej Kościoła katolickiego. Heinrich Pesch SJ uważany jest za jednego z nielicznych twórców kompletnego systemu ekonomicznego a jego najważniejsza praca *Lehrbuch der Nationalökonomie* jest jednym z najobszerniejszych traktatów ekonomicznych w dziejach, uwzględniającym szerokie tło społeczne i kulturowe. Współcześnie, pomimo tych dokonań, zarówno osoba Pescha, jak i jego dzieło, są stosunkowo mało znane, i to nie tylko w Polsce, lecz również na świecie.

Heinrich Pesch urodził się 17 września 1854 r. w Kolonii jako najmłodszy z sześciorga rodzeństwa. Rodzina była przywiązana do katolicyzmu, jego najstarszy brat – Tilmann – został jezuitą jeszcze przed narodzeniem Heinricha. W 1872 r. Pesch podjął studia teologiczne na uniwersytecie w Bonn, przenosząc się następnie na wydział prawa. Podczas studiów działał aktywnie w organizacjach katolickich: Sodalitacji Mariańskiej, Stowarzyszeniu Wincentiańskim oraz Bonifacjańskim.

Podążając w ślady brata postanowił wstąpić do zakonu jezuitów i w 1876 r. został przyjęty do nowicjatu. W związku z zakazem działalności jezuitów w Rzeszy, okres formacji i studiów teologicznych spędził w ośrodkach zakonu w Holandii, a praktykę pedagogiczną odbył w Austrii. W latach 1885–1888 kontynuował studia teologiczne w Anglii, w uprzemysłowionych okolicach Liverpoolu. Jezuicka formacja intelektualna stanowiła solidną podstawę dla podjętej przez niego pracy naukowej.

W 1887 r. Heinrich Pesch otrzymał święcenia kapłańskie, a rok później opublikował swój pierwszy artykuł naukowy, poświęcony zagadnieniu właściwego poziomu stopy procentowej. Od 1890 r. zaczął publikować w jezuickim miesięczniku *Stimmen aus Maria Laach* (Głosy z Maria Laach). W kolejnych latach na jego łamach opublikował około 100 artykułów poświęconych kwestiom społecznym. W 1890 r. wydał swoją pierwszą książkę, zatytułowaną *Die Soziale Befähigung der Kirche* (Społeczna rola Kościoła), a rok później

kolejną pracę o dziełach miłosierdzia w Wiedniu: *Die Wohltätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien* (Instytucje charytatywne chrześcijańskiego miłosierdzia w Wiedniu).

Na jesieni 1892 r. Pesch otrzymał propozycję objęcia funkcji kierownika duchowego seminarium w Moguncji, którą sprawował do roku 1900. W latach 1896–1900 ukazała się jego krytyka liberalizmu i socjalizmu: *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung* (Liberalizm, socjalizm i chrześcijański porządek społeczny). Z Moguncji Pesch przeniósł się do domu pracy twórczej zakonu w Luksemburgu, gdzie zgłębiał zagadnienia ekonomiczne. W 1901 roku, w wieku 47 lat, rozpoczął studia ekonomiczne na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Berlinie. Jego wykładowcami byli wybitni ekonomiści: Gustav von Schmoller, Max Sering i Adolf Wagner. Po dwóch latach powrócił do Luksemburga, aby rozpocząć pracę nad swoim *opus magnum* – *Lehrbuchem der Nationalökonomie* (Podręcznikiem ekonomii narodowej). Kolejne z jego pięciu tomów ukazywały się w latach 1905–1923.

Od 1910 r. Pesch przebywał w Marienfelde pod Berlinem, w domu Zgromadzenia Sióstr Dobrego Pasterza, łącząc intensywną pracę nad kolejnymi tomami *Lehrbucha* z posługą duszpasterską. Wybuch rewolucyjnego wrzenia po I wojnie światowej, zachęcił go do opublikowania kilku broszur mających nadać przemianom solidarystyczny charakter. W 1918 roku opublikował *Ethik und Volkswirtschaft* (Etyka a gospodarka), w której zawarł refleksję na temat kształtu powojennego ładu gospodarczego. W tym okresie jego *Lehrbuch* zdobył uznanie, a on sam wynikający z tego szacunek. W 1925 roku, ze względu na stan zdrowia, został przeniesiony do Kolegium Ignacjańskiego w Valkenburg w Holandii, gdzie zmarł 1 kwietnia 1926 r.

Przedmiotem niniejszej rozprawy jest wpływ, jaki poglądy Heinricha Pescha, a w szczególności jego koncepcja solidaryzmu chrześcijańskiego, wywarły na współczesny kształt kultury jego ojczystych Niemiec, Europy oraz nauczania społecznego Kościoła katolickiego. Do podjęcia tego tematu skłoniło autora kilka ważnych przyczyn.

Pierwszą z nich jest sama doktryna solidaryzmu, rozumianego jako próba budowy społeczno–gospodarczej struktury społeczeństwa w harmonii z programem etycznym chrześcijaństwa oraz na fundamencie takich wartości jak sprawiedliwość i miłosierdzie. Wraz z obietnicą budowy bardziej uczciwego i przyjaznego ludziom społeczeństwa, solidaryzm proponuje także mechanizmy, które mogą usprawnić efektywność systemu ekonomicznego. Do podjęcia tematu skłoniła nas zatem chęć rozjaśnienia i systematyzacji poglądów Pescha odnośnie systemu solidarystycznego oraz próba oceny tkwiącego w nim potencjału heurystycznego, w tym jego żywotności i aktualności. Drugą przyczyną była chęć zbadania,

w jakim stopniu Heinrich Pesch wpłynął na społeczne nauczanie Kościoła katolickiego oraz na ile to oddziaływanie było adekwatne i żywotne.

Kolejnym istotnym powodem podjęcia problematyki solidaryzmu była smutna konstatacja, iż zarówno postać, jak i dzieło Pescha są niemal całkowicie nieznane poza kręgami katolickich badaczy. Co więcej, doktryna solidarystyczna słabo znana jest także w Polsce, co stanowi pewien paradoks, biorąc pod uwagę, iż centralną koncepcję systemu Pescha stanowi pojęcie solidarności, które tak ważną rolę odegrało w najnowszej historii Polski.

Ostatnim z motywów, który skłonił autora do podjęcia tego tematu, wiązał się z intelektualnym wkładem Towarzystwa Jezusowego w kształtowanie praktyki oraz doktryny solidarystycznej. Dzieło Pescha nie wyrastało z próżni. Jezuiści mieli wpływ na jego formację duchową i intelektualną oraz na promowanie idei solidaryzmu po jego śmierci.

Zasadnicza teza postawiona w pracy brzmi: wyrastający z praktyki miłosierdzia oraz z myśli ekonomiczno–społecznej Kościoła katolickiego system Heinricha Pescha SJ odegrał fundamentalną rolę w kształtowaniu nauczania społecznego Kościoła w XX wieku, a przez to wywarł również znaczący wpływ na kulturowy kształt współczesnej Europy. Obok tezy głównej sformułowano pomocnicze zagadnienia badawcze dotyczące oceny żywotności i aktualności systemu Pescha oraz ciągłości tradycji myśli ekonomicznej jezuitów i ich roli zarówno w sformułowaniu, jak i propagacji solidaryzmu.

Aby móc zrealizować cele badawcze, konieczne było najpierw zrekonstruowanie i zinterpretowanie we współczesnym świetle poglądów Pescha. Podstawowe źródło wykorzystane przy pisaniu rozprawy stanowił pięciotomowy *Lehrbuch der Nationalökonomie*, będący najdojrzalszą i najpełniejszą pracą Pescha, stanowiący podsumowanie i zwieńczenie jego wcześniejszych badań. Pomocniczo korzystano także z *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, oraz z *Ethik und Volkswirtschaft*.

W pracy wykorzystano szereg tekstów poświęconych Peschowi oraz solidaryzmowi. Dotychczas ukazało się krytyczne wydanie wybranych fragmentów głównego dzieła Pescha w przekładzie na język angielski jako *Heinrich Pesch on Solidarist Economics Excerpts from the Lehrbuch der Nationalökonomie* (1998). W przekładzie Ederera ukazały się także *Lehrbuch* (jako *Teaching Guide to Economics*, 2002–2003), *Liberalismus* (pod tytułem: *Liberalism, Socialism and Christian Social Order*, 2000–2006) oraz *Ethik und Volkswirtschaft* (*Ethics and the National Economy*, 1988).

Istnieją dwie monografie poświęcone Peschowi: *The Economics of Heinrich Pesch*, jezuickiego ekonomisty Richarda E. Mulcahy (1952) oraz *Heinrich Pesch, Sein Leben und seine Lehre* Franza H. Muellera (1980). W obydwu przypadkach możemy mówić raczej o zarysie prezentacji systemu niż o jego wszechstronnej analizie. Ponadto, w 2007 roku wydano w języku niemieckim w ramach serii *Studien zur christlichen Gesellschaftsethik* pracę zbiorową pod redakcją Hermanna Krachta *Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ*.

Twórczości Heinricha Pescha poświęcono szereg artykułów, szczególnie w językach angielskim oraz niemieckim, przedstawiających zarys jego głównych idei oraz ogólną charakterystykę systemu solidaryzmu. Z prac w języku polskim należy wymienić artykuły Franciszka Mazurka pt. *Henryka Pescha koncepcja solidaryzmu społecznego* oraz artykuł ks. Zbigniewa Waleszczuka pt. *System solidaryzmu Heinricha Pescha*. W tym roku ukazał się także pierwszy polski przekład wybranych fragmentów głównej pracy Pescha pt. *O ekonomii solidarystycznej* (2023).

Oprócz wyżej wymienionych tekstów, w przypisach erudycyjnych zamieszczono odwołania do szerokiego wyboru tekstów z dziedzin, do których w swojej twórczości odnosił się Pesch: ekonomii, filozofii, historii, teologii. Osadzają one analizę w kontekście owych dyscyplin.

Dla realizacji celu badawczego niezbędne było w pierwszym rzędzie usystematyzowanie i analiza poglądów Pescha na różnych płaszczyznach badawczych, tak aby możliwe było zdefiniowanie zasadniczych atrybutów solidaryzmu jako filozofii społecznej oraz solidarystycznego systemu pracy jako propozycji ustroju gospodarczego. Zastosowano w tym celu metodę analityczną polegającą na merytorycznym oraz logicznym przebadaniu kluczowych koncepcji, jakim posługiwał się Pesch, oraz ich wzajemnych związków.

Następnym krokiem była analiza oddziaływania myśli Pescha na rozwój doktryny społecznej Kościoła. Na tym etapie metodami zastosowanymi w pracy były badania komparatystyczne oraz analiza krytyczna polegające na zestawieniu kluczowych koncepcji Pescha z encyklikami społecznymi Kościoła. Celem porównania było zidentyfikowanie podobieństw pomiędzy ideami solidaryzmu a treścią encyklik, a następnie ocena w oparciu o analizę krytyczną, na ile ewentualne analogie między nimi można przypisać oddziaływaniu idei Pescha.

Dla realizacji zarówno pierwszego kroku, polegającego na rekonstrukcji systemu, jak i dla podjęcia próby oceny jego żywotności i potencjału heurystycznego zastosowano w pracy

metodę interpretacji hermeneutycznej. Autor dysertacji stawia pytania dotyczące kluczowych pojęć i propozycji solidaryzmu zarówno z perspektywy historycznej, jak i współczesnej. W tym samym celu poddał on system solidaryzmu analizie krytycznej.

Praca jest złożona z pięciu rozdziałów. W rozdziale pierwszym, mającym charakter wprowadzający, zarysowana została historia chrześcijańskiej myśli z zakresu zagadnień społecznych oraz ekonomicznych, a także towarzysząca jej praktyka dzieł miłosierdzia do czasów Pescha. Na analizowany kontekst historyczny składają się źródła zawarte w Piśmie Świętym, nauczanie św. Augustyna i Ojców Kościoła, koncepcje ekonomiczne św. Tomasza z Akwinu oraz scholastyków, praktyka banków pobożnych (*Montes Pietatis*), misje jezuickie wśród Indian Guarana w XVII i XVIII wieku, działalność biskupa Kettelera w wieku XIX oraz encyklika *Rerum novarum* z 1891 roku. Analiza powyższych zagadnień pozwoliła na osadzenie solidaryzmu w kontekście historycznym oraz na identyfikację oryginalnych elementów tej koncepcji.

Rozdziały drugi, trzeci oraz czwarty poświęcone zostały systematyzacji myśli Pescha w podziale na trzy główne obszary: filozoficzny, ekonomiczny i kulturowy. Dzieło Pescha jest interdyscyplinarne, a jego poglądy filozoficzne zrastają się w jedno z ekonomicznymi i kulturowymi, tym niemniej, taki nieco arbitralny podział ma uporządkować jego dorobek oraz umożliwić lepszą systematyzację, analizę i ocenę.

W rozdziale drugim omówione zostały fundamenty filozoficzne systemu Pescha, jego chrześcijański charakter, antropologia, stosunek człowieka do natury, rola pracy, a także kluczowe, wyrosłe z prawa naturalnego instytucje będące filarami życia społecznego: rodzina, państwo oraz własność prywatna. Przeanalizowane zostały także kluczowe dla systemu solidarystycznego pojęcia, takie jak solidarność, organiczno–moralna natura społeczeństwa, zasada pomocniczości.

Rozdział trzeci przedstawia solidaryzm jako propozycję alternatywnego systemu gospodarczego. Omówione w nim zostały kluczowe pojęcia i koncepcje ekonomiczne, takie jak kryterium celu gospodarki narodowej oraz rozróżnienie pomiędzy produktywnymi i nieproduktywnymi rodzajami walki konkurencyjnej. Powyższe idee poddane zostały hermeneutycznej interpretacji w świetle pytań o ich aktualność w dzisiejszym świecie.

Rozdział czwarty został poświęcony wątkom kulturowym w dziele Pescha. Poddano w nim analizie peschańską koncepcję kultury oraz dokonano interpretacji stosunków łączących zjawiska gospodarcze z całością kultury. Przebadano też z perspektywy kulturowej poglądy Pescha na zagadnienia demograficzne, kwestie rasowe, stan nauki czy kryzys kultury.

Ostatni, piąty rozdział, zawiera analizę porównawczą zrekonstruowanego przez autora systemu solidarystycznego z nauczaniem społecznym Kościoła katolickiego w XX wieku. W tym celu poddano analizie w pierwszym rzędzie encyklikę *Quadragesimo anno*, a następnie kolejne encykliki społeczne, włącznie z encykliką *Fratelli tutti* papieża Franciszka. Na przykładzie poglądów ekonomicznych Oswalda von Nell-Brauninga, w oparciu o analizę komparatywną, zbadano także związek poglądów uczniów Pescha z doktryną solidarystyczną. Dodatkowo, poddany został analizie krytycznej wkład Pescha do dorobku teoretycznego nauk ekonomicznych oraz pośrednie i bezpośrednie (poprzez nauczanie społeczne oraz korporacjonizm) oddziaływanie solidaryzmu na współczesny kształt rzeczywistości społeczno-gospodarczej w Niemczech, Europie, a pośrednio także w Polsce.

Poszczególne tomy *Lehrbucha* były wznawiane, a także poprawiane. W niniejszej pracy wykorzystane zostały ostatnie wydania każdego z poszczególnych tomów: tom 1 (1924), tom 2 (1925), tom 3 (1926), tom 4 (1922), tom 5 (1923).

Prace Pescha nie były dotąd tłumaczone na język polski, a pierwszy taki przekład wybranych fragmentów jego dzieła ukazał się nakładem wrocławskiego wydawnictwa Wektory, gdy prace nad rozprawą dobiegały końca. Także literatura w języku polskim poświęcona Peschowi oraz solidaryzmowi jest niezwykle skromna. Z tych powodów oraz biorąc pod uwagę częste odwołania do literatury obcojęzycznej, wszystkie cytaty z prac Pescha oraz z prac obcojęzycznych są dziełem autora.

Pojawiające się na kartach tej pracy pierwszoplanowe i drugoplanowe postacie, gdy wymaga tego logika wywodu, opatrzone zostały datami narodzin i zgonu, bądź w tekście głównym, bądź w przypisie. Cytaty z Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia. Bibliografia końcowa zawiera dzieła cytowane w tekście głównym oraz przypisach.

ROZDZIAŁ I

KOŚCIÓŁ A KWESTIE EKONOMICZNE

1.1. Źródła nauczania

Ewangelia Jezusa Chrystusa – nauczanie przekazane Apostołom a przez nich Kościołowi – jest przede wszystkim nauczaniem etycznym odnoszącym się do właściwych relacji człowieka z Bogiem oraz bliźnimi. Wcześniejsze nakazy prawa zostały dopełnione nową, bardziej wewnętrzną treścią. Nie tylko nie zabijaj czynem, ale także słowem; nie tylko nie cudzołóż, ale także nie grzesz myślami. Tym samym chrześcijaństwo źródła ludzkich ziemskich aktywności upatruje w inspiracji, które umysł, serce i sumienie czerpie z doktryny zawartej w Objawieniu i tradycji Kościoła. Wezwanie do zbawienia w życiu przyszłym prowadzi przez doskonalenie moralne w życiu doczesnym.

Z nauczania ewangelicznego wyłoniła się tradycja katolicka, której wyrazem jest msza święta, katechizm, prawo kanoniczne i przepisy liturgiczne. Ewangelia nie odnosi się wprost do stosunków społeczno-gospodarczych, chociaż jej treść ma ważne implikacje również w tej sferze. Nakazy etyczne, sprawiedliwości czy miłosierdzia, ukierowane są na całość życia i na wszystkie jego obszary, z których stosunki gospodarcze należą do tych kluczowych.

Zapewne, gdyby zbawienie duszy zależało od właściwej formy politycznego, społecznego czy gospodarczego ustroju, to odpowiednie zalecenia natury ekonomicznej i społecznej byłyby częścią przesłania ewangelicznego. Tak się jednak nie stało. Historia ukazuje, że Kościół funkcjonował i funkcjonuje w bardzo różnych ustrojach politycznych, gospodarczych i społecznych. I to w kontekście tych zmiennych warunków zewnętrznych głosi swoje niezmiennie posłanie. Wraz ze zmianami form gospodarczo-ustrojowych zmieniają się konkretne zagadnienia, które wymagają troski, ale etyczne wskazania ewangeliczne pozostają niezmiennie.

Kościół odnosił się do zagadnień ekonomicznych zwłaszcza wtedy, gdy praktyka gospodarcza stawała w sprzeczności z nakazami etyki. Za przykład w tym względzie może posłużyć kwestia lichwy, która dla Kościoła nie była zagadnieniem takiej czy innej organizacji gospodarczej, lecz kwestią sprawiedliwości oraz miłosierdzia.

Kościół, stopniowo poprzez wieki, rozwijał nauczanie dotyczące zagadnień społecznych, zawsze budując na wcześniejszych fundamentach. Za tym nauczaniem podążała działalność charytatywna i gospodarcza, stanowiąc przykład dla szerszych warstw społecznych. W rozwoju myśli teoretycznej Kościoła dotyczącej zagadnień ekonomicznych oraz ustrojowych, poprzedzającej powstanie dzieła Heinricha Pescha, w niniejszej pracy, w przekroju chronologicznym, zostaną przeanalizowane Pismo Święte, św. Augustyn i Ojcowie Kościoła, św. Tomasz z Akwinu oraz scholastycy, franciszkańska instytucja Monte Pietatis, model ekonomiczny redukcji jezuickich w Paragwaju, nauczanie biskupa von Kettelera oraz encyklika Leona XIII *Rerum novarum*.

1.2. Pismo Święte

Pismo Święte Starego Testamentu stanowiło dla Żydów źródło prawa, które regulowało zarówno stosunek do Boga jak i relacje międzyludzkie. Kluczowym elementem prawa był Dekalog, który odnosił się także do kwestii gospodarczych, stając w obronie własności prywatnej, oraz nakazując – w zgodzie z biblijnym opisem stworzenia świata – odpoczynek świąteczny¹. Wiara Starego Testamentu postrzegała bogactwo jako znak Bożego błogosławieństwa, a dążenie do materialnej pomyślności nie miało negatywnych konotacji². W roku jubileuszowym, co pięćdziesiąt lat, uwalniano niewolników oraz zwracano ziemię pierwotnym właścicielom³. Skutkowało to ograniczeniem poziomu społecznych nierówności oraz przeciwdziało nadmiernej koncentracji bogactw. W Księdze Kapłańskiej Bóg nakazuje Izraelitom pozostawianie w czasie zbiorów resztek zboża i winorośli na potrzeby ubogich⁴. Podobnie, składana co trzeci rok dziesięcina ze zbiorów miała być oddawana „lewicie, obcemu, sierocie i wdowie”⁵, tworząc kolejny ze zrębów mechanizmu redystrybucji, pozwalającej na łagodzenie ubóstwa. Lichwa była zakazana w relacji do Izraelitów:

¹ Wj 20, 15; Wj 20, 17; Wj 20, 8–11.

² R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, Macmillan Press, London – Basingstoke 1997, s. 28. Wiąż między wiarą i bogactwem (tzw. *blessing Christianity*) obecna jest w niektórych odłamach protestanckich, takich jak kalwinizm.

³ Kpł 25, 10. Pod wielkim wrażeniem nowoczesności tego rozwiązania ekonomicznego jest m.in. Michael Hudson, *The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations*, Illinois 1993. <https://michael-hudson.com/wp-content/uploads/2010/03/HudsonLostTradition.pdf>

⁴ Kpł 19, 9–10. Patrz też: G. A. Anderson, *Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition*, Yale University Press, New Haven 2013; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno – doktrynalne*, Fundacja Jana Pawła II. Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1987, s. 36.

⁵ Pwt 26, 12. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego za przekładem Biblii Tysiąclecia.

„Jeżeli brat twój zubożeje i ręka jego osłabnie, to podtrzymasz go, aby mógł żyć z tobą przynajmniej jak przybysz lub osadnik. Nie będziesz brał od niego odsetek ani lichwy. Będziesz się bał Boga swego i pozwolisz żyć bratu z sobą. Nie będziesz mu dawał pieniędzy na procent. Nie będziesz mu dawał pokarmu na lichwę”⁶.

Zabronione było także branie zastawu, którego forma mogłaby oznaczać zagrożenie dla samego przetrwania pożyczkobiorcy, przez pozbawienie go środków do życia⁷. Natomiast w dychotomicznym etycznie systemie żydowskim lichwa była dopuszczalna w stosunku do obcoplemieńców: „od obcego możesz się domagać, ale od brata nie będziesz żądał odsetek”⁸. To starotestamentowe przyzwolenie stanowiło podstawę praktykowania przez Żydów lichwy w chrześcijańskiej, średniowiecznej Europie, gdzie otoczeni byli ludźmi, których nie traktowali jak braci, ale jako obcych, w stosunku do których zakaz lichwy nie obowiązywał⁹. Obrót gospodarczy powinien być sprawiedliwy, czyli uczciwy: „Kiedy więc będziecie sprzedawać coś bliźniemu albo kupować coś od bliźniego, nie wyrządzajcie krzywdy jeden drugiemu”¹⁰. Nakaz ten dotyczył także miar i wag¹¹. Za grzech uważane było wstrzymanie wypłaty robotnikowi¹². Efektem praktycznym powyższych zasad, jeśli doszukiwać się w nich jakiegoś szerszego modelu społecznego, były próby niwelowania zróżnicowania materialnego oraz pewien przejaw troski o zapewnienie bytu ubogim. Także inne regulacje, przykładowo prawo lewiratu, wskazują na świadomość, że współzależność i więzi społeczne stanowią podstawę przetrwania narodu. Mówi o tym księga Koheleeta:

„Lepiej jest dwóm niż jednemu, gdyż mają dobry zysk ze swej pracy. Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego. Lecz samotnemu biada, gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł. Również, gdy dwóch śpi razem, nawzajem się grzeją; jeden natomiast jakże się zagrzeje? A jeśli napadnie ich jeden, to dwóch przeciwko niemu stanie; a powróż potrójny niełatwo się zerwie”¹³.

Myśl żydowska po Chrystusie ewoluowała. Talmud rozwinął między innymi koncepcję ceny sprawiedliwej, mającej zastosowanie jedynie w relacjach z innymi Żydami¹⁴. W myśli chrześcijańskiej dziedzictwo Starego Testamentu obecne jest w niezliczonych odniesieniach

⁶ Kpł 25, 35–37.

⁷ Pwt 24, 6. Patrz: J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 40.

⁸ Pwt 23, 21. Patrz: S.S. Buckley, *Teachings on Usury in Judaism, Christianity and Islam*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 2000, s. 3–6. Por. K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*, PAN, Kraków 1993, s. 9.

⁹ R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion*, s. 34.

¹⁰ Kpł 25, 14.

¹¹ Kpł 19, 36.

¹² Pwt 24, 15; Jr 22, 13.

¹³ Koh 4, 9–12.

¹⁴ R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion*, s. 37, 40–44.

do księgi Rodzaju, Wyjścia, Powtórzonego Prawa czy Psalmów. Następowalo to jednak w nowym paradygmacie interpretacyjnym, opartym o nowe rozumienia prawa¹⁵. Starotestamentowa zasada „Nie będziecie wyrządzać krzywdy jeden drugiemu”¹⁶ dopełniona została przez przykazanie miłości: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego”¹⁷. Z punktu widzenia rozwoju chrześcijańskiej myśli społecznej i ekonomicznej, fundamentalne znaczenie odgrywają zwłaszcza starotestamentowa Księga Rodzaju, opisująca rolę człowieka w świecie oraz jego stosunek do stworzenia i pracy. Równie ważne są etyczne wskazania Ewangelii oraz praktyczne wskazówki św. Pawła, dotyczące zarówno życia pojedynczego chrześcijanina jak i współżycia pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Fundamentalne znaczenie dla ukształtowania stosunku chrześcijan do pracy, w szczególności do pracy fizycznej, miał sam ziemski żywot Jezusa – cieśli i syna cieśli¹⁸. Księga Rodzaju zawiera opis stworzenia świata i człowieka, który jasno definiuje miejsce tego ostatniego w porządku naturalnym:

„Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»”¹⁹.

Nakaz panowania nad światem stworzonym oddaje człowiekowi w użytkowanie wszelkie zasoby trzech światów: nieożywionego, roślinnego i zwierzęcego, ażeby mógł zaludnić swym potomstwem ziemię. Drogą do uczynienia świata użytecznym jest praca: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał”²⁰. Praca, od początku należąca do zakresu obowiązków człowieka, na skutek upadku pierwszych ludzi obarczona została brzemieniem znoju i trudu: „przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia [...] W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie”²¹.

Historia Stworzenia, nakaz panowania nad naturą i upadek człowieka wyznaczają ramy zarówno duchowej jak i ekonomiczno–społecznej perspektywy chrześcijaństwa, dając

¹⁵ Mt 5, 17.

¹⁶ Kpł 25, 17.

¹⁷ Łk 10, 27, por. Mt 22, 36–40.

¹⁸ Mt 13, 55. Patrz także: C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1985, s. 181.

¹⁹ Rdz 1, 28. Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 26.

²⁰ Rdz 2, 15. Por. K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła*, s. 4.

²¹ Rdz 3, 17–19.

mu solidny fundament antropologiczny. Jako istota stworzona, ograniczona w swej mocy i zdana na Stwórcę, człowiek otrzymuje zarówno zadanie współstwarzania, jak i tworzywo, które będzie mu to umożliwiać. Jednocześnie, z powodu upadku, natura ludzka jest słaba i skłonna do grzechu. Wymaga nie tylko wychowania i nauczania, ale również właściwych praw i instytucji, które zabezpieczą sprawiedliwość. Ułomność natury ludzkiej wyznacza zatem ramy mechanizmom ekonomicznym, zmuszonym uwzględniać tę słabość, jak i granice systemom ekonomicznym, które nie są w mocy znieść znoju pracy i nie są nigdy drogą do budowania rajów na ziemi. Dążąc do najwyższych celów chrześcijaństwo jest do głębi realistyczne w postrzeganiu natury człowieka, a stąd także i społeczeństwa.

Pogardzana w świecie antycznym, gdzie stanowiła domenę niewolników, praca zyskuje w dziejach chrześcijaństwa nieznaną wcześniej godność. Jak mogłaby ona hańbić, skoro sam Syn Boży, w swym ludzkim wcieleniu był robotnikiem, podobnie jak jego ziemski opiekun – św. Józef²². Dobrze rozumieli to apostołowie i pierwsi uczniowie, którzy sami jej nie unikali. Św. Paweł wyrabiał namioty. Nie stronił od pracy i zachęcał do jej wykonywania innych²³.

„[...] ani u nikogo nie jedliśmy za darmo chleba, ale pracowaliśmy w trudzie i zmęczeniu, we dnie i w nocy, aby dla nikogo z was nie być ciężarem. Nie jakobyśmy nie mieli do tego prawa, lecz po to, aby dać wam samych siebie za przykład do naśladowania. Albowiem gdy byliśmy u was, nakazywaliśmy wam tak: Kto nie chce pracować, niech też nie je! Słyszymy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli”²⁴.

Wskazania Dekalogu nie tracą swojej aktualności, dopełnia je przykazanie miłości. W Liście św. Jakuba powtórzone zostaje z całą mocą potępienie wstrzymywania wypłaty robotnikom, które obok zabójstwa i sodomii zostaje określone później przez Kościół jako grzech wołający o pomstę do Nieba²⁵. Innym z najcięższych wykroczeń jest ucisk wdów i ubogich, dlatego św. Paweł nakazuje: „We wszystkim pokazałem wam, że tak pracując trzeba wspierać słabych i pamiętać o słowach Pana Jezusa, który powiedział: <Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu>”²⁶. Miłość do bliźnich, to więcej niż wypełnienie sprawiedliwości, przepisanej prawem dziesięciny czy pozostawianie resztek zbiorów na polu dla ubogich. Miłość jest wezwaniem do stałej życzliwości zawsze tam, gdy może ona znaleźć zastosowanie. Pierwsze

²² Mk 6, 3.

²³ Dz 18, 3.

²⁴ 2 Tes 3, 8–12. K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła*, s. 6.

²⁵ Jk 5, 4.

²⁶ Dz 20, 35.

wspólnoty chrześcijańskie starają się realizować to wezwanie radykalnie, dzieląc się dobrami doczesnymi.

„Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. [...] Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby”²⁷.

Przykład tych pierwszych gmin, które zresztą napotykały trudności, wynikające między innymi z nadużywania szczodrości przez ludzi stroniących od pracy, nie stał się nigdy wzorem ustrojowym organizacji społecznej. Wyznaczył on raczej górny poziom aspiracji, wskazując jak daleko iść może wzajemna życzliwość i wyrzeczenie na rzecz drugich. Tradycję tę w pewnym sensie kontynuowały zgromadzenia zakonne.

Ważnym wyznacznikiem podejścia do gospodarki zawartego w Nowym Testamencie jest stosunek do bogactwa oraz związane z nim zrozumienie właściwych relacji między dążeniami materialnymi człowieka a jego ostatecznym celem duchowym. W poszukiwaniu Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości rzeczy materialne odgrywają rolę drugorzędną, chrześcijanie mają spoglądać ku Niebu, a wszystko inne będzie im dodane:

„Nie troszczcie się zbyt o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie? [...] Nie troszczcie się więc zbyt i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać? Bo o to wszystko poganie zabiegają”²⁸.

Dla chrześcijanina bogactwo nie jest już wyznacznikiem błogosławieństwa, gdyż sam Chrystus, „będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił”²⁹. Przeciwnie: w perspektywie duchowej bogactwo materialne może stanowić wręcz przeszkodę do zbawienia, bogaty „z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego”³⁰, dlatego „biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą. Biada wam, którzy teraz jesteście syci, albowiem głód cierpieć będziecie”³¹. Ponowione zostaje ostrzeżenie przed lichwą: „jeśli pożyczek udzielacie tym, od których spodziewacie się zwrotu, jakąż za to dla was wdzięczność? I grzesznicy grzesznikom pożyczają, żeby tyleż samo otrzymać”³². Bogactwo nie jest potępione samo w sobie. Przesłanie Ewangelii, chociaż bywało interpretowane w duchu radykalnego ubóstwa, jak czynił to św. Franciszek z Asyżu, jest przede wszystkim

²⁷ Dz 4, 32–35.

²⁸ Mt 6, 25, Mt 6, 31–32. Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 57.

²⁹ 2 Kor 8, 9.

³⁰ Mt 19, 23.

³¹ Łk 6, 24–25.

³² Łk 6, 34.

upomnieniem, aby zachować właściwą miarę i porządek rzeczy, w którym dobra materialne służyć mają duchowym, a nie odwrotnie. „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?”³³. Bogactwo dla wielu jest powodem do grzechu: „Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zabłąkali się z dala od wiary i siebie samych przeszli wielu boleściami”³⁴.

Chrześcijaństwo otwiera się zatem na ubogich i na ich potrzeby. Pisze św. Jakub: „Czy Bóg nie wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa przyobiecanego tym, którzy Go miłują?”³⁵ Najmocniej prawda ta wybrzmiewa w Kazaniu na Górze: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”³⁶. Ubogich nie tylko nie należy krzywdzić, czego domaga się sprawiedliwość, ale należy też objąć braterską pomocą i opieką w duchu miłosierdzia. Afirmacja pracy oraz troska o ubogich zakreślają najogólniejsze ramy społecznego programu Ewangelii. Jej dopełnieniem jest wizja budowy społeczeństwa pojmowanego jako braterska wspólnota, w której każda osoba oraz różne stany i profesje, znajdują swoje miejsce. Myśl tę najpełniej wyraża św. Paweł, który przyrównuje społeczność do członków jednego ciała:

„Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami”³⁷.

To z Niego – z Chrystusa – „całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary”³⁸. Tak jak członki ciała mają przeróżne funkcje, ale każdy jest niezbędny dla zdrowia całego ciała, tak i społeczność chrześcijańska składa się z osób o różnych zdolnościach i odmiennych cechach, lecz wszyscy są potrzebni, a żaden gorszy. Dlatego potrzebne jest cierpliwe znoszenie jednego przez drugiego i wzajemne wybaczenie: „na to zaś wszystko miłość, która jest więzią doskonałości”³⁹. Najpełniej przedstawił tę koncepcję św. Paweł w 1 liście do Koryntian:

³³ Mt 16, 26.

³⁴ 1 Tm 6, 10. Avaritia jako „radix omnium malorum”. R. Newhauser, *The Early History of Greed: The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

³⁵ Jk 2, 5.

³⁶ Mt 5, 3.

³⁷ Rz 12, 4–5.

³⁸ Ef 4, 16.

³⁹ Kol 3, 14.

„Tymczasem zaś wprowadzie liczne są członki, ale jedno ciało. Nie może więc oko powiedzieć ręce: «Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa nogom: «Nie potrzebuję was». Raczej nawet niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem. Tak przeto szczególnie się troszczymy o przyzwoitość wstydliwych członków ciała, a te, które nie należą do wstydliwych, tego nie potrzebują. Lecz Bóg tak ukształtował nasze ciało, że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci, by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem. Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współwesela się wszystkie członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami”⁴⁰.

To miłość jest tą siłą, która zespała, to ona łączy, pokonuje trudności, przewycięża różnice, stąd wezwanie samego Jezusa „aby wszyscy stanowili jedno”⁴¹. Tak jak Stary Testament przez prawo dał podwaliny pod sprawiedliwość, tak Nowy Testament ustanowił zręby organicznej jedności społeczeństwa opartej o świadomość wzajemnej współzależności.

1.3. Św. Augustyn i Ojcowie Kościoła

Motywy ekonomiczne czy społeczne, jakie pojawiają się w spuściźnie Ojców Kościoła do VIII wieku, zarówno przed soborem nicejskim w 325 roku jak i po nim, były formułowane w czasach prześladowań Kościoła, ale także w okresie późniejszej współpracy z Cesarstwem Rzymskim i Bizantyjskim. Do najważniejszych dzieł, w których pojawiają się owe zagadnienia zaliczyć można następujące pozycje: *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* (*Τίς ο σωζόμενος πλούσιος*) św. Klemensa Aleksandryjskiego, *O księdze Tobiasza* (*De Tobia*) św. Ambrożego z Mediolanu, *Pasterz Hermasa* (*Ποιμὴν τοῦ Ἑρμού*), *Podstawy nauki Bożej* (*Divinae Institutiones*) Laktancjusza, *O Państwie Bożym* (*De Civitate Dei*) Św. Augustyna. Powyższe dzieła są najważniejszymi, ale nie jedynymi. Zagadnienia własności prywatnej, niewolnictwa, stosunku do bogactwa, handlu i pracy, lichwy, natura więzi społecznych przewijają się w licznych innych traktatach, homiliach i dokumentach pozostawionych przez Ojców Kościoła oraz najważniejszych myślicieli chrześcijańskich tego okresu⁴².

⁴⁰ 1 Kor 12, 20–27. Por. K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła*, s. 16; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 64.

⁴¹ J 17, 21.

⁴² Barry Gordon do najważniejszych postaci tego okresu zalicza, z tradycji wschodniej: św. Justyna Męczennika (110–165), św. Klemensa Aleksandryjskiego (150–215), Orygenes (185–254), św. Grzegorza z Nyssy (335–395), św. Bazylego (330–379), św. Grzegorza z Nazjanzu (329–390), św. Jan Chryzostoma (344–407), św. Atanazego (297–373), św. Cyryla Jerozolimskiego (315–386), zaś z tradycji Zachodniej: Hermasa (zm 155), Tertulliana (160–240), św. Cypriana z Kartaginy (200–258), Laktancjusza (250–330), św. Hilarego z Poitiers (310–67), św. Ambrożego z Mediolanu (340–397), św. Hieronima ze Strydonu (340–420) oraz św. Augustyna (354–430). B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, Macmillan Press, London 1975.

Jednym z najważniejszych zagadnień nurtujących chrześcijan w tym czasie był stosunek do bogactwa. Udzielano w tym względzie ambiwalentnej odpowiedzi. Wyłoniły się ostatecznie trzy stanowiska. Pierwsze polegało na ostrożnej akceptacji bogactwa. Drugie było bardziej sceptyczne i kładło nacisk na negatywną stronę posiadania dóbr materialnych ze względu na skutki duchowe. Wreszcie, trzecie podejście, reprezentowane choćby przez ruch monastyczny stroniło od bogactwa w sposób radykalny, radząc go unikać za wszelką cenę, jako wielkiej przeszkody w zbawieniu duszy. Ojcowie Wschodu zajmowali w tym względzie ostrożne stanowisko⁴³. Nadmierna konsumpcja czy pycha były zagrożeniami duchowymi jakie wypływały z faktu posiadania bogactwa. Chyżostom twierdził, że wszelkie bogactwo pochodzi ze straty, z krzywdy innego. Fakt odziedziczenia go oznaczał jedynie, iż krzywda miała miejsce wcześniej. W każdym razie jaki miałby być powód, by jeden bogactwo gromadził, podczas gdy innym go brakuje?⁴⁴ W podobnym duchu wypowiadał się Hieronim, widząc w zysku jednego nieuchronną stratę innego a pochodzenie bogactw w grzechu⁴⁵. Bogactwo pociągało odpowiedzialność za powierzone tu na ziemi dobra, zobowiązywało do dysponowania nim odpowiedzialnie, do czynienia miłosierdzia z myślą o drugich. Jałmużna była zobowiązaniem moralnym, ale nie prawnym, nie miała na celu całkowitego wyeliminowania ubóstwa, lecz załagodzenia jego najgorszych skutków. Dzięki miłosierdziu biedni i bogaci są sobie nawzajem potrzebni i duchowo użyteczni⁴⁶. W traktacie o bogactwie św. Klemens Aleksandryjski rozwija bardziej pozytywne postrzeganie nadmiernej ilości dóbr materialnych: jak zwraca uwagę, samo ubóstwo nie uświęca, w przeciwnym razie za najbardziej pobożnych uchodziliby nędzarze i żebracy. Podkreśla, iż dobra nazywane są w ten sposób nie bez powodu⁴⁷. Bogactwo to dar powierzony przez Boga, a jego posiadacz powinien przede wszystkim starać się je dobrze, z uwzględnieniem pożytku duchowego, wykorzystać. Hermas nawiązywał do roli człowieka określonej już w księdze Rodzaju jako kustosza, opiekuna i zarządcy stworzenia⁴⁸. Podobnie postrzegał zadanie chrześcijan św. Augustyn. Dla Państwa Bożego nie ma znaczenia status materialny czy „jaki sposób życia chce kto prowadzić, byleby to nie było przeciwne przykazaniom Bożym i onej wierze, która do Boga prowadzi”⁴⁹. Tu na ziemi te dobra powinny służyć dobrem celom, aby i w bilansie

⁴³ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 91.

⁴⁴ H. Stander, *Economics in in the Church Fathers*, w: *Oxford handbook of Christianity and economics*, red. P. Oslington, The Oxford University Press, Oxford 2014, s. 28.

⁴⁵ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 101.

⁴⁶ R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion*, s. 77.

⁴⁷ H. Stander, *Economics in in the Church Fathers*, s. 28; B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 94–5.

⁴⁸ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 99.

⁴⁹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Antyk, Kęty 2002, s. 786.

ostatecznym być na pożytek. „Wszelkie używanie rzeczy doczesnych dąży do tego, by mieć w zysku pokój doczesny w mieście ziemskim. W niebieskim zaś mieście dąży do zdobycia pokoju wiecznego”⁵⁰.

Jedną z pokus związanych z bogactwem było lenistwo, przywara duchowa, otwierająca drogę do wielu innych grzechów⁵¹. Ojcowie Kościoła, np. Chryzostom czy Bazyli wypowiadając się o pracy, nie tyle dostrzegali jej materialną produktywność, co raczej jej korzystny wpływ duchowy, jako remedium an gnuśność i jako sposób służenia bliźnim. Orygenes postrzega prace pozytywnie, jako możliwość racjonalnego działania w zgodzie z rolą wyznaczoną człowiekowi przez Stwórcę. Augustyn pisze:

„W życiu spokojnym ma nam sprawiać przyjemność nie gnuśna wolność od wszelkiego zajęcia, lecz albo badanie, albo wynalezienie prawdy, [...] Tak tedy spokoju świętego szuka zmiłowanie prawdy, a zajęcia stosownego podejmuje się potrzeba miłowania bliźnich”⁵².

To czy bogactwo mogło, jak twierdzili św. Augustyn i św. Klemens, być pożyteczne duchowo, zależało od jego źródła. Ojcowie pozostawali szczególnie sceptyczni w kwestii handlu. Uprawianie handlu uważano za zajęcie niewłaściwe dla chrześcijan, ponieważ było utożsamiane z kręactwem i wykorzystywaniem bliźniego. Podawano przykłady licznych nieuczciwych praktyk kupieckich, ale poza tym na poziomie bardziej fundamentalnym, stawiano jeszcze jeden zarzut: ten, że handel w przeciwieństwie do pracy na roli czy wysiłku rzemieślnika, zdawał się jakby oddzielony od produktywnej pracy. Kupiec cieszy się dochodem, choć przecież od kupna i sprzedaży nie przybywa ani ziarnka zboża, ani jednego naczynia, czy łokcia materii. Samo dążenie do zysku spotykało się z dezaprobatą, gdyż zasadą na której oparta była działalność gospodarcza w tym czasie, było zaspokajenie potrzeb. Według św. Ambrożego to co kupcy nazywają ‘zyskiem’ należałoby raczej nazywać ‘rabunkiem’⁵³.

Nie dziwi, że tym bardziej negatywne stanowisko zajmowali Ojcowie Kościoła wobec pobierania procentu od pożyczek. Potępienie lichwy zawierał już Stary Testament, poza tym była ona sprzeczna z nakazem miłości bliźniego. Klemens z Aleksandrii proponował by będącym w potrzebie bliźnim raczej dawać niż pożyczać. Laktancjusz odrzuca pobieranie odsetek, i nakazuje by nigdy nie uchylać się od pożyczania. Sceptyczny stosunek do

⁵⁰ Tamże, s. 781.

⁵¹ Por. K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła*, s. 5.

⁵² Św. Augustyn, *Państwo Boże*, s. 787.

⁵³ H. Stander, *Economics in in the Church Fathers*, s. 31–32.

bogactwa, oraz poszukiwanie produktywnego źródła jego pochodzenia, pogłębiały niechęć do akumulacji bogactwa rodzącego się z samego jedynie pieniądza. Niektórzy z Ojców zwracali z kolei uwagę na społeczne efekty lichwy, prowadzącej do pogorszenia losu biednych. Opis tych praktyk zawiera dzieło *O księdze Tobiasza* św. Ambrożego, które poświęcone jest skutkom, jakie pociąga zadłużenie i lichwa. Zagadnienia uczciwej ceny i lichwy mieli dopiero rozwinąć scholastycy, ale negatywne stanowisko Kościoła wobec lichwy było od początku ugruntowane i jednomyślne⁵⁴.

Z kwestią bogactwa wiąże się ściśle zagadnienie własności. W tym okresie rozwinął się ruch monastyczny, stanowiący niejako kontynuację owej wizji wspólnego życia, którą znajdujemy w opisach św. Pawła dotyczących pierwszych wspólnot. Zdania na temat własności, podobnie jak na temat bogactwa były zróżnicowane. Wielu wczesnych ojców Kościoła, np. Jan Chryzostom, argumentowało za własnością wspólnotową, bo przecież powietrzem, wodą, blaskiem słońca czy ogniem Bóg obdarował nas wszystkich wspólnie, niejako dla przykładu. Św. Ambroży i Bazyli Wielki przypominali, że prawdziwym właścicielem świata jest jego Stwórca. Natomiast człowiekowi została przypisana jedynie rola zarządcy, któremu został on powierzony. Św. Augustyn twierdził, że aby mieć prawo do własności, trzeba ją właściwie używać, a ten kto tego nie czyni, traci moralne prawo do posiadania. Św. Klemens Aleksandryjski i Augustyn, postrzegali kwestię własności, podobnie jak kwestię bogactwa, jako wezwanie odpowiedzialności. Podejście Kościoła do własności cechowało się w omawianym okresie z jednej strony akceptacją własności prywatnej, z drugiej zaś zrozumieniem społecznej odpowiedzialności związanej z jej użytkowaniem⁵⁵. Jak pisał św. Klemens Aleksandryjski: “Bóg, dał nam prawo użytkować, ale tylko w granicach konieczności; i nakazał by ten użytek był wspólny. Dlatego jest niewłaściwe by jeden opływał w luksusy, podczas gdy wielu jest w potrzebie”⁵⁶.

Na koniec, co do wizji społecznej, Kościół który pojawił się i funkcjonował w starożytności w społeczeństwie opartym an niewolnictwie, przechodzi od akceptacji zastanej rzeczywistości do budowy własnej wizji właściwych ziemskich stosunków, które należałoby kształtować w sposób jak najbardziej korzystny dla realizacji celów wiecznych, czyli indywidualnego zbawienia każdego człowieka. Kluczową rolę odegrało pod tym względem *Państwo Boże* Augustyna, w którym postuluje on harmonię pomiędzy celami instytucji

⁵⁴ Tamże, s. 37–39; por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 188.

⁵⁵ H. Stander, *Economics in in the Church Fathers*, s. 26.

⁵⁶ “God has given us the right of use, but only within the limits of necessity; and he has ordained that this use be in common. It is therefore wrong that one should be in luxury while the many are in distress [...]”. B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 95–96.

ziemskich, zapewniających pokój oraz zaspokojenie doczesnych potrzeb, z celem ostatecznym – zbawieniem duszy⁵⁷:

„[Państwo Boże – PZ] skierowane jest do tego samego celu, do osiągnięcia pokoju ziemskiego, jeśli tylko nie przeszkadza religii, która uczy czcić jedyne, najwyższego i prawdziwego Boga. A więc i Państwo Niebieskie korzysta z pokoju ziemskiego w tej pielgrzymce swojej, strzeże i usilnie pragnie zjednoczenia woli ludzi w sprawach należących do doczesnego życia ludzkiego”⁵⁸.

Św. Augustyn definiuje także naród, odwołując się do racjonalności i wspólnoty celu, jako „zebranie tłumu rozumnego, złączone zgodną wspólnotą rzeczy, które miłuje”⁵⁹.

Odnosnie instytucji niewolnictwa, to była ona milcząco akceptowana jako oczywista konieczność przez większość Ojców Kościoła. Inne stanowisko w tej sprawie zajmował św. Chryzostom. Twierdził, że każdy z nas ma parę rąk daną po to by się utrzymać. Jeszcze dobitniej wypowiadał się św. Grzegorz z Nyssy, dowodzący iż niewolnik w niczym nie ustępuje ludziom wolnym w swoim człowieczeństwie⁶⁰.

Centralne zagadnienia społeczne dotyczące ceny, lichwy, praw własności, sprawiedliwości w relacji do zatrudnienia, pojawiły się w tym okresie w zarysie i niejako w zarodku, czekając na dalsze rozwinięcie.

1.4. Św. Tomasz z Akwinu i scholastycy

Rozkwit życia umysłowego w Europie, związany między innymi z powstaniem pierwszych uniwersytetów, i towarzyszący mu rozwój scholastyki, zaowocował w okresie od XII do początków XVII w. pogłębioną refleksją chrześcijańską, dotyczącą tematyki społecznej i ekonomicznej. Scholastycy, tacy jak św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu, św. Bernardyn ze Sieny zajmowali się między innymi kwestią natury pieniądza, lichwy, ceny sprawiedliwej, dopuszczalnością pobierania procentu od pożyczek i istnienia instytucji finansowych⁶¹. W XIV i XV w. najwybitniejsze postaci zaangażowane w tę debatę związane były zazwyczaj z jednym z dwóch zgromadzeń zakonnych: franciszkanami bądź dominikanami, zaś w wieku XVI dominować zaczęli myśliciele związani ze szkołą z Salamanki. Znajdowali się wśród nich m.in. dominikanie, lecz jednymi z najwybitniejszych

⁵⁷ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 103–104.

⁵⁸ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, s. 785.

⁵⁹ Tamże, s. 795.

⁶⁰ H. Stander, *Economics in in the Church Fathers*, s. 36.

⁶¹ Rodney Wilson za najważniejszych myślicieli scholastycznych w sferze ekonomicznej uważa św. Tomasza oraz Mikołaja Oresme. Wydaje się jednak, że wkład św. Bernardyna ze Sienny, kardynała Kajetaniego, Luisa de Molina czy Leonarda Lessiusa jest przynajmniej równie istotny jak w przypadku Mikołaja Oresme. R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion*, s. 79.

przedstawiciele tego okresu późnej scholastyki byli jezuici, tacy jak Luis de Molina (1535–1600) czy Leonard Lessius (1554–1623). Dzieła tych ostatnich stanowią niejako zwieńczenie i podsumowanie wysiłku scholastyków w dziedzinie zagadnień gospodarczych.

Dla scholastyków punktem wyjścia dociekań były głównie zagadnienia etyczne związane z moralną dopuszczalnością pewnych praktyk w życiu gospodarczym, a nie, jak byłoby to w przypadku badań czysto ekonomicznych, kwestie wydajności czy sprawności. Tym niemniej, rozważania te osiągnęły bardzo wysoki poziom analityczny, dając pierwsze sformułowania takich późniejszych koncepcji ekonomicznych, jak użyteczność krańcowa, koszt alternatywny, czy rozróżnienie pomiędzy wartością użytkową a wymienną. Poziomem analizy scholastycy wyprzedzili późniejsze koncepcje merkantylistów czy fizjokratów, a ich idee znalazły rozwinięcie dopiero w klasycznej ekonomii XIX wieku⁶².

Jednym z najważniejszych zagadnień w tym okresie była kwestia sprawiedliwości w obrocie gospodarczym oraz zagadnienie sprawiedliwej ceny⁶³. Podstawę do rozstrzygnięć w tym zakresie stanowiła zasada ekwiwalencji, którą św. Tomasz sformułował w następujący sposób:

„Otóż kupno i sprzedaż zaprowadzono dla wspólnego dobra tak sprzedającego, jak i kupującego, skoro pierwszy potrzebuje rzeczy drugiego i odwrotnie, jak to zauważył Filozof. To zaś, co wprowadzono dla obopólnej korzyści, nie powinno bardziej obciążać jednego niż drugiego. Dlatego trzeba, by umowa między nimi oparła się na równości wymienionych rzeczy.[...] Jeśli więc cena przewyższa wielkość wartości danej rzeczy lub, odwrotnie, rzecz jest więcej warta niż zapłata, wówczas zostaje naruszona sprawiedliwa równość. Dlatego drożej sprzedawać lub taniej kupować niż rzecz ta jest warta, jest samo przez się postępowaniem niesprawiedliwym i niedozwolonym”⁶⁴.

Zarówno św. Tomasz, jak i inni scholastycy, rozwinęli subtelną teorię wartości, rozpatrując elementy, które mogą wpływać na wycenę danego dobra⁶⁵. Dostrzegali oni rolę, jaką odgrywały w tym procesie użyteczność dobra, jego rzadkości, subiektywne preferencje nabywcy, jak i elementy związane z kosztem pozyskania czy wytworzenia danego dobra. W ciągu wieków następuje rozwój doktryny ceny sprawiedliwej. I tak, według Jana Dunsza Szkota (1266–1308), cena towaru pobierana przez kupca jest sprawiedliwa, o ile pokrywa ona koszty zakupu, transportu i składowania, a także zawiera pewne wynagrodzenie za jego pracę, przedsiębiorczość i poniesione ryzyko. Powinna ona także pozwalać mu na godne utrzymanie

⁶² Tamże, s. 80.

⁶³ “If one word were sought to cover all phases of mediaeval economic teaching, it would probably be found in the idea of ‘justice’”; B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 157.

⁶⁴ *Suma Teologiczna*, II–II, q. 77, a. 1.

⁶⁵ R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion*, s. 80.

siebie i rodziny. Zgodnie z tą koncepcją w średniowieczu istniało przyzwolenie na zysk, o ile z jednej strony był on w godziwej wysokości, odpowiedniej do wkładu pracy, a z drugiej strony odpowiedni do pozycji społecznej danej osoby⁶⁶.

Franciszkanin Piotr Jan Olivi (1248–1298) w swoim dziele *Quaestiones de permutatione rerum, de emptioibus et venditionibus* dokonał spostrzeżenia, następnie podchwyczonego przez innego franciszkanina – św. Bernardyna ze Sieny (1380–1444), że ocena wartości dobra ma zawsze charakter indywidualny i subiektywny, co nastęrcza trudności. Jak bowiem w ogóle można w takiej sytuacji określić obiektywny poziom wartości? Odpowiedź sprowadzała się do tego, że dokonuje się to poprzez wycenę zbiorową i zagregowanie indywidualnych opinii wielu ludzi. Taki proces ma ich zdaniem miejsce poprzez działanie rynku, na którym spotykają się preferencje wielu różnych osób. Z sumy preferencji indywidualnych powstaje, jedynie miarodajna wycena zbiorowa.

Jan Buridan (1300–1358) w *Quaestiones in decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* zauważa, że na wartość dobra wpływa czas potrzebny do jego wytworzenia. Odnotowuje także obopólnie korzystną naturę wszelkich transakcji handlowych oraz wnosi jedno z pierwszych sformułowań wartości krańcowej – tj. zmniejszającej się, w miarę powiększania ilości, satysfakcji z danego dobra⁶⁷. Henryk z Langenstein (1325–1397) za sprawiedliwą uważa natomiast cenę, która spowoduje dostarczenie dobra w ilościach zaspokajających całkowite zapotrzebowanie. Innymi słowy, formułuje on zasadę ceny równowagi, czyli takiej, która zrównoważy podaż z popytem. Jednocześnie w duchu wcześniejszego stanowiska Dunsza Szkota, akceptując zysk gwarantujący kupcowi godne utrzymanie, potępia on zawyżanie ceny jedynie po to, aby osiągnąć zysk nadzwyczajny⁶⁸.

Św. Bernardyn ze Sieny (1380–1444) oraz niemiecki dominikanin Johannes Nider (1380–1438) przyjmują, że cena sprawiedliwa to cena rynkowa. Św. Bernardyn, jak było to już wspomniane, akceptował pogląd Piotra Jana Olivi na naturę procesu wyceny zbiorowej dokonywanej przez rynek. Według niego cena sprawiedliwa to po prostu „cena, która w danym czasie przeważa według wyceny przez rynek”⁶⁹. Ceny rynkowe wyznaczone są z uwzględnieniem „wspólnej wyceny czy estymacji uczynionej kolektywnie przez wspólnotę obywateli”⁷⁰. Argumentację powyższą przyjmuje od św. Bernardyna św. Antonin Pierozzi (1389–1459) a następnie większość scholastyków. Staje się ona zatem dominująca. Dalsze

⁶⁶ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 223.

⁶⁷ Tamże, s. 223–226.

⁶⁸ Tamże, s. 227–228.

⁶⁹ Cytat z *De Evangelio aeterno*, Senno 33, art. 2, cap. 7, przytoczony za: B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 234.

⁷⁰ Tamże.

rozwinięcie doktryny ekonomicznej rozumianej jako zwrot ku rynkowi znajdujemy w dziełach dominikanina – kardynała Tomasza Kajetani (Tommaso de Vio, 1469–1534). Uściśla on, że cena sprawiedliwa to taka cena, jaka wyłania się na nie zmanipulowanym, niekontrolowanym rynku⁷¹.

Ta powolna ewolucja w kierunku akceptacji ceny wyznaczonej przez nie zmanipulowany rynek, jako najbliższej cenie sprawiedliwej, znalazła późniejszą kontynuację wśród scholastyków ze szkoły z Salamanki. Zdarzały się jednak odstępstwa, przykładowo dominikański teolog Domingo de Soto (1494–1560) twierdził, iż nie rynek a ceny regulowane są najlepszym przybliżeniem do ceny sprawiedliwej⁷².

Jak już wspomniano, od XVI wieku w debatach scholastycznych obok dominikanów i franciszkanów poczesne miejsce zajmują członkowie Towarzystwa Jezusowego. Są to między innymi Luis de Molina (1535–1600), Franciszek Suárez (1548–1617), Juan de Mariana, (1536–1624) oraz kontynuator tradycji szkoły z Salamanki, Flamandczyk Leonard Lessius (1554–1623). To właśnie oni zamykają i podsumowują niejako dorobek scholastycznej myśli ekonomicznej. W szczególności odnosi się to do myśli Luisa de Moliny, autora pracy *De iustitia et iure* oraz Leonarda Lessiusa, którego wydana w 1605 r. praca nosiła ten sam tytuł⁷³. Dla Lessiusa cena sprawiedliwa to albo cena regulowana, wyznaczona przez władze z myślą o dobru wspólnym, albo określona przez rynek w procesie społecznej wyceny. Jednakże w tym drugim wypadku, aby cena rzeczywiście odpowiadała poziomowi ceny sprawiedliwej, powinna być wyznaczona na rynku w pełni transparentnym, który nie jest przedmiotem monopolistycznych manipulacji i zapewnia doskonałe poinformowanie o cenach wszystkim uczestnikom. Lessius w zasadzie definiuje to, co w późniejszej klasycznej ekonomii nazywane jest doskonałym rynkiem konkurencyjnym. Jego odkrycie stanowi niejako konkluzję wiekowych dociekań scholastyków dotyczących sposobu określania ceny sprawiedliwej⁷⁴.

Według scholastyków ceny wahają się w czasie i przestrzeni, mogą też nieco się różnić w poszczególnych transakcjach, ale jest to rzeczą normalną. Natomiast do radykalnego odejścia od poziomu ceny sprawiedliwej dochodzi zazwyczaj wtedy, gdy rynek poddany jest manipulacji, np. przez producentów czy kupców wstrzymujących sztucznie dostawy, lub organizujących monopol. Odpowiadało to zresztą realnemu doświadczeniu. Na

⁷¹ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 236.

⁷² Tamże, s. 237.

⁷³ J.T. Noonan nazywa Lessiusa „mistrzem scholastycznej analizy ekonomicznej” cytując za: B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 244.

⁷⁴ Tamże, s. 258–260.

ograniczonych rynkach, w niewielkich jak na nasze współczesne standardy miastach, nadużycia w postaci zawyżania cen wiązały się na ogół z jakąś formą monopolu lub manipulacji ze strony kupców. To nadużywanie rynków i konkurencji stanowiło systemowe zagrożenie dla sprawiedliwości w obrocie gospodarczym⁷⁵.

Wychodząc od tej konkluzji, jak już powyżej zauważyliśmy, niektórzy ze scholastyków zalecali pozostawienie spraw rynkowi, inni zaś odmiennie, sposób na walkę z monopolami widzieli w odgórnej regulacji cen przez władze. Generalnie przeważał jednak pogląd o pozytywnym nastawieniu do mechanizmów rynkowych⁷⁶.

Podczas gdy monopole mogły narzucać niesprawiedliwe i nieuzasadnione ekonomicznie ceny w sposób systemowy całym zbiorowościom, to równie niemoralne i ekonomicznie szkodliwe było wymuszanie niekorzystnych warunków kontraktów: od wysoko oprocentowanych pożyczek poprzez zawyżone lub zaniżone ceny w przypadkach poszczególnych indywidualnych transakcji⁷⁷. Dobrym przykładem tego była lichwa, ale problem był znacznie szerszy i dotyczył różnego typu transakcji, w których pojawiał się element przymusu ekonomicznego. Dostrzeżenie tej kwestii wpływało z troski o sprawiedliwość, a podstawą do sformułowania scholastycznej doktryny w tym zakresie stały się poglądy Arystotelesa oraz św. Augustyna dotyczące ograniczenia wolności woli w sytuacji przymusu. Nieocenioną rolę w tym względzie odegrało również prawo rzymskie⁷⁸.

Według tegoż prawa kradzież definiowano jako zabranie rzeczy bez zgody właściciela, natomiast rabunek jako zawłaszczenie jej przy użyciu siły, pod przymusem. Istotą argumentu scholastyków odnośnie niesprawiedliwej natury pewnych kontraktów była analogia pomiędzy przymusem fizycznym a przymusem ekonomicznym. Z obserwacji realiów gospodarczych wynikało, że biedni często zgadzają się na niekorzystne dla nich warunki kontraktu, takie jak np. bardzo wysoki procent od lichwiarskich pożyczek, działając w stanie absolutnej konieczności, pod przemożną presją wynikającą z niezaspokojenia najbardziej elementarnych potrzeb. Tak zwierane transakcje z pozoru wydawały się dobrowolne, ale czy były nimi rzeczywiście?⁷⁹

Arystoteles w III księdze *Etyki nikomachejskiej* rozważał kwestię odpowiedzialności osoby działającej pod przymusem. Za przykład podawał kapitana statku pozbywającego się

⁷⁵ Tamże, s. 235, 236, 260.

⁷⁶ Tamże, s. 220. "As far as the Scholastics were concerned, there was no problem in prices being market determined, as this reflected the common estimate of what a good was worth.", R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion*, s. 82.

⁷⁷ R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion*, s. 82.

⁷⁸ O. Langholm, *Voluntary Exchange and Coercion in Scholastic Economics*. w: *The Oxford Handbook of Christianity and Economics*, red. P. Oslington, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 46.

⁷⁹ Tamże, s. 47–48.

swojego ładunku w czasie sztormu, jako zbędnego balastu, po to aby ocalić okręt. Według filozofa pewne działania w sytuacji przymusu nie były w pełni wolne. W przytoczonym przypadku rozszalały żywioł ogranicza zasadniczo pole wyboru⁸⁰. Św. Augustyn z kolei rozważał kwestię związków przymusu, woli i grzechu. Czy jest np. grzechem grzech popełniony pod groźbą utraty życia? Doszedł on do wniosku, że przymus, choć nie oznacza braku wolnej woli, może ją złamać jeśli okaże się zbyt słaba. Grzech popełniony pod przymusem ciągle jednak zawiera element wyboru, czyli woli. W tym przypadku wybieramy grzech żeby żyć⁸¹. Możemy więc rozróżnić niejako między dwoma rodzajami wolnej woli: wolą absolutną, kiedy jest ona całkiem swobodna, oraz wolą warunkową, to znaczy wolą działającą pod wpływem przymusu⁸².

Inną podstawą do rozważań scholastyków stanowiły kazusy prawa rzymskiego rozpatrujące sytuację, gdy kontrakt dwóch stron zawierany był pod przymusem. By stwierdzić jego wiążący charakter lub go unieważnić rozpatrywano poziom groźby i wynikającego z niej strachu (*metus*), jako czynnik nie tyle znoszący wolną wolę, co ją naginający (*coactus volui*)⁸³.

Rezultatem połączenia powyższych elementów w jednym rozumowaniu było przeświadczenie scholastyków, że podobnie jak rabunek może odbywać się wbrew woli absolutnej człowieka, ale z przyzwoleniem jego woli warunkowej (gdy mając nóż na gardle „sami” oddajemy zbójowi nasze pieniądze), podobnie w życiu gospodarczym bywa, że biedny zgadza się na ewidentnie niekorzystne warunki kontraktu pożyczki albo kupna-sprzedaży, gdyż alternatywa w postaci braku środków do życia jest nie do przyjęcia. Transakcja taka ma jedynie pozory wolności, faktycznie zawierana jest bowiem w sytuacji gdy jedna ze stron działa pod przymusem.

Pierwsze zastosowanie rozumowanie powyższe znalazło w stosunku do lichwy. Św. Ambroży z Mediolanu potępiał ją jako formę rabunku (*rapina*). Piotr Lombard kwalifikuje ją w podobny sposób⁸⁴. Tym co łączy lichwę z rabunkiem jest element przymusu, w tym wypadku przymusu ekonomicznego. Wilhelm z Auxerre w *Summa aurea* oraz Thomas z Chobham w *Summa confessorum*, dowodzili na początku XIII wieku, że właśnie z taką sytuacją przymusu mamy do czynienia w przypadku lichwy. Wola zawarcia kontraktu nie jest bowiem wolą absolutną, ale wolą warunkową, to znaczy działającą pod groźbą konsekwencji,

⁸⁰ Tamże, s. 46.

⁸¹ Nie każdy jest w stanie sprostać zaleceniom Juwenalisa, żeby wybierać cnotę kosztem życia (Satyra VIII: 83–84).

⁸² O. Langholm, *Voluntary Exchange and Coercion*, s. 46.

⁸³ Tamże, s. 47.

⁸⁴ Tamże, s. 47.

które są nie do zaakceptowania⁸⁵. Dominikański wykładowca teologii w Paryżu Roland z Cremony (ca. 1178–1259) wskazuje, że lichwa odbywa się poprzez nagięcie woli, wbrew woli absolutnej, i że jest to podobny mechanizm, jak w przypadku rabunku. Piotr z Tarentaise (1224–1276) używa analogii zastosowanej przez Arystotelesa, porównując decyzję osoby zaciągającej lichwiarską pożyczkę do kapitana statku zmuszonego pozbyć się ładunku w czasie sztormu. Powyższa linia rozumowania przyjęta została przez największych scholastyków takich jak św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu, św. Bernardyn ze Sieny⁸⁶. Św. Tomasz z Akwinu ujął to w następujący sposób: „Kto płaci lichwę zasadniczo nie czyni tego dobrowolnie, lecz na skutek pewnej konieczności ze względu na to, że musi pożyczyć pieniądze, a wierzyciel nie chce ich pożyczyć bez lichwy”⁸⁷.

Scholastycy wyszli co prawda od lichwy, ale rozumowanie powyższe, oparte na rozróżnieniu dwóch rodzajów woli oraz sytuacji przymusu ekonomicznego, znalazło zastosowanie także do innych sytuacji, np. do kontraktów kupna-sprzedaży, gdy ktoś przymuszony okolicznościami kupuje po zbyt wysokiej cenie lub sprzedaje po zbyt niskiej. Piotr Jan Olivi występował w *De emptionibus et venditionibus* przeciw zasadzie, że dobro jest zawsze warte tyle, ile ktoś chce za nie zapłacić. Jest tak jedynie wtedy, gdy wola jest faktycznie wolna. W przeciwnym razie twierdzenie to przestaje być prawdziwe⁸⁸. Także Henryk z Langenstein i Mateusz z Krakowa (1345–1410) powtarzają tę argumentację. Podobnie wypowiada się w tej kwestii Johannes Nider. Píše o biednych, że zmuszeni przez konieczność zgadzają się na niekorzystne ceny. Św. Bernardyn ze Sieny uważał kontrakty zawarte w sytuacji przymusu za nieważne, gdyż pozbawione są one prawdziwie wolnej woli⁸⁹. Powyższa linia rozumowania była powszechnie akceptowana w średniowieczu, dopiero niektórzy późniejsi scholastycy związani ze szkołą w Salamance zaczęli ją kwestionować⁹⁰.

Tak więc, według analizy scholastyków, przymus ekonomiczny wobec jednej ze stron kontraktu oraz manipulacje monopolistyczne na rynku to dwie główne przyczyny odchylania się cen od ceny sprawiedliwej. Przyjmowali oni, że pomimo pozorów dobrowolności i pozorów działania rynku, możemy mieć w naszym realnym doświadczeniu faktycznie do czynienia z cenami, które odbiegają od realnej wartości.

⁸⁵ Tamże, s. 48.

⁸⁶ Tamże, s. 49.

⁸⁷ *Suma Teologiczna* II–II, q. 78, a. 1, cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 18, *Sprawiedliwość*, tłum. F.W. Bednarski, Veritas, Londyn 1970, s. 147.

⁸⁸ O. Langholm, *Voluntary Exchange and Coercion*, s. 51.

⁸⁹ Tamże, s. 51.

⁹⁰ Tamże, s. 54.

Podobnie do ewolucji poglądów scholastyków dotyczących ceny sprawiedliwej, następowała ewolucja ich poglądów w stosunku do akceptacji zajęć traktowanych początkowo jako moralnie podejrzane: handlu oraz bankowości. Synod w Rzymie w 1078 roku ogłosił, iż zarówno żołnierze, jak kupcy nie mogą trudnić się swoim rzemiosłem nie popełniając grzechu. Z kolei św. Tomasz z Akwinu dostrzegał już pożytek płynący z działalności kupców, którzy rozprawdzając lokalne nadwyżki poprawiają zaopatrzenie tam, gdzie były braki. Podobnie wypowiadał się św. Albert Wielki⁹¹.

Uznanie istnienia prawomocnego rynku usług finansowych, związanych z obrotem pieniądza, oraz nobilitacja roli bankierów, nadeszła później, co łączyło się z kluczową kwestią prawomocności pobierania procentu od pożyczek. Stanowisko scholastyków wobec kwestii dopuszczalności pobierania procentu od pożyczek, ewoluowało od niemal całkowitego wykluczenia, po daleko idącą akceptację. Bywa, że ewolucję tą interpretuje się w kategoriach swoistego kompromisu moralnego i dostosowywania nauczania do praktycznych wymogów zmieniającego się świata. Wydaje się jednak, że choć wpływ na nią wywarły zmiany w otoczeniu społeczno-gospodarczym, to nie polegała ona na odwróceniu się od podstawowej zasady stanowiącej kryterium sprawiedliwości wymiany, czyli od zasady ekwiwalentności, ale wynikała z lepszego zrozumienia jej pełnych konsekwencji w nowych warunkach.

Jeszcze św. Tomasz zauważył, że opóźnienie zwrotu pożyczki, będące ciężarem dla pożyczkodawcy, wymagać może rekompensaty⁹². Także w tym wypadku, nie mniej istotnym od Pisma Świętego, punktem oparcia dla rozważań scholastyków były przepisy prawa rzymskiego. Rozróżniało ono cztery rodzaje pożyczek: pożyczki dóbr konsumpcyjnych (*mutuum*), użyczenia dóbr trwałych, np. ziemi (*commodatum*), przechowania (*depositum*) i zastawu (*fiducia, pignus*)⁹³. Pożyczka dóbr nietrwałych (*mutuum*) obejmowała żywność oraz pieniądz. Procent od *mutuum* mógł być według tegoż prawa pobierany jedynie na podstawie osobnego dodatkowego kontraktu. Sprzedawcy przysługiwało również prawo do procentu w sytuacji, gdy następowało opóźnienie zwrotu⁹⁴.

Rozpatrując sprawy związane z naturą i funkcją pieniądza, św. Tomasz postrzegał go jako środek wymiany, który w tej roli, pośrednicząc w transakcjach, pełnił swą właściwą i pożyteczną funkcję. Różny w swej naturze od innych dóbr, pieniądz był podobnie jak żywność zużytkowywany w efekcie pożyczki, dlatego właściwym był dla niego kontrakt

⁹¹ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 172–173.

⁹² R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion*, s. 84.

⁹³ W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992, s. 157–161.

⁹⁴ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 135, 137.

*muutum*⁹⁵. Funkcja pieniądza jako kapitału, który może być produktywnie wykorzystywany, nie była przez św. Tomasza dostrzegana, dlatego czerpanie zysku z pieniądza uważał za nienaturalne. Konsekwentnie był on też przeciwny pobieraniu procentu od pożyczek pieniężnych, natomiast dopuszczał kompensację pieniężną w przypadku opóźnienia płatności czy niedotrzymania kontraktu⁹⁶. Św. Tomasz pisał: „Brać lichwę za wypożyczone pieniądze jest samo przez się grzechem, gdyż sprzedaje się to, czego się nie ma, a to jest oczywistym naruszeniem równości, na której polega sprawiedliwość”⁹⁷.

Opłata za poniesioną szkodę lub utraconą korzyść, która w załączkowej formie pojawia się już u św. Tomasza, odgrywa kluczową rolę w uzasadnieniu procentu od pożyczki (*interesse*). Dwa pojęcia, które ujmowały tę koncepcję, to utrata zysku (*lucrum cessans*) oraz zaistnienie szkody (*damnum emergens*)⁹⁸. Prawnik Pietro d'Ancarano (1330–1416) jako pierwszy użył terminu *lucrum cessans* na oznaczenie tytułu prawnego do obciążenia kosztami za opóźnienie płatności⁹⁹. Rozumowanie to przyjęli św. Barnardyn ze Sienny oraz św. Antonin Pierozzi, którzy zajmowali się problemem lichwy także od strony praktycznej. Duchowni argumentowali, że przedsiębiorca udzielając pożyczki, oddaje nie tylko pieniądze, ale także swój kapitał. Pomniejszenie zaś kapitału oznacza dla niego utratę potencjalnego zysku. Obydwaj odnosili powyższe rozumowanie i koncepcję *lucrum cessans* jedynie do pożyczek obligatoryjnych, niejako wymuszonych np. przez państwo. Według ich interpretacji, w sytuacji pożyczek dobrowolnych procent nie powinien być stosowany. Tym niemniej argument utraty zysku został już przyjęty, chociaż był jeszcze w załączku i w formie niedopracowanej¹⁰⁰.

O krok dalej poszedł kardynał Kajetani, który w swoim traktacie *De usura* z 1500 r. zauważał, iż dobrowolność bądź jej brak przy udzielaniu pożyczki nie ma znaczenia, a istotny jest nie tyle zysk faktycznie utracony, co utrata potencjalnego zysku. Także Martín de Azpilcueta (1491–1586) oraz Luis de Molina, przedstawiciele szkoły z Salamanki, uważali, że utrata potencjalnego zysku stanowi wystarczającą podstawę, by domagać się procentu od udzielonej pożyczki¹⁰¹.

W perspektywie historycznej wyraźna jest linia ewolucji scholastycznej myśli w odniesieniu do traktowania korzyści płynących z pieniądza. Jednak nawet w późniejszym

⁹⁵ R. Wilson, *Economics, Ethics and Religion*, s. 83; B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 135,

⁹⁶ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 160–162, 170.

⁹⁷ *Suma Teologiczna* II–II, q. 78, a. 1.

⁹⁸ Mniej rozpowszechnioną, było tzw. *periculum sortis* dotyczące ryzyka. Patrz: A. Parsons, *Economic Significance of the Montes Pietatis*, „Franciscan Studies” 1941, 22(1)/3. s. 17.

⁹⁹ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 196.

¹⁰⁰ Tamże, s. 196–199.

¹⁰¹ Tamże, s. 201–203.

okresie pojawiały się głosy odrębne, takie jak Domingo de Soto, który jeszcze w XVI w. bronił poglądu, iż pieniądź sam w sobie nie może być podstawą do otrzymania zysku, a podstawą taką stanowi wyłącznie praca¹⁰².

Jezuita Leonard Lessius na początku XVII w. poszedł jeszcze o krok dalej, zauważając, że podstawą do *lucrum cessans* stanowi nie tylko utrata zysku, ale także utrata czy raczej zmniejszenie płynności finansowej. Procent (*interesse*) stanowi zatem zarówno kompensatę za utracone korzyści, jak i za pojawiające się straty (*damnum emergens*)¹⁰³.

Lessius oparł swe rozważania o realia kupieckich Niderlandów, gdzie wraz z rozwojem handlu i żeglugi, istniało wiele możliwości zainwestowania kapitału, tak by przynosił on dochód, a swobodna dyspozycja pieniądza, czyli płynność finansowa, otwierała przed posiadaczem możliwość zawierania wielu korzystnych transakcji. Brak środków w momencie pojawienia się szansy na zyskową operację handlową oznaczał więc realną stratę. Tak rozwinięte środowisko handlowe radykalnie różniło się od tego, w jakim funkcjonowali św. Augustyn czy nawet św. Tomasz. Przez stulecia przeciętny posiadacz gotówki oprócz kilku największych metropolii, nie miał praktycznie możliwości na korzystne inwestowanie swoich środków. W nowym, pre-kapitalistycznym otoczeniu Europy Zachodniej XV czy XVI wieku zasada ekwiwalentności wymagała uwzględnienia realnego kosztu udzielenia pożyczki. W środowisku, w którym kapitał mógł być stosunkowo łatwo inwestowany z zyskiem, oznaczało to akceptację praktyki naliczania procentu.

Jednym z praktycznych wyrazów zmiany stosunku scholastyków do rynków finansowych było powołanie przez franciszkanów w 1462 r instytucji zwanych *Montes Pietatis*, stanowiących swego rodzaju kasy pożyczkowe, udzielające biednym kredytu pod zastaw. Pobierały one z tego tytułu niewielkie opłaty na pokrycie kosztów¹⁰⁴. Podobnie jak uznanie zdobyła sobie stopniowo praca kupców, także istnienie rynków finansowych i praca bankierów przestała być w oczach Kościoła czymś z zasady nie do pogodzenia z wiarą.

Oprócz dominujących w tamtym czasie zagadnień sprawiedliwości w obrocie gospodarczym, lichwy i procentu, scholastycy wypowiadali się także na szereg innych tematów, choć ich wkład był mniej doniosły. Dostrzegano np. niesprawiedliwości w relacjach pracodawca-pracownik, ale nie zastosowano konsekwentnie w odniesieniu do nich zasady przymusu ekonomicznego ograniczającego wolność woli. Z jednej strony pracownicy wysoko

¹⁰² Tamże, s. 238.

¹⁰³ Tamże, s. 248–254.

¹⁰⁴ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 206. Instytucja *Montis Pietatis* jest omówiona szczegółowo w kolejnym podrozdziale.

kwalifikowani mogli wymuszać niesprawiedliwe warunki, np. św. Tomasz pisząc o adwokacie, lekarzu, potwierdza ich prawo do pobierania wynagrodzenia:

„[...] byleby jednak brali zapłatę umiarkowaną, uwzględniając warunki danej osoby, sprawę, trud, a także zwyczaj stosowany w jego ojczyźnie. Jeśliby zaś przez natarczywość wymusił zapłatę nadmierną, wówczas grzeszy przeciw sprawiedliwości (...)”¹⁰⁵.

W stosunkach pracy bardziej palącym problemem była jednak sytuacja odwrotna, czyli wykorzystywanie pracownika. Przez teologów scholastycznych zostaje potwierdzone starotestamentowe nauczanie o tym, że wstrzymywanie wypłaty jest jednym z najcięższych grzechów. Dominikanin Paulus Hungarus (1180–1241), przeor w Bolonii, w *Summa de poenitentia* zalicza wstrzymywanie wypłaty robotnikom do grzechów nienaturalnych, wołających do Nieba, obok sodomii, zabójstwa, i ucisku biednych. Przez innych autorów tego okresu grzech ten jest uznawany obok lichwy, kradzieży, rabunku jako jeden z rodzajów chciwości i przywłaszczenia własności¹⁰⁶. W *Sumie Teologicznej* św. Tomasz wyjaśnia: „Robotnicy, dający w najem swoją pracę, są to ludzie biedni; swoją pracą zarabiają na chleb codzienny. Toteż prawo przezornie nakazało, żeby natychmiast wypłacać im należność, aby mieli z czego żyć”¹⁰⁷.

W odniesieniu do teorii monetarnej, scholastycy przychylali się do metalizmu, wiążąc wartość pieniądza ściśle z wartością kruszcu. Jan Buridan oraz Mikołaj Oresme (1320–1382) zajmowali się naturą pieniądza i postulowali, że powinien być on wykonany z metali wartościowych, tak by posiadał wewnętrzną, a nie jedynie przypisaną przez władcę wartość. Myśl tę rozwijał inny nominalista, Niemiec Gabriel Biel (1425–1495), w swoim dziele *Tractatus de potentate et utilitate monetarum* twierdząc, że pieniądz nie jest własnością księcia lecz stanowi raczej własność jego użytkowników – poddanych – dlatego jego wartość nominalna powinna odpowiadać wartości kruszcu¹⁰⁸.

Najbardziej charakterystyczna dla tego okresu rozwoju myśli chrześcijańskiej związanej ze sferą gospodarczą oraz ekonomiczną jest ewolucja rozumienia roli handlu, rynków, pieniądza oraz rosnąca akceptacja rynku i działalności finansowej. Następowало to w reakcji na rozwój nowych form życia gospodarczego. Nie czyniono tego poprzez odrzucenie poprzedniej doktryny, lecz z zachowaniem wiodącej zasady sprawiedliwości oraz jej

¹⁰⁵ *Suma Teologiczna* II–II, q. 71, a. 4.

¹⁰⁶ O. Langholm, *Voluntary Exchange and Coercion*, s. 52.

¹⁰⁷ *Suma Teologiczna* I–II, q. 105, a. 2.

¹⁰⁸ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 188–192.

wyznacznika w sferze sprawiedliwości wymiennej (*iustitia commutativa*) tzn. zasady ekwiwalentności wymiany.

1.5. Montes Pietatis

W późnym średniowieczu północne Włochy były terenem gwałtownego rozwoju handlu oraz usług finansowych, takich jak wymiana pieniędzy, depozyty i kredyt. W zetknięciu z tymi nowymi przejawami aktywności gospodarczej, myśliciele tego czasu, przede wszystkim scholastycy i teologowie, na nowo definiowali problem lichwy oraz procentu od pożyczki¹⁰⁹. Ewolucja ich poglądów przebiegała w kierunku uznania tytułów takich jak koszty, utracone korzyści czy poniesione ryzyko, jako podstawy do pobierania procentu. Nie oznaczało to jednak akceptacji procentu w dowolnej wysokości, a walka z rujnąjącą biednych lichwą była postrzegana przez ówczesnych duchownych jako zadanie niezwykle pilne¹¹⁰.

W XV wieku właśnie na północy Włoch w rozstrzygnięcia dotyczące kwestii procentu i lichwy zaangażowani byli szczególnie franciszkanie, tacy jak św. Bernard ze Sienny i bł. Bernardyn z Feltre (1431-1494)¹¹¹. To właśnie od franciszkanów wyszła unikalna w historii Kościoła inicjatywa zaangażowania się w działalność finansową ukierunkowana na instytucjonalną, nie zaś doraźną pomoc dla biednych. Dzieła miłosierdzia towarzyszyły wspólnotom chrześcijańskim od samego początku, odwołać się tu można choćby do listów św. Pawła. W średniowieczu Kościół spełniał doniosłą rolę w życiu społecznym, wspomagając biednych i potrzebujących poprzez działalność parafii, zakonów, bractw miłosierdzia czy fundacji szpitalnych¹¹². Dopelnieniem tej aktywności była inspirowana miłosierdziem działalność świeckich np. cechów czy gildii, a także osób prywatnych, które pobudzone duchem chrześcijańskim udzielały jałmużny, fundowały szpitale i przytułki. Inicjatywa franciszkanów miała nieco odmienny charakter. Kierując się podobnymi pobudkami, to jest chęcią ulżenia losowi ubogich, postanowili oni założyć przedsięwzięcie o celu charytatywnym, ale będące przedsięwzięciem gospodarczym. Celem było stworzenie alternatywy dla lichwiarskich pożyczek i w ten sposób ukrócenie praktyk, których kolejne zakazy czy potępienia powstrzymać nie zdołały¹¹³.

¹⁰⁹ H. Pirenne, *A History of Europe. From the Invasions to the XVI Century*, University Books, New York 1955, s. 305–313.

¹¹⁰ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 205.

¹¹¹ Tamże, s. 206.

¹¹² J. Duda, *Miłosierdzie i gospodarka – od gór pobożnych do wspólnego ratowania się w nieszczęściu*. „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2013, 16/1, s. 203.

¹¹³ A. Parsons, *Economic Significance of the Montes Pietatis*, s. 6; H. Holzapfel, *Die Anfänge der Montes Pietatis (1462–1515)*, J.J. Lentner'schen Buchhandlung, München 1903. s. 34.

W 1462 r. powołano w tym celu do życia w Perugii pierwszy *Mons Pietatis* – Górę Pobożności. Słowo „mons” czyli „góra”, używane było wówczas do oznaczenia dużej ilości, i tak np. mówiono o długu publicznym jako o „mons”, podobnie jak to ma miejsce w przypadku wyrażenia „góra długów”. „Górą” był zatem kapitał początkowy, czyli zasób pieniędzy z których udzielano pożyczek, a słowa tego używano do oznaczenia różnego typu instytucji finansowych¹¹⁴. *Mons Pietatis* był instytucją stanowiącą połączenie kasy pożyczkowej i lombardu oraz pełniącą zbożne dzieło – stąd nazwa – „bank pobożny”¹¹⁵.

Swymi korzeniami idea banków pobożnych sięgała wielkiej troski o ubogich, będąca szczególnym charyzmatem franciszkanów, których ojcem był Biedaczyna z Asyżu. Zakon w XV wieku dostrzegł, że jednym z najważniejszych źródeł nędzy były praktyki lichwy, rujnującej ubogich przez wynoszące 30-40% rocznie odsetki¹¹⁶. Wielcy kaznodzieje franciszkańscy tego okresu, tacy jak św. Bernardyn ze Sieny czy św. Jan Kapistran (1386-1456), często wypowiadali się na ten temat, widząc w lichwie chorobę społeczną swoich czasów. Samo jednak potępienie praktyki lichwy nie wystarczało, tym bardziej, że była to głównie domena Żydów, do których argumenty przedstawiane przez Kościół, nie przemawiały¹¹⁷.

Praktyczne i innowacyjne rozwiązanie problemu lichwy pochodzi od franciszkanów Barnaby z Terni (łac. Barnabe de Ternis, 1398–1477), oraz Michele Carcano (łac. Michael de Carcanis de Mediolano 1427–1484), których poradą prawną wspierał współbrat – prawnik Fortunato Coppoli (łac. *Fortunatus de Coppolis*, 1430–1477)¹¹⁸. Założony przez nich pierwszy bank pobożny w Perugii napotykał jednak olbrzymie opory. Z jednej strony zagrażał fortunom wyrosłym na lichwie, z drugiej zaś pomysł banku pobożnego był krytykowany za praktykowanie lichwy. Jego funkcjonowanie wiązało się na wstępie z odebraniem Żydom monopolu w Perugii na udzielanie pożyczek. Kolejny bank otwarto w Orvieto, a w 1467 r., papież Paweł II zaakceptował statut banku w Perugii¹¹⁹. *Montes* w ciągu następnego pół wieku zakładane były przez franciszkanów w całej Italii. Szczególne zasługi w ich rozwoju i rozprzestrzenianiu miał bł. Bernardyn z Feltre, który założył je lub reaktywował w ponad 30

¹¹⁴ Holzapfel, wymienia *Mons dotis*, *Mons mortuorum*, *Mons pacis* itd. Pierwszy Monte profanis powstał dla obsługi długu Wenecji w XII w. por. H. Holzapfel, *Die Anfänge der Montes Pietatis*, s. 17, 19–20.

¹¹⁵ B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 206; J. Duda, *Miłosierdzie i gospodarka*, s. 205. H. Holzapfel, *Die Anfänge der Montes Pietatis*, s. 19–20.

¹¹⁶ *The New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, t. 9, red. T. Carson, J. Cerrito, Gale, Detroit 2003, s. 834. Według Holzapfela w Niemczech odsetki sięgały 60–80% rocznie. H. Holzapfel, *Die Anfänge der Montes Pietatis*, s. 25.

¹¹⁷ A. Parsons, *Economic Significance*, s. 16.

¹¹⁸ H. Holzapfel, *Die Anfänge der Montes Pietatis*, s. 34; A. Parsons, *Economic Significance*, s. 6.

¹¹⁹ *The New Catholic Encyclopedia*, t. 9, s. 834.

miastach. On także miał wpływ na nadanie ich działalności ostatecznego kształtu, poprzez przyjęcie, jako zasady funkcjonowania, poboru niewielkiego procentu¹²⁰.

Pierwszy bank uzyskał aprobatę papieską w 1467 roku. Podczas soboru laterańskiego V w 1515 roku, papież Leon X bullą *Inter multiplicis* uroczyście zatwierdził Montes Pietatis¹²¹. W XVI w. banki pobożne zakładane były poza Italią w Niemczech, w miastach takich jak Wiedeń, Norymberga, Hamburg, Hanower, Frankfurt, Augsburg i inne. Pod koniec XVI w. pierwsze *Montes* zostały ustanowione we Francji, a na początku XVII w. w Belgii¹²². Banki pobożne przetrwały do naszych czasów, chociaż w zmodernizowanej formule, i wciąż działają m. in. na Malcie i w Meksyku. W Rzeczypospolitej były promowane przez jezuitów, a w szczególności przez Piotra Skargę. Ostatnia instytucja – spadkobierca idei banków pobożnych – została zlikwidowana w Polsce w 1944 r.¹²³

Banki pobożne ustanowione w różnych miastach i krajach były autonomiczne, reguły ich funkcjonowania mogły się różnić, z czasem też ewoluowały. Pierwsze banki założone jeszcze przez Barnabę z Terni, miały pobierać za swoje usługi niewielką opłatę. Udzielanie pożyczki wiązało się z kosztem np.: wyceny zastawu, funkcjonowania biura, utrzymania urzędników itp. Brak opłat oznaczałby, iż po pewnym czasie kapitał początkowy zostałby zużyty prowadząc do bankructwa przedsięwzięcia¹²⁴. Z czasem, szczególnie za sprawą Bernardyna z Feltre, wprowadzono także niewielki procent w tym samym celu – pokrycia kosztów¹²⁵. Źródłem kapitału początkowego mogła być donacja bogatego donora, lub np. władz miejskich. Z kapitału udzielano początkowo pożyczek jedynie biednym, na niskie kwoty, pod zastaw ruchomości. Kredyt wynosił około dwóch trzecich wartości zastawu, a w razie nieuregulowania długu i sprzedaży zastawu, wszelkie nadwyżki ponad wysokość kredytu i odsetek były zwracane¹²⁶. Ewentualny zysk zasilał kapitał banku. Oprocentowanie wynosiło zależnie do miejsca i czasu od 4 do 12%¹²⁷. Funkcjonowanie banków wiązało się z kosztami, ponieważ zatrudniały pracowników: księgowych, rzeczoznawców, urzędników. Z czasem część banków zwiększała kwoty kredytów, i udzielała ich także np. przedsiębiorcom, stając się instytucjami o charakterze mieszanym, gdzie element charytatywny łączył się z

¹²⁰ A. Parsons, *Economic Significance*, s. 7.

¹²¹ Tamże, s. 16.

¹²² Tamże, s. 8–10.

¹²³ J. Duda, *Milosierdzie i gospodarka*, s. 212.

¹²⁴ W Anglii w 1361 r. bp. Michael Nothburg ufundował bank mający pożyczać bez pobierania procentu. Koszty i straty były pokrywane z kapitału początkowego, co doprowadziło do jego wyczerpania. *The New Catholic Encyclopedia*, t. 9, s. 834.

¹²⁵ A. Parsons, *Economic Significance*, s. 7.

¹²⁶ *The New Catholic Encyclopedia*, t. 9, s. 834.

¹²⁷ Tamże. Wydaje się, że był to zazwyczaj raczej przedział 4–7%, nawet w przypadku Montes mixti. Por. A. Parsons, *Economic Significance*, s. 22.

biznesowym. Instytucje te nazywano *Montes Mixti*¹²⁸. W 1555 r. papież Juliusz III dał bankowi pobożnemu w Vicenzie pozwolenie na płacenie odsetek w wysokości 4% od depozytów pod warunkiem, że będą one pochodzić od osób, które posiadają możliwość łatwego inwestowania na jeszcze wyższy procent¹²⁹. Wiele banków oferowało następnie stopę zwrotu 5% z kolei pobierając 7% od pożyczkobiorców. Różnica pokrywała koszty¹³⁰.

Pojawienie się banków pobożnych miało odczuwalny pozytywny wpływ na położenie biednych. W miastach, gdzie działały, lichwa albo przestawała funkcjonować, albo przynajmniej znacznie zmniejszał się jej zakres. Zostały one zatem w praktyce pozytywnie zweryfikowane jako forma pomocy ubogim¹³¹. Sprzeciw, jaki banki pobożne wywoływały ze strony lichwiarzy, nie ma większego znaczenia dla rozwoju nauczania, istotny dla zrozumienia dla tej ewolucji jest natomiast opór jaki napotkała praktyka pobierania procentu przez *Montes* ze strony duchownych i teologów. Niechęć ze strony części duchowieństwa, szczególnie zakonu dominikanów, towarzyszyła bankom pobożnym od samego początku, z czasem pojawiły się także poważne prace polemiczne. Augustinianin Niccolò Bariano (1440–1503) opublikował w 1494 r. prace pod ironicznym tytułem: *De Monte Impietatis (O górach bezbożnych)* w której podawał on 40 argumentów przeciwko działaniu banków pobożnych. Co najistotniejsze, uznawał on opłaty czy procent, jako niedopuszczalne, gdyż stanowiące cenę pożyczki¹³². Trzy lata później odpowiedział mu franciszkanin Bernardino de' Bustis (1450–1530), który w *Defensorium Montis pietatis contra figmenta omnia aemulae falsitatis* podał z kolei 60 argumentów w obronie *Montes pietatis*. Utrzymywał on, iż pobierany procent nie był opłatą od samej pożyczki, ale raczej stanowił pokrycie kosztów pracy i ryzyka (*lucrum ratione laboris et periculi*) związanego z jego udzieleniem. Według niego, biedny nie był uciskany przez konieczność poniesienia opłaty na rzecz funkcjonowania banku bardziej, niż byłby uciskany przez konieczność zmielenia i upieczenia pożyczzonego ziarna¹³³.

Kolejnym krytykiem *Montes* był kardynał Kajetani, który w 1498 r. opublikował traktat *De Monte Pietatis*. Według jego opinii opłata proporcjonalna do wysokości i długości trwania pożyczki nie może być traktowana inaczej niż jak lichwa. Jeśli jest to opłata za pracę urzędników banku, to cóż to za praca, gdzie odebranie zastawu i wydanie gotówki jest przecie niczym innym niż samym aktem pożyczki. I jeśli chodzi o pracę, to czemu obciążać kogoś większą opłatą, skoro praca urzędników niezależnie do kwoty jest praktycznie taka sama?

¹²⁸ *The New Catholic Encyclopedia*, t. 9, s. 834.

¹²⁹ A. Parsons, *Economic Significance*, s. 22–23.

¹³⁰ Tamże, s. 22–23.

¹³¹ Tamże, s. 8.

¹³² Tamże, s. 11.

¹³³ Tamże, s. 11–12.

Debaty były niezwykle gorące. Jedna z nich pomiędzy kaznodziejami popierającymi i przeciwnymi idei banków pobożnych miała miejsce publicznie we Florencji w 1473.r., inna w Cremonie w 1493 r.¹³⁴.

Dominikanie traktowali poparcie franciszkanów dla *Montes* jako herezję, zarzut bardzo poważny, a niektórzy z franciszkanów, którzy pełnili funkcję inkwizytorów, jako herezję skłonni byli z kolei traktować sprzeciw dominikanów wobec aprobujących *Montes* decyzji papieży. Wzajemne oskarżenia pomiędzy zakonami osiągnęły niebezpieczny poziom i doprowadziły do tego, że w 1493 r. franciszkanie debatowali nad obaleniem praktyki pobierania procentu. Bernardyn z Feltre przyznał, że byłoby pięknie nie pobierać żadnego procentu, ale jednocześnie wskazywał, iż doświadczenie uczy, iż bez tego banków nie da się utrzymać. Niezbędna jest bowiem praca urzędników, a ci nie mogą obyć się bez wynagrodzenia. Z kolei pożyczkobiorcy, w sytuacji gdy procent nie był pobierany, nie spieszyli się wcale ze zwracaniem pożyczek, a część klientów traktowała nawet banki jako darmowe magazyny, gdzie mogli bezpiecznie przechowywać ruchomości¹³⁵. Tej zdroworozsądkowej i praktycznej motywacji towarzyszyły ze strony franciszkanów zapewnienia o mistycznych doświadczeniach, w których sam Chrystus aprobował taki sposób organizacji banków pobożnych¹³⁶.

Tak czy inaczej, zarówno franciszkanie jak i dominikanie potępiali lichwę. Dla tych drugich oznaczała ona wszelki procent od pożyczki, dla tych pierwszych jedynie opłaty nadmierne, nieusprawiedliwione przez koszty. W tym wymiarze spór ten wpisuje się w rozwój doktryny dotyczącej lichwy i procentu w myśli społecznej Kościoła. Już w momencie początku działalności *Montes* scholastycy uznawali różne tytuły, wynikłe z zasady sprawiedliwości i ekwiwalentności, do pobierania opłat czy procentu¹³⁷. Zdecydowana większość wypowiedziających się wprost o kwestii pobierania procentu przez *Montes*, zajęła przychylnie im stanowisko¹³⁸. Charakterystycznej analogii użył flamandzki teolog Francis Sylvius (1581–1649), który mówił o pożyczce udzielonej przyjacielowi zamieszkałemu dzień drogi od nas. Jeśli do przekazania mu pieniędzy potrzebujemy wynająć posłańca, który mu je zawiezie, to oczywiste jest, że mamy prawo, aby pokrył on ten koszt, gdyż nikt nie jest zobowiązany pożyczać ze stratą¹³⁹. Konstytucja *Inter multiplices* Leona X z 4 maja 1515 r.

¹³⁴ Tamże, s. 11–12.

¹³⁵ Tamże, s. 13–14.

¹³⁶ Michael de Carcano miał otrzymać szczegółowe wskazówki, i ustanowić Monte pietatis „*sicut eum Christ edocuit*”. H. Holzapfel, *Die Anfänge der Montes Pietatis*, s. 34.

¹³⁷ A. Parsons, *Economic Significance*, s. 18.

¹³⁸ *The New Catholic Encyclopedia*, t. 9, s. 834–835.

¹³⁹ A. Parsons, *Economic Significance*, s. 21–22.

potwierdziła zarówno kwestię zgodności praktyki banków pobożnych z doktryną Kościoła, jak i w praktyce utrwałała obowiązujące stanowisko wobec lichwy traktowanej już nie jako pobieranie procentu od pożyczek, ale pobieranie procentu w nieuzasadnionej wysokości, to znaczy w wysokości nie mającej usprawiedliwienia ani jako utrata korzyści, ani jako poniesione ryzyko, ani jako strata¹⁴⁰.

Określając swoje stanowisko wobec lichwy we wczesnym średniowieczu, Kościół opierał się na zasadzie sprawiedliwości stosowanej w danych okolicznościach i przy danym poziomie rozwoju oraz na miłości do biednych, których chciał chronić przed wyzyskiem i uciskiem ze strony bogatych. Te same motywacje w kilkaset lat później skłoniły Kościół, po uwzględnieniu realiów znacznie rozwiniętego życia społeczno-gospodarczego, do zdefiniowania lichwy na nowo¹⁴¹. Czy to we Flandrii, czy w Italii, istniało w XV–XVI w. wiele możliwości, które nie były dostępne wcześniej w Europie, aby obrócić pieniądze w kapitał, tak by przynosił on dochód. Zasada ekwiwalencji wymagała uwzględnienia tego w kontraktach pożyczki. Stworzenie banków pobożnych było z kolei konkretnym działaniem na rzecz ubogich – działaniem cywilizującym i łagodzącym system gospodarczy¹⁴².

Instytucja banków pobożnych jest niezwykle istotna dla zrozumienia chrześcijańskiego podejścia do zagadnień ekonomicznych z dwóch powodów: po pierwsze, stanowi ilustrację rozwoju doktryny dotyczącej lichwy oraz procentu od pożyczek. Po drugie, jest wyjątkowym przypadkiem aktywnego wpływania Kościoła na sytuację społeczną, na korygowanie pewnych niekorzystnych zjawisk społecznych – takich jak ruina i ucisk biednych w wyniku lichwy – nie poprzez działania duszpasterskie, ale poprzez aktywną zmianę warunków społecznych i środowiska gospodarczego. Potępienie moralne lichwy czy apele o miłosierdzie miały zawsze ograniczony efekt oddziaływania, tym bardziej że lichwą w dużej części parali się Żydzi, na których apele Kościoła nie mogły mieć wpływu. Idea *Montes Pietatis* polegała na przejściu od upomnień i presji moralnej do zmian strukturalnych, które lichwę miały ukrócić lub przynajmniej ograniczyć jej skalę.

Taki sposób działania nasuwa analogię do przymusu zwolnienia prędkości poprzez instalowanie na drogach sztucznych wyboi, fizycznie wymuszających zachowanie, które nie zawsze da się osiągnąć jedynie przez ustawienie znaku drogowego. Odwołując się do bardziej współczesnej nomenklatury można chyba powiedzieć o zmianie, która miała likwidować

¹⁴⁰ *The New Catholic Encyclopedia*, t. 9, s. 835. Tak definiował to np. kanon 1543 kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. (*Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*), obowiązujący do roku 1983.

¹⁴¹ A. Parsons, *Economic Significance*, s. 19–20.

¹⁴² Tamże, s. 20, 26.

„struktury grzechu”¹⁴³. Taka filozofia działania, czyli aktywne zaangażowanie w działalność gospodarczą w celu wymuszenia realnych zmian na rzecz ubogich odróżnia banki pobożne od pozostałych przedsięwzięć charytatywnych Kościoła. Oprócz projektu redukcji jezuickich w Ameryce Południowej, przedsięwzięcie to stanowi także jeden z nielicznych przykładów angażowania się Kościoła w sferze świeckiej działalności gospodarczej. Choć sama inicjatywa powstania banków pobożnych związana jest z zakonem franciszkanów, także jezuici mieli wielkie zasługi w jej rozpowszechnieniu. W Polsce założycielem pierwszego banku pobożnego ufundowanego w Wilnie w 1579 r. był jezuita Piotr Skarga¹⁴⁴.

1.6. Jezuicka republika w Ameryce Południowej

Zgromadzenia zakonne, takie jak benedyktyni czy cystersi, łączyły z wielkim powodzeniem zarówno na niwie duchowej jak i materialnej, pracę i modlitwę, zgodnie z dewizą św. Benedykta z Nursji *ora et labora*. Poprzez rozwój nowych technik uprawy i hodowli, poprzez zagospodarowywanie leżących dotąd odłogiem nieużytków i upowszechnienie wydajnych sposobów gospodarowania, wywarły one znaczący wpływ nie tylko na rozwój duchowy Europy, ale i na jej postęp materialny. Jednakże dopiero jezuici mieli okazję zorganizować oprócz gospodarki własnego zgromadzenia, obejmującej dobra im bezpośrednio podległe, życie społeczno-gospodarcze całego narodu, całego quasi-państwa, które w swym szczycie obejmowało setki tysięcy osób. Był to szczególny i wyjątkowy eksperyment ustrojowy, w którym od podstaw zbudowano wraz ze strukturą fizyczną osiedli także formy organizacji produkcji, dystrybucji, handlu wewnętrznego i wymiany ze światem zewnętrznym. Stworzono również od podstaw zasady ustroju politycznego, reprezentacji, wymiaru sprawiedliwości¹⁴⁵.

¹⁴³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, 36, Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, Tum Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1994, (dal. cyt. jako: *Sollicitudo rei socialis*).

¹⁴⁴ J. Duda, *Milosierdzie i gospodarka*, s. 206; A. Wadas, *Trzy nędze idą przez świat. Jezuici a problem ubóstwa. U źródeł nowożytnej solidarności społecznej*, w: *Kościół w społeczeństwie w Czechach i w Polsce w średniowieczu i w epoce nowożytnej*, red. W. Iwańczak, A. Januszek-Sieradzka, J. Smołucha, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2020, s. 219–236. Więcej o myśli społecznej Piotra Skargi patrz: T. Homa, *Rzeczpospolita. Wybrane zagadnienia myśli obywatelskiej Piotra Skargi SI*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020.

¹⁴⁵ Charyzmat benedyktyński i cysterski łączył modlitwę z pracą, postrzeganą jako droga do uświęcenia. Zakonników pracujących w pocie czoła w polu, według natchnionych wizji towarzyszyły miały N.M.P. św. Elżbieta, św. Maria Magdalena. Patrz: J. Burton, J. Kerr, *The Cistercians in the Middle Ages*, Boydell Press, Woodbridge 2011, s. 106–7. Więcej o historii Cystersów patrz także: Eberl I., *Cystersi. Historia zakonu europejskiego*, przekł. P. Włodyga, Wyd. Astraia, Warszawa 2011.

Korona hiszpańska wspierała misje na terenach pogranicznych na obszarze swych kolonii w całej Ameryce Południowej, szczególnie rozwinęły się jednak misje skierowane do Indian Guarani. Rozciągając się na przestrzeni kilkuset tysięcy kilometrów kwadratowych, redukcje obejmowały obecne obszary południowego Paragwaju, brazylijskiej prowincji Rio Grande Do Sul, a centrum ciężkości stanowiły tereny argentyńskiej prowincji Misiones. Pierwsza z redukcji, założona w 1610 roku, została nazwana Loreto na cześć Najświętszej Marii Panny¹⁴⁶. W miarę postępu misji, a także rozrostu populacji, tworzono nowe osiedla, tak że ich liczba powiększyła się do 31. W każdym z osiedli mieszkało po kilka tysięcy osób, w szczytowym okresie oceniano całą liczbę mieszkańców na ponad 140 tysięcy¹⁴⁷. Stworzony przez jezuitów na początku XVII wieku system redukcji, czyli zakładania osiedli dla Indian, przetrwał aż do ekspulsji zakonu przez rząd portugalski w 1768 roku¹⁴⁸.

Od połowy XVIII w. zaczął się upadek misji. Traktatem zawartym w 1750 r., Hiszpania zrzekła się na rzecz Portugalii terenów na wschód od rzeki Uruguay wraz z siedmioma redukcjami. W wyniku tych decyzji politycznych kilkadziesiąt tysięcy Indian musiało opuścić swoje siedziby, udając się na terytoria pod władzą Hiszpanii, gdzie nie było już jednak dla nich odpowiedniego miejsca¹⁴⁹. Jezuiti próbowali odwoływać się od decyzji króla, powołując się obok wielu argumentów praktycznych na prawa naturalne należne Indianom: prawo do wolności, do własności i do życia. Zakonnicy przypominali królowi Hiszpanii, iż Guaranie dotrzymywali dotąd wierności Koronie, dlatego władca miał moralne zobowiązanie do stanięcia w ich obronie. Nakaz opuszczenia misji, w praktyce bez odszkodowania, był „w sposób tak jawny przeciwny prawom natury, Boga, Kościoła i państwa”, tak, że jezuitów stawiał w sytuacji ogromnego moralnego dylematu¹⁵⁰.

Część Indian stanęła do walki w obronie swoich domostw pod chorągwiami z dewizą „Quis ut Deus” – nawiązującej do odwiecznej walki dobra ze złem – podczas tzw. wojny Guarani w latach 1754–1757. Wojna zakończyła się ich klęską w bitwie pod Caiboaté w 1756 roku¹⁵¹, dewastacją siedmiu redukcji oraz rosnącym naciskiem sił antykatolickich na usunięcie jezuitów. Wypędzenie zakonu z Hiszpanii oznaczało jego wydalenie także z

¹⁴⁶ Według encyklopedii katolickiej w 1609 r. Patrz: A. Huonder, *Reductions of Paraguay*, w: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. Robert Appleton Company, New York 1911. <http://www.newadvent.org/cathen/12688b.htm> (dostęp: 24.09.2023).

¹⁴⁷ J.J.S. Sarreal, *The Guarani and Their Missions: a Socioeconomic History*, Stanford University Press, Stanford 2014, s. 239.

¹⁴⁸ P. Caraman, *The Lost Paradise. The Jesuit Republic in South America*, The Seabury Press, New York 1976, s. 276–282.

¹⁴⁹ Tamże, s. 236–237.

¹⁵⁰ Tamże, s. 241.

¹⁵¹ W bitwie zginąć miało 1500 Indian wobec 4–5 ofiar po stronie hiszpańskiej. Tamże, s. 248.

terenów misyjnych w koloniach oraz likwidację pozostałej „republiki jezuickiej”¹⁵². Redukcje pod zarządem świeckim popadały w ruinę, część Indian integrowała się z hiszpańskim otoczeniem, np. podejmując prace w nowych warunkach w wyuczonych wcześniej pod opieką jezuitów specjalnościach. Kilkadziesiąt lat później przywiązanie do wiary okazało się trwalsze od murów. Indianie pozostali w redukcjach, z pobożnością uczestniczyli w celebracjach liturgicznych wśród popadających w ruinę budynków. Ostatnie ślady ludzkiej aktywności w byłych redukcjach zaniknęły w sto lat od wydaleni jezuitów¹⁵³.

Powstanie teokratycznego, kierowanego przez jezuitów quasi państwa, czy też „republiki” indiańskiej nie było efektem zamierzonego, utopijnego eksperymentu. Nie było też wynikiem realizacji z góry ustalonej wizji. Stanowiło raczej odpowiedź na wyzwania związane z powierzonym zakonowi zadaniem chrystianizacji Indian pogranicza i kształtowało się pod wpływem specyficznych, wynikających z tego uwarunkowań¹⁵⁴. Ostateczny kształt, jaki przybrała organizacja redukcji Guaran, zapewne wiele zawdzięczała formacji intelektualnej jezuitów, ale wpływ miały na nią także obowiązujące przepisy państwowe, takie jak te dotyczące formy zarządu miast, systemu kwot na handel, czy ograniczenia prawa własności rdzennych mieszkańców¹⁵⁵.

Do specyficznych uwarunkowań, z którym musieli się liczyć jezuiti, określając formy ustrojowe nowo tworzonych osiedli, należy zaliczyć w pierwszym rzędzie przemoc stosowaną wobec Indian oraz próby ich zniewolenia, będące anty-świadcstwem składnym przez wielu chrześcijan. Ważną rolę odgrywała w tym względzie także chwiejna natura samych Guaran. Z doświadczeń jezuickich wynikało niezbicie, że praca misyjna oparta o aktywność wędrownych kaznodziei, choć w wielu wypadkach zdawała się przynosić obfite żniwo nawróceń, nie dawała trwałych owoców. Gdy tylko misjonarze oddalali się w inne miejsce, pozbawieni stałej opieki duszpasterskiej Indianie powracali do pogaństwa. Z kolei wszyscy Indianie, włączenie z nawróconymi, padali łupem Mameluków, którzy porywali ich na

¹⁵² Tamże, s. 275–6.

¹⁵³ Tamże, s. 287–278, 291–293.

¹⁵⁴ Jeden z jezuitów, José Manuel Peramás (1732–1793), określił misje jako „Jezuicką Republikę Paragwaju” i porównywał ją z państwem Platona w swoim dziele: *La República de Platón y los Guaraníes*. Patrz: P. Caraman, *The Lost Paradise*, s. 106. Także wrogi zakonowi Markiz de Pombal określił misje jako „republikę” w swoim wymierzonym w nie pamflecie.

¹⁵⁵ W breve *Veriatis Ipsa* Pawła III z 12 czerwca 1537 r., papież ogłaszał, że Indianie są prawdziwymi istotami ludzkimi wezwanymi przez Chrystusa do zbawienia, z tego też względu przysługuje im pełna wolność. W 1567 r. Pius V, w liście do wicekróla Meksyku, przyznawał Indianom prawa do urzędów i godności. Rozkazem króla Hiszpanii (Cedula Real) z 1606 r. terytorium Guaran nie może być zdobywane siłą, ale przez ewangelizację. Kolejny rozkaz z 1607 potwierdzał prawa nawróconych Indian a wydany w 1609 uznawał ich za równie wolnych co Hiszpanie. Władze redukcji były obierane zgodnie z regulacjami hiszpańskiego *lex indica*. P. Caraman, *The Lost Paradise*, s. 112; A. Huonder, *Reductions of Paraguay*.

niewolników, lub byli zmuszani przez hiszpańskich wielmożów jako niewolni chłopci do pracy w ramach systemu *encomienda*¹⁵⁶.

Aby owoce nawrócenia były trwałe, należało zarówno fizycznie chronić Indian przed wrogami, jak i stworzyć im przez pracę warunki do kultywowania wiary. Misje na terenach płn. Argentyny, pld. Brazylii, Paragwaju, objęły w większości Indian Guarani ze względu na ich poprzedni system wierzeń i łagodną naturę. Te przymioty charakteru czyniły ich bardziej niż inne plemiona podatnymi na pracę misjonarską. Prowadzili oni mieszany, myśliwsko–łowiecki tryb życia z elementami prymitywnego rolnictwa, przenosząc swe osady co kilka lat, gdy uznawali ziemię za wyjąłowaną. Jedyнным sposobem zapewnienia im zarówno ciągłej opieki duszpasterskiej, jak i bezpieczeństwa było zebranie ich w stałych osiedlach oraz nauczenie od podstaw gospodarowania, samorządności, a nawet obronności. Nie można ich było pozostawić w stanie dotychczasowego, prymitywnego bytowania. Wykluczone też było bezpośrednie włączenie Indian do społeczeństwa kolonii, gdzie w praktyce trudno byłoby bronić ich praw. Jezuici stanęli zatem wobec zadania stworzenia swoistego opiekuńczego państwa, koniecznego przynajmniej na etapie przejściowym, zanim Guarani przyswoją sobie cywilizowane formy życia¹⁵⁷.

Efektym wysiłków misjonarzy było stworzenie ustroju, który od początku intrygował i nasuwał porównania do utopii. Formy ustrojowe determinowały dwa czynniki: prawo hiszpańskie oraz natura Indian Guarani. Ze względu na ten drugi czynnik, „republika jezuicka” nie może być traktowana jako uniwersalny przykład przełożenia doktryny chrześcijańskiej na formy ustroju społeczno–gospodarczego. Jeśli byłby to przykład modelowy, to raczej tego, w jaki sposób mogłaby lub powinna była odbywać się kolonizacja zachodnia, gdyby prowadzono ją z najwyższych pobudek i najlepszym uwzględnieniem zarówno duchowego, jak i fizycznego dobra nawracanych plemion pogańskich¹⁵⁸.

Do czasu chrystianizacji Guaranie praktycznie nie znali pojęcia własności prywatnej, a wobec obfitości dóbr dostarczanych przez naturę, nie przywiązywali większej wagi ani do pracy, ani do bogactw. Przyuczenie ich do systematycznej pracy było praktyczną koniecznością w warunkach osiedli miejskich, ale także sposobem wdrożenia do życia

¹⁵⁶ J. J. S. Sarreal, *The Guarani and Their Missions*, s. 21–22.

¹⁵⁷ P. Caraman, *The Lost Paradise*, s. 19–35, 116.

¹⁵⁸ Wolter, d’Alambert, Monteskiusz wypowiedali się i pisali o jezuickich misjach w Paragwaju. W 1820 r. Robert Southey napisał poemat *Tele of Paraguay*, a Cunninghame Graham w 1901 wydał historię misji pod znamienym tytułem *A Vanished Arcadia*. Patrz: P. Caraman, *The Lost Paradise*, s. 11–13.

cywilizowanego. Nie mogło się to jednak odbywać w sposób, który zniechęciłby Indian, gdyż mieli oni zawsze możliwość porzucenia redukcji¹⁵⁹.

Według relacji jezuitów wielu Indian wykazywało zadziwiające zdolności do uczenia się przez naśladowanie, które z czasem pozwoliły im opanować wiele rzemiosł, tworzyć rzeźby, kopiować księgi, czy wytwarzać doskonałe instrumenty muzyczne. Mieli oni jednak także olbrzymie trudności z uczeniem się dyscypliny, zarządzania i bardziej abstrakcyjnych pojęć. Wynikało to po części z ich dotychczasowego trybu życia, po części zaś z uwarunkowań kulturowych. Relacje tego rodzaju są współcześnie odczytywane przez niektórych jako wyraz uprzedzeń ze strony jezuitów. Taka ocena wydaje się jednak bardzo krzywdząca, gdyż nie tylko stoi w jaskrawej sprzeczności z jezuicką metodą akomodacyjną, ale przeczy całokształtowi ich podejścia do Indian, które cechowało się bezinteresownością i nakierowaniem na wzniesienie ich na wyższy poziom cywilizacyjny. Uwagi zapisane przez jezuitów kilkaset lat temu np. dotyczące trudności nauczania Guarani liczenia, wynikające z faktu, że w ich własnym języku istniało zaledwie kilka liczebników, są współcześnie potwierdzane przez doświadczenia antropologów, takich jak Daniel L. Everett, który w uderzająco podobnych słowach opisuje trudności w stosunkach z żyjącymi współcześnie Indianami Pirahã¹⁶⁰. Niezdolność Indian do wzięcia odpowiedzialności za zarządzania i utrzymywanie dyscypliny, wymagało podjęcia w większym stopniu tych zadań przez samych misjonarzy, którzy oprócz opieki duszpasterskiej pełnili także funkcje doradcze, nadzorcze i organizacyjne. Władza sprawowana była przez nich łagodnie, a zadania kierownicze i nadzorcze przekazywano Indianom w miarę ich możliwości i kompetencji¹⁶¹.

System gospodarczy w redukcjach oparty był zarówno na własności prywatnej (*amambaé*), jak i wspólnej (*tupambaé* – dosłownie: Bożej)¹⁶². W chwili założenia rodziny każdy z mieszkańców otrzymywał w dożywotne użytkowanie poletko, na którym mógł całkowicie dowolnie uprawiać bądź hodować według własnych potrzeb. Praca na własne potrzeby zajmowała cztery dni w tygodniu, kolejne dwa pracowano na potrzeby wspólne. Była to zarówno praca na ziemi należącej do wspólnoty, jak też prace porządkowe i remontowe. W przypadku rzemieślników, świadczyli oni prace w wyuczonej specjalności. Każda rodzina utrzymywała się po części z owoców pracy na własnym poletku, po części zaś jej potrzeby były zaspokajane przez wspólnotę, z owoców wspólnego wysiłku. I tak,

¹⁵⁹ P. Caraman, *The Lost Paradise*, s. 116.

¹⁶⁰ D. Everett, *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã: Another Look at the Design Features of Human Language*, „Current Anthropology” 2005, 46/4, s. 621–646.

¹⁶¹ P. Caraman, *The Lost Paradise*, s. 154–169.

¹⁶² J. J. S. Sarreal, *The Guarani and Their Missions*, s. 68–69.

codziennie, lub co kilka dni rozdzielano wszystkim yerba mate (tradycyjny napój produkowany przez całą wspólnotę), oraz mięso wołowe (w ilości około półtora do dwóch kilo na rodzinę dziennie)¹⁶³. Poza tym, przydzielano także inne produkty wspólnych upraw (np. tytoń, owoce), a kilka razy do roku zaopatrywano wszystkich mieszkańców w tkaniny na nowe stroje. Dystrybucja oparta była na bezpośrednim rozdziale, bez udziału pieniądza. Wspólna gospodarka komunalna produkowała także towary na handel, takie jak yerba mate, skóry, tytoń, wyroby rzemiosła, a z pozyskanych środków finansowano zakupy dóbr nie wytwarzanych w redukcji, takich jak np. sól¹⁶⁴.

Wspólne spichlerze były źródłem zaopatrzenia dla potrzebujących, w tym wdów i sierot, tak że w redukcjach nie było biednych ani żebraków. Stamtąd też czerpano rezerwy w razie nieurodzaju, zarazy lub wojny. Początkowo stosunkowo prymitywne, choć zbudowane według planu osiedla wraz ze wzrostem zamożności i nabywaniem przez mieszkańców nowych umiejętności rzemieślniczych, okazały się w oczach przybyszów wspanialsze niż miasta hiszpańskich kolonistów. Wyrosły piękne, bogato dekorowane kościoły, zabudowa mieszkaniowa, początkowo z gliny suszonej na słońcu i słomy, była następnie zastępowana kamienną, ulice wybrukowano. Redukcje stały się poważnym dostawcą yerba mate, opanowując a potem doskonaląc techniki jej uprawy i oferując jej najdroższe, najbardziej pożądane odmiany¹⁶⁵.

Rytm dnia codziennego był w redukcjach związany z obrządkami religijnymi: poranna katecheza dla dzieci, wspólny udział mieszkańców we mszy, praca w towarzystwie figur świętych i wspólnych śpiewów, różaniec po powrocie z pracy. Redukcje miały przede wszystkim służyć potrzebom duchowym ich mieszkańców, chronić ich od zgorzeń i demoralizacji. Dlatego właśnie zachęcano do zawierania małżeństw w młodym wieku, napoje alkoholowe nie były używane. Wprowadzono też zakaz wstępu do osiedli dla europejskich kolonistów¹⁶⁶.

Mechanizm polityczny oparty był na zastanych strukturach plemiennych, władza kacyków była częściowo honorowana także w redukcjach, choć główną rolę odgrywał

¹⁶³ O hodowli bydła i produkcji yerba mate jako produktu eksportowego i płatniczego w globalnym kontekście działalności jezuitów i skutków ekonomicznych wywołanych kasacją zakonu: M. Whitehead, *On the Road to Suppression. The Jesuits and Their Expulsion from the Reductions of Paraguay*, w: *The Jesuit Suppression in Global Context. Causes, Events and Consequences*, red. J.D. Burson, J. Wright, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 83–99.

¹⁶⁴ A. López, *The Economisc of Yebra Mate in Seventeenth-Century South America*, „Agricultural History” 1974, 48/4, s. 493–509; J. J. S. Sarreal, *Yerba Mate. The Drink that Shaped a Nation*, University of California Press, Oakland (CA), s. 50–51.

¹⁶⁵ J.J.S. Sarreal, *The Guarani and Their Missions*, s. 65–91.

¹⁶⁶ Tamże, s. 49.

wybieralny zarząd osiedli. Zakonnicy starali się nie ingerować bezpośrednio, choć często bez ich nadzoru konkretne prace czy zadania nie posuwały się do przodu¹⁶⁷.

W podsumowaniu, należy stwierdzić, że jezuitom udało się w większości osiągnąć zakładane cele. Stworzyli korzystne dla duchowego rozwoju Indian i dla ich chrystianizacji środowisko, które dzięki rozwiniętej strukturze, zasobności oraz samoorganizacji stanowiły dla nich bezpieczne schronienie. Redukcje posiadały własne oddziały zbrojne, które służyły pomocą władzom hiszpańskim w walkach z innymi plemionami lub z Portugalczykami. W sensie cywilizacyjnej misji, osiedla Guaran poprzez wdrożenie ich mieszkańców do pracy, poprzez upowszechnienie wśród nich umiejętności technicznych i artystycznych, stworzyły im możliwość trwania i rozwoju. Co bardzo istotne, w miejscach, gdzie podobne misje nie odniosły powodzenia, takich jak Patagonia, liczebność Indian w tym samym czasie spadła nieomal do zera na skutek chorób i prześladowań¹⁶⁸.

Jak należałoby ocenić czysto ekonomiczne skutki misji? Z jednej strony odniosły one sukces w stworzeniu solidnych, zadbanej osiedli, przewyższających miasta kolonistów porządkiem, estetyką i wygodą, oraz w rozwinięciu wytwórstwa rzemieślniczego i uprawy wybornej *yerba mate*. Z drugiej strony ich prosperity była częściowo zasługą prawie nieograniczonych dostępnych zasobów, która dawała sama przyroda. Osiedla powstawały w najbardziej zasobnych i korzystnych lokalizacjach, otoczonych niezliczonymi stadami dzikiego bydła, łatwo dostępnego zasobu mięsa i skór. Jedynie około dwóch trzecich potrzeb rodzin było zaspokajanych w oparciu o ich prywatne poletka, co nie najlepiej świadczy o wydajności pracy Indian. Tak więc stosunkowo intensywny w założeniu program pracy przez sześć dni w tygodniu przynosił bardziej skromne skutki niż można by się było spodziewać¹⁶⁹.

Jeszcze inną perspektywę przyniosłoby zapewne porównanie warunków życia Indian Guarani do warunków życia ówczesnych chłopów w Europie. Wydaje się, że w porównaniu z sytuacją np. chłopów polskich w XVIII w. sytuacja rodzin indiańskich otrzymujących domostwo i poletko do dyspozycji, i regularne obfite przydziały żywności oraz tkanin była losem całkiem znośnym. Pracując przez jedną trzecią swojego czasu na rzecz wspólnoty, Indianie w redukcjach, oprócz bezpośrednich korzyści w postaci przydziałów żywności czy tkanin, utrzymywali system socjalny porównywalny do współczesnego państwa dobrobytu.

¹⁶⁷ Tamże, s. 39–40.

¹⁶⁸ P. Caraman, *The Lost Paradise*, s. 256–271.

¹⁶⁹ J.J.S. Sarreal, *The Guaraní and Their Missions*, s. 72.

Obejmował on bezpłatny system edukacji świeckiej i duchowej, opiekę medyczną, opiekę na wdowami i sierotami, szpitale¹⁷⁰.

Rozpatrując łącznie zarówno materialne, społeczne, intelektualne i duchowe warunki w jakich znaleźli się Guarani dzięki misjonarzom, bilans wydaje się zdecydowanie pozytywny. Pobożni duchowni potrafili stworzyć nieomal od zera środowisko społeczne, które pod wieloma względami było bardziej przyjazne ludziom, szczególnie zwykłym, prostym i niezamożnym, niż nieomal jakikolwiek inne w ówczesnym świecie.

Czym zatem był „eksperyment” jezuicki na ziemiach Paragwaju i jakie jest jego znaczenie dla chrześcijańskiej myśli społecznej? „Eksperyment” ten ze względu na uwarunkowania, szczególnie na specyficzne cechy kulturowe Indian, nie jest modelem uniwersalnym ani wzorcem wprowadzania chrześcijańskiego ładu społecznego, tak jak powinien on wyglądać wszędzie i zawsze. Model redukcji był oczywiście budowany jak najbardziej w zgodzie z doktryną katolicką i można w nim dostrzec cenne elementy o powszechnej aktualności, takie jak np. wspólnotowe podejście do pracy, antycypujące niejako ruch spółdzielczy, czy model państwa solidarnego, nie pozostawiającego nikogo bez pomocy i opieki. Nie ulega jednak wątpliwości, że wiele rozwiązań wymuszonych było niedojrzałością cywilizacyjną Indian, brakiem ich przystosowania do warunków współczesnego społeczeństwa oraz niezdolnością do zarządzania i podejmowania odpowiedzialnych funkcji. Efektem tego była większa zapewne niż pożądana konieczność nadzoru ze strony jezuitów¹⁷¹.

Wydaje się, że oprócz pozytywnej weryfikacji, iż budowanie wspólnoty w oparciu o zasady personalizmu chrześcijańskiego, afirmacji roli pracy, współdziałania i solidarności w dostosowaniu do konkretnych warunków i okolicznościach może być drogą do stworzenia społeczeństwa, które choć nie idealne, pod wieloma względami jawi się jako bardzo dla wszechstronnego rozwoju człowieka korzystne, najważniejszą zasługą jezuitów było stworzenie modelu społecznego opartego o władzę sprawowaną przez zbiorowy odpowiednik opiekuna społecznego zgodną z myślą Tadeusza Kotarbińskiego¹⁷². Władzę życzliwą, pomocną i bezinteresowną.

¹⁷⁰ Współczesne systemy socjalne utrzymywane są ostatecznie także z czasu pracy podatnika, który oddając jako podatki znaczny procent swego dochodu oddaje zarazem znaczny procent swego czasu pracy na utrzymanie dzisiejszego *tupambaé*.

¹⁷¹ Caraman pisze o misjonarzach, że „przy całym swoim życzliwym zrozumieniu dla charakteru Guarani, ich powszechna ocena intelektualnego potencjału Indian była niska.”; P. Caraman, *The Lost Paradise*, s. 154; J.J.S. Sarreal, *The Guarani and Their Missions*, s. 70.

¹⁷² D. Miller charakteryzuje postać opiekuna społecznego wg. koncepcji Kotarbińskiego następująco: „to osoba szlachetna, dzielna, godna szacunku, osoba, na którą można liczyć w trudnych warunkach, ktoś, kto zawsze

Wśród wielu negatywnych przykładów, tego jak cywilizacyjna misja Europejczyków i ich wysiłki ewangelizacyjne oddziaływały w praktyce na ludy Ameryki czy Afryki, jezuita stworzyli model pozytywnego, nakierowanego na rzeczywistą korzyść ludów rdzennych działania misyjnego i cywilizacyjnego. Było to możliwe tylko w warunkach wielkiej samodyscypliny z ich strony oraz bardzo jasnej polityki zakonu, który w licznych przedsięwzięciach gospodarczych nie szukał korzyści własnych zgromadzenia ani poszczególnych jego członków. Jezuita w misjach utrzymywali się ze stypendium wypłacanego przez Koronę, służyli Indianom posługą, radą i pomocą w sposób bezinteresowny. Za wszelkie przedmioty otrzymywane ze wspólnego skarbcza redukcji, zobowiązani byli płacić. Mimo dochodowego handlu i związanych z nim fałszywych oskarżeń wrogów zakonu, jezuita ani osobiście ani jako zgromadzenie na misjach się nie wzbogacili, co ujawniły rewizje dokonane po ich wydaleniu. Wydaje się, że dobro duchowe podopiecznych – ich zbawienie wieczne oraz ich dobro doczesne, to znaczy dobrobyt, bezpieczeństwo i możliwość rozwoju – były tym co przyświecało misjonarzom od początku do końca tego przedsięwzięcia. Trudno chyba w całych dziejach świata znaleźć drugi przykład władzy sprawowanej według tak wysokich standardów moralnych. Zapewne historia świata wyglądałaby zupełnie inaczej, gdyby miast kasaty zakonu, to jezuitom powierzono opiekę nad nowo odkrywanymi przez Europejczyków ludami Starego i Nowego Świata¹⁷³.

1.7. Biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler a kwestia społeczna

Do czasów reformacji protestanckiej XVI wieku, życie społeczno–gospodarcze chrześcijańskiej Europy stanowiło integralną część chrześcijańskiej kultury, która regulowana była przez papieżstwo. W szczytowym okresie średniowiecza intelektualny fundament *Christianitas Maior* opierał się na scholastyce. Wyłaniające się nowe zagadnienia wynikłe z przemian rzeczywistości gospodarczej rozstrzygano w oparciu o analizę moralno–teologiczną, tak jak miało to np. miejsce w odniesieniu do rozwoju usług finansowych. Wraz z reformacją protestancką nastąpiło zerwanie więzi pomiędzy znaczną częścią Europy Północnej i Zachodniej a Rzymem, a w raz z tym oderwanie ich praktyki społecznej od orzeczeń Kościoła. Papieżstwo miało tylko wpływ na *Christianitas Minor*, grupujące kraje, które nie

okaże życzliwość, otoczy opieką, do kogo można mieć zaufanie, że nie zawiedzie.”. Patrz: D. Miller, *Opiekun społeczny w koncepcji Tadeusza Kotarbińskiego*, „Przegląd Filozoficzny–Nowa Seria” 2006, 57/1, s. 141.

¹⁷³ P. Caraman, *The Lost Paradise*, s. 116–130; J.J.S. Sarreal, *The Guaraní and Their Missions*, s. 65–92.

zerwały religijnej więzi z Rzymem¹⁷⁴. Towarzyszyło temu przesunięcie centrum życia gospodarczego, w tym handlu, z Włoch i Półwyspu Iberyjskiego do protestanckich Niderlandów i Anglii, gdzie rozwój nowych form przedsiębiorczości i przemysłu następowały już poza domeną moralno–teologicznej refleksji katolickiej. Miejsce orzeczeń teologicznych, zajęły teorie ekonomiczne, niekoniecznie oderwane od szerszej refleksji filozoficznej, natomiast obce już teologii i moralności katolickiej¹⁷⁵.

Swój wkład w rozwój myśli ekonomicznej mieli w XVII i XVIII w. głównie francuscy merkantyliści i fizjokraci. Natomiast klasyczna ekonomia rozwinęła się, poczynając od Adama Smitha, przede wszystkim w Zjednoczonym Królestwie. Fundamentami filozoficznej klasycznej ekonomii stały się utylitaryzm i deizm, natomiast indywidualizm stał się przewodnią zasadą liberalizmu. Rodzący się na Wyspach Brytyjskich nowy system przemysłowy powstawał w dużym stopniu w oderwaniu od refleksji etycznej, a punkt ciężkości rozważań społeczno–gospodarczych przesunął się na zagadnienie efektywności. Nowoczesny system handlowo–przemysłowy oraz towarzyszący mu rozwój instytucji finansowych ukształtował nową rzeczywistość, zmieniając strukturę zatrudnienia, prowadząc do eksodusu ludności wiejskiej do miast, przyczyniając się wydatnie do stworzenia społeczeństwa masowego. Ekspansywny rozwój uprzemysłowienia obalał w kolejnych krajach stare formy życia społeczno–gospodarczego, takie jak np. system cechowy, i czynił to wszystko niejako poza sferą katolickiej refleksji moralno–teologicznej.

Rozwój systemu liberalnego, owocował przyspieszeniem industrializacji i rozwojem handlu, ale stwarzał także zupełnie nowe problemy społeczne. W szczególności prowadził do powstania klasy robotników najemnych, zatrudnionych w fabrykach, które powstawały w rozrastających się dynamicznie ośrodkach miejskich. Warunki egzystencji klasy robotniczej w sytuacji jej uzależnienia od pracodawcy okazały się bardzo ciężkie, gorsze niż miało to miejsce kiedykolwiek w systemie cechowym, gorsze również w porównaniu z warunkami egzystencji biedoty wiejskiej. Długi dzień roboczy, brak dni wolnych, płace na poziomie biologicznego minimum, szkodliwość wielu zajęć dla zdrowia, brak zabezpieczenia na wypadek choroby, wypadku czy starości, wykorzystywanie pracy dzieci, wszystko to prowadziło do degradacji fizycznej, a często także moralnej. Ubocznym skutkiem tego

¹⁷⁴ Rozróżnienia na *Christianitas Maior* i *Christianitas Minor* wprowadził Henry Sire. Patrz: tenże, *Phoenix from the Ashes: The Making, Unmaking, and Restoration of Catholic Tradition*, Angelico Press, Kettering (OH), 2015.

¹⁷⁵ Zagadnienie to obszernie omawia E.M. Jones. Patrz: E.M. Jones, *Jalowy pieniądz. Historia kapitalizmu jako konfliktu między pracą a lichwą*. Wektory, Wrocław 2015.

zjawiska stawała się polityczna radykalizacja, co w późniejszym okresie było pożywką dla rozprzestrzenienia się ruchu socjalistycznego¹⁷⁶.

To właśnie w takim kontekście historycznym, w połowie XIX w. rozpoczął w Niemczech swą publiczną działalność Wilhelm Emmanuel von Ketteler, późniejszy biskup Moguncji. Urodzony w 1811 roku, zdobył wykształcenie pod okiem wrażliwych na sprawy społeczne jezuitów w Brig im Wallis (1824–1828), ukończył następnie studia prawnicze. Przez kilka lat pracował jako urzędnik, aby w 1841 r. podjąć studia teologiczne. W 1844 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Posługa w ubogiej gminie Hopsten, gdzie został proboszczem, uświadomiła pochodzącemu ze szlacheckiej rodziny von Kettelerowi nędzę ludu. Wynikiem tego była doraźna działalność charytatywna, której towarzyszyła refleksja dotycząca skutków społecznych systemu liberalnego. W wyniku publicznych wystąpień oraz serii kazań adwentowych wygłoszonych w Moguncji w 1848 r., von Ketteler uzyskał rozgłos i stał się duchowym przywódcą niemieckich katolików¹⁷⁷. Od 1850 r. aż do śmierci sprawował obowiązki biskupa Moguncji. Jednocześnie pisał książki, występował publicznie, krótko sprawował obowiązki poselskie¹⁷⁸. Jego najważniejsze dzieło to wydana w 1864 r. *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (Kwestia robotnicza a chrześcijaństwo). Gdy umierał w 1877 r. pozostawił całą generację zainspirowanych jego ideami katolickich działaczy społecznych, kontynuatorów ideowych jego dzieła¹⁷⁹.

Choć idee o których mówił i pisał nie były ani całkowicie nowe ani oryginalne, to jednak przez odniesienie ich do zastanych realiów społecznych, oraz wezwanie do konkretnych zmian w ich duchu, np. poprzez działania legislacyjne, von Ketteler doprowadził do powrotu katolickiego myślenia i katolickiej oceny rzeczywistości społeczno-gospodarczej na scenę życia publicznego. Tym samym zakończył długi okres, gdy Kościół niejako abdykował z funkcji moralnego arbitra nowo kształtującej się przemysłowej rzeczywistości. Wiele z idei bp von Kettelera znalazło wyraz w encyklice *Rerum novarum*, ogłoszonej przez Leona XIII w 1891 r., od czasów której datuje się rozwój współczesnej myśli społecznej Kościoła. Biskupowi Kettelerowi przypadła rola prekursora, który przywrócił Kościołowi

¹⁷⁶ Por. R. Łętocha, *Wczesny kapitalizm a kształtowanie się katolickiej nauki społecznej*, 2019. https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/76648/letocha_wczesny_kapitalizm_a_ksztaltowanie_sie_katolickiej_nauki_spolecznej_2019.pdf (dostęp: 21.08.2023).

¹⁷⁷ *The New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, t. 8, red. T. Carson, J. Cerrito, Gale, Farmington Hills 2003, s. 160; Z. Waleszczuk, *Biskup Wilhelm E. Ketteler – wielki poprzednik Leona XIII*, „Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2005, 4/2, s. 186.

¹⁷⁸ W latach 1870–71 był posłem do Reichstagu, był także jednym z założycieli katolickiej Niemieckiej Partii Centrum (*Deutsche Zentrumspartei*).

¹⁷⁹ Z. Waleszczuk, *Apostoł spraw społecznych: biskup Wilhelm E. von Ketteler*, Lamis, Wrocław 2005; patrz także: tenże, *Biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler nauczanie społeczne*, Wydawnictwo Atla 2, Legnica 2006, s. 223–227.

głos w kwestiach urzędzeń społecznych, oraz przypomniał, że ma on nie tylko prawo, ale wręcz obowiązek w tych kwestiach się wypowiadać¹⁸⁰. Miał on zresztą świadomość tej roli. W referacie z 1869 r., przekonując do podjęcia przez Kościół kwestii społecznej, powiedział między innymi:

„Czy urząd nauczycielski Kościoła nie zajmował się wielokrotnie na soborach nadużyciami kapitału i nie odrzucił z powodów dogmatycznych lichwy i daniny w dawnych stosunkach społecznych? Dlaczego Kościół nie miałby i współcześnie zając się pokrewnym zagadnieniem?”¹⁸¹ Jak przyznaje papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*: „przedstawiciele Kościoła bardzo powoli przyjmowali do świadomości, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób”¹⁸².

Jako jednego z pionierów, który zmienił ten stan rzeczy, papież wymienia biskupa Kettelera¹⁸³. W swoim myśleniu o kwestii społecznej, którą definiował jako zagadnienie warunków życia robotników¹⁸⁴, powracał biskup Ketteler do św. Tomasza z Akwinu oraz do odwołującej się jeszcze do Arystotelesa koncepcji sprawiedliwości. Nie odrzucał przy tym także inspiracji wpływających z niemieckiego romantyzmu, takich jak wizja organicznej koncepcji społeczeństwa. Nowatorstwo jego podejścia leżało jednakże w tym, że w swoich analizach nie bał się rozpatrywać zagadnień społecznych i religijnych z ekonomicznego punktu widzenia¹⁸⁵. Wychodził w swojej koncepcji od krytycznej analizy zastanej rzeczywistości, następnie wskazywał na głębokie, systemowe i filozoficzne niedomagania systemu liberalnego, którego był najzacieklejszym krytykiem, aby następnie proponować konkretne działania na rzecz uzdrowienia sytuacji. Pomimo tego, że ostrze krytyki kierował głównie przeciw liberalizmowi, odrzucał on także socjalizm, będący w jego ocenie dzieckiem tegoż liberalizmu, Warto jednak podkreślić, że zalecał nie tyle odrzucenie liberalizmu w całości, co raczej głęboką jego korektę¹⁸⁶.

Liberalizm, który historycznie zjawiał się w szacie wyzwoliciela od absolutyzmu, był – zdaniem Kettelera – systemem destrukcyjnym, prowadzącym do eliminacji wszelkiego

¹⁸⁰ O wpływie bp Kettelera na doktrynę społeczną patrz: M. O'Malley, *Wilhelm Ketteler and the Birth of Modern Catholic Social Thought. A Catholic Manifesto in Revolutionary 1848*, Utz verlag, München 2008.

¹⁸¹ W.E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne (wybór pism)*, tłum. Z. Waleszczuk, Instytut wydawniczy Pax, Warszawa 2007, s. 162.

¹⁸² Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, p. 27, (dal. cyt. jako: *Deus caritas est*), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

¹⁸³ *Deus caritas est*, p. 27.

¹⁸⁴ Pisze o tym w *Die Arbeiterfrage und das Christentum*. Patrz: W.E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne (wybór pism)*, s. 121.

¹⁸⁵ „Piśmiennictwo Kettelera było całkowicie przeniknięte zasadami tomistycznymi.” Z. Waleszczuk, *Liberalizm w ocenie biskupa Wilhelma von Kettelera*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 12/1, s. 136.

¹⁸⁶ Według Waleszczuka diagnozy Kettelera „obszernie i wnikliwie ogarniają problem i stoją filozoficznie na tym samym poziomie, co teoria Adama Smitha czy Karola Marksa”. Z. Waleszczuk, *Biskup Wilhelm E. Ketteler – wielki poprzednik Leona XIII*, s. 188. O socjalizmie, tamże s. 191.

poczucia wspólnoty, zniszczenia struktur społecznych, walki wszystkich przeciw wszystkim w gospodarce oraz do tyranii w życiu politycznym. Przyjmując indywidualizm jako podstawową zasadę życia społecznego, prowadził on do atomizacji wszelkich struktur społecznych, które zmuszony był zastępować rosnąca rolą prawa oraz państwa. Szafując sloganami wolności, w sferze politycznej faktycznie oferował jedynie formalną równość wobec prawa. Według Kettelera liberalizm był absolutyzmem i diametralnym przeciwieństwem wszelkiej wolności¹⁸⁷. Wbrew swej nazwie, ideologia ta nie tylko nie znała prawdziwego sensu wolności, ale w gruncie rzeczy była jej zupełnym przeciwieństwem¹⁸⁸. Liberalny system polityczny dawał – jego zdaniem – jedynie złudzenie, że społeczeństwo ma wpływ na władzę przez uczestnictwo w wyborach. Tymczasem, brutalna prawda była taka, że wyłonieni tą drogą przedstawiciele reprezentowali jedynie interesy swoich partii¹⁸⁹.

W sferze ekonomicznej efekty liberalizmu według niego były analogiczne do skutków politycznych. Podczas gdy wcześniej istniały struktury, takie jak cechy i gildie, które chroniły pracowników i zapewniały im minimum środków niezbędnych do godnego życia, liberalizm sprowadził relacje pracownika i pracodawcy do wymiaru jednostkowego. Tym samym pozbawił tego pierwszego siły przetargowej i skazał go na jednostronny dyktat drugiej strony. Wydłużenie dnia pracy (w skrajnych przypadkach aż do 16 godzin), brak dni wolnych, obciążenie pracą kobiet i dzieci, szkodliwe warunki w zakładach – wszystko to było wynikiem zatowarowania pracobiorców oraz traktowania pracy jako towaru, którego cenę kształtuje jedynie podaż i popyt. Biskup Ketteler zwracał uwagę, że takie podejście było błędne, gdyż pomijało fakt, że praca wykonywana była przez ludzi, których potrzeby powinny być bezwzględnie zaspokojone z chwilą, gdy powierzają swe zdolności i swój czas pracobiorcy¹⁹⁰.

Już w pierwszym ze swoich kazań adwentowych zajął się bp Kettler kwestią własności prywatnej, jako jedną z najbardziej podstawowych dla całego porządku społecznego. Wskazywał z jednej strony, przypominając nauczanie św. Tomasza, że własność prywatna ustanowiona została zarówno dla efektywności pracy i motywacji do wysiłku, jak i w celu zagwarantowania pokoju. Jej zniesienie, jak postulowali socjaliści, prowadziłyby do pogorszenia a nie polepszenia sytuacji biednych. Jednakże, jego zdaniem, z posiadaniem własności wiązały się także obowiązki wobec drugich. Ziemia została stworzona dla wszystkich ludzi i jako dobro ma powszechne przeznaczenie. Własność należy zatem

¹⁸⁷ Z. Waleszczuk, *Liberalizm w ocenie biskupa Wilhelma von Kettelera*, s. 130.

¹⁸⁸ Tamże, s. 126.

¹⁸⁹ Tamże, s. 126–128.

¹⁹⁰ Z. Waleszczuk, *Biskup Wilhelm E. Ketteler – wielki poprzednik Leona XIII*, s. 188–190.

odróżnić od jej owoców. Ta pierwsza jest wprawdzie nienaruszalna, ale pociąga za sobą zobowiązania wobec jednostki i wspólnoty, które wynikają ze sprawiedliwości. Dzielenie się owocami własności z bliźnimi nie jest – według bp. Kettelera – jedynie wymogiem miłosierdzia, niczym dobrowolna jałmużna, ale obowiązkiem wynikającym z zasady sprawiedliwości¹⁹¹.

Bp. Ketteler jest zapewne pierwszym, który sformułował zasadę subsydiarności. Wywodził ją z organicznej wizji społeczeństwa¹⁹². Organizacja społeczeństwa powinna być według niego różnorodna i uwzględniać stowarzyszenia działające na różnych polach i poziomach. Pisał o tym:

„[...] rozsądek i prawda domagają się, żeby narodowi przysługiwało prawo samodzielnego czynienia tego o co sam jest w stanie się zatroszczyć w swoim domu, w swojej gminie i ojczyźnie. Nie znosi to z pewnością centralnej władzy państwa, ale pozostawia jej tylko niewielki obszar działania”¹⁹³.

W sferze gospodarczej, zasada ta oznaczała odtworzenie struktur pośrednich, w szczególności zaś organizacji robotniczych, które dawałyby pracownikowi gwarancję równoważnego partnera w rozmowach z pracobiorcami. Biskup Ketteler uznawał pozytywną historyczną rolę organizacji cechowych, ale świadom był także ich błędów i nadużyć. I nie tyle oczekiwał ich przywrócenia, co żywił nadzieję na powstanie nowych form społecznych, które będą spełniać podobne cele. W tym też kontekście wspominał o „korporacjach”¹⁹⁴.

Praktyczne postulaty programu biskupa Kettelera sprowadzały się do niesienia doraźnej pomocy robotnikom *ex caritate*, do wsparcia przez Kościół i duchownych organizacji robotniczych, szczególnie tych opartych na zasadach chrześcijańskich związków zawodowych, do wprowadzenia legislacji chroniącej robotników a obejmującej skrócenie czasu pracy i zagwarantowanie dni wolnych, do ograniczenia szkodliwych warunków pracy, do wyeliminowania pracy nieletnich oraz kobiet, do wprowadzenia ubezpieczeń społecznych. Proponował on także organizowanie spółdzielni i zrzeszeń produkcyjnych oraz postulował udział robotników w zarządzie przedsiębiorstw¹⁹⁵.

¹⁹¹ Patrz: Z. Waleszczuk, *Biskup Wilhelm E. Ketteler – wielki poprzednik Leona XIII*, s. 193. Patrz także: Pierwsze z kazań adwentowych w: W. E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne: (wybór pism)*, s. 47–59.

¹⁹² Zdaniem Waleszczuka „to właśnie biskup Moguncji pierwszy sformułował zasadę pomocniczości, nazywając ją »subsidiarnym prawem« (subsidiären Recht)”. Patrz: Z. Waleszczuk, *Biskup Wilhelm E. Ketteler – wielki poprzednik Leona XIII*, s. 185.

¹⁹³ Cytat za: Z. Waleszczuk, *Liberalizm w ocenie biskupa Wilhelma von Kettelera*, s. 128.

¹⁹⁴ W.E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne (wybór pism)*, s. 125–126, 132.

¹⁹⁵ Program ten, np. postulat formowania zrzeszeń produkcyjnych, przedstawiał w *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, także przemówienie z 25 lipca 1869 r zawiera całą listę konkretnych postulatów natury socjalnej, składających się na program reform. Patrz: W.E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne (wybór pism)*, s. 117–138, 178–191.

Postulaty socjalne wysuwane przez bp Kettelera zostały z czasem zrealizowane w postaci niemieckiego modelu społecznego państwa dobrobytu¹⁹⁶. Zasada subsydiarności, organiczne rozumienie społeczeństwa, koncepcja społecznej odpowiedzialności własności, personalistyczne rozumienie pracy i wynikającej z tego potrzeby zagwarantowania płacy minimalnej – wszystkie te koncepcje stały się częścią społecznego nauczania Kościoła, znajdując odzwierciedlenie w encyklice *Rerum novarum* i rozwinięcie w kolejnych encyklikach społecznych. Efektem intelektualnego i duchowego fermentu, jaki zasiał von Ketteler, było powstanie w Niemczech aktywnego środowiska katolickich myślicieli, działaczy społecznych i uczonych rozwijających jego idee i pracujących nad wcieleniem ich w życie. Znalazły one zresztą rezonans także poza jego ojczyzną¹⁹⁷.

1.8. Encyklika *Rerum novarum*

Zagadnienia społeczne stały pod koniec XIX w. w centrum zainteresowania. Zaostrzały się konflikty klasowe, nasilała podsycająca je agitacja socjalistyczna proponująca radykalne drogi rozwiązania problemów w szczególności poprzez ograniczenie lub likwidację własności prywatnej. W tej sytuacji papież Leon XIII ogłosił w 1891 r. swoją „znakomitą”¹⁹⁸ encyklikę poświęconą kwestii robotniczej *Rerum novarum*. Wychodząc z podstaw tomistycznej wizji państwa i prawa naturalnego, przywołuje ona i porządkuje dotychczasowe stanowisko Kościoła, i odnosi do najpilniejszych kwestii współczesności. Dzięki temu stanowi podstawę i punkt wyjścia dla nauki społecznej kościoła w formie systematycznej.

Choć treść encykliki stanowi m.in. potępienie socjalizmu, a w szczególności propozycji likwidacji własności prywatnej, oraz krytyka złej praktyki ówczesnego życia społeczno-gospodarczego w tym szczególnie warunków pracy, to najistotniejszy wydaje się program pozytywny, wskazanie zasad i zarys drogi do naprawy ówczesnych stosunków. Program ten, a może raczej wizja, właściwych stosunków społecznych składa się z następujących elementów:

- postulatu odnowy moralnej poprzez powrót do życia chrześcijańskiego;
- potwierdzenia wagi prawa naturalnego;

¹⁹⁶ D. Dietrich, W. Fröhlich, *Wilhelm Emanuel von Ketteler, Rerum Novarum, and industrial relations in Germany*, „The European Legacy: Toward New Paradigms” 1996, 1/3, s. 1096–1101.

¹⁹⁷ O oddziaływaniu myśli Kettelera na encyklikę *Rerum novarum* pisze np. D. Eissrich. Patrz: D. Eissrich, *An Economist's View of the Work of Wilhelm Emmanuel von Ketteler and its Influence on the Encyclical Rerum Novarum*, w: *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine: 125 Years of Rerum Novarum*, red. J. Backhaus, G. Chaloupek, H. A. Frambach, Springer, Cham 2017. s. 11–25.

¹⁹⁸ Łac. *Egregiae*. Pius XI, Encyklika „*Quadragesimo anno*”, 1, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996. s. 105–146, (dal. cyt. jako: *Quadragesimo anno*).

- obrony własności i potwierdzenie jej funkcji społecznych;
- organicznej natury społeczeństwa i zasady pomocniczości;
- afirmacji godności pracy;
- zachęty do samoorganizacji w duchu odrodzenia dawnych cechów.

Według słów encykliki chrześcijaństwo „pchnęło rodzaj ludzki ku wyższym celom”¹⁹⁹. Poprzez umocnienie moralne, ochronę instytucji rodziny, sprawiedliwość w życiu społecznym chrześcijaństwo przyczyniło się do rozwoju zarówno moralnego, jak i materialnego. Stąd w sytuacji kryzysu należy wrócić do korzeni. „Upragnionego ratunku bowiem można się spodziewać tylko od szeroko rozlanej miłości, to jest chrześcijańskiej miłości, w której streszcza się cała Ewangelia”²⁰⁰. Dla Leona XIII nie ulega wątpliwości, że „jeśli społeczeństwo dzisiejsze ma być uleczone, to tylko przez odnowienie życia chrześcijańskiego i instytucji chrześcijaństwa”²⁰¹. Odnowienie obyczajów chrześcijańskich będzie miało także korzystny wpływ na sprawy gospodarcze.

Encyklika przywołuje słowa św. Tomasza z Akwinu odnośnie prawa: „Jeśli zaś [prawo –PZ] mija się z rozumem, jest prawem niesprawiedliwym i nie ma mocy prawa, ale tylko moc gwałtu”²⁰². Prawo własności oraz autonomia rodziny i stowarzyszeń prywatnych mają osadzenie w prawie naturalnym, którego prawo stanowione dekretami państwa znieść nie może. Własność prywatna, „którą obyczaj wieków uświęcił jako instytucję najlepiej odpowiadającą naturze ludzkiej i zgodnemu i pokojowemu pożyciu ludzi”²⁰³, jest konsekwencją natury człowieka, pracy i społeczeństwa. Przyczynia się ona do wyższej wydajności, wzmacnia motywacje do wysiłku i stanowi zabezpieczenie bytu rodzin. Należy jej bronić przed zakusami socjalistów, a nawet dążyć do jej upowszechnienia wśród robotników²⁰⁴. Z drugiej jednak strony encyklika wskazuje na społeczne obowiązki związane z posiadaniem i wskazuje, iż „czym innym jest słuszne posiadanie bogactw, a czym innym jest słuszne używanie bogactw”²⁰⁵. Właściciele zobowiązani są moralnie do korzystania z nich, w sposób który uwzględnia interesy bliźnich zgodnie z miłosierdziem. „Nie są to, z

¹⁹⁹ Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”*, p. 22, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym – Lublin 1996, s. 63–92, (dal. cyt. jako: *Rerum novarum*). O elementach solidarystycznych w encyklice: H. A. Frambach, *Solidarism ad the Center of Economy – the Economics of Heinrich Pesch*, w: *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine. 125 Years of Rerum Novarum*, red. J. Backhaus, G. Chaloupek, H.A. Frambach, Springer Int., Cham 2017, s. 27–47.

²⁰⁰ *Rerum novarum*, p. 45.

²⁰¹ Tamże, p. 22.

²⁰² Tamże, p. 38; patrz także: *Suma Teologiczna*, II–II, q. 93, a. 3.

²⁰³ *Rerum novarum*, p. 8.

²⁰⁴ Według Chojnickiej *Rerum novarum* „uznała zasadę własności prywatnej za prawo naturalne”. K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła*, s. 33.

²⁰⁵ *Rerum novarum*, p. 19.

wyjątkiem wypadku ostatecznej potrzeby, obowiązki sprawiedliwości, ale miłości chrześcijańskiej²⁰⁶. Jako takie nie mogą być egzekwowane na drodze prawnej, natomiast należy dzielić się nimi z innym będącym w potrzebie w imię miłosierdzia.

Ludzie nie rodzą się równi ze względu na talenty, a „zupełna równość w społeczeństwie ludzkim jest niemożliwa”²⁰⁷. Jednakże właśnie to zróżnicowanie tworzy podstawę życia społecznego, gdyż „życie zbiorowe [...] potrzebuje różnych uzdolnień i różnych talentów do swych zadań”²⁰⁸. To samo prawo naturalne, wynikające ze zrozumienia natury człowieka, rodziny, stowarzyszeń prywatnych i państwa, daje nam wskazówki jak budować wzajemne relacje pomiędzy nimi.

Rerum novarum zarysowuje podstawy zasady pomocniczości w kształtowaniu właściwej struktury społecznej²⁰⁹. Zarówno jednostka, rodzina jak i stowarzyszenia są starsze niż państwo, i posiadają przynależne im prawa, których odbierać im nie należy, gdyż byłby to gwałt na naturalnym porządku rzeczy. Rolą państwa jest zatem „troska o dobro ogółu”²¹⁰. Powinna być ona dla władzy „nie tylko prawem najwyższym [...] lecz także źródłem i celem”²¹¹. Spełniając tę rolę państwo szanować musi autonomię i prawa jednostek, rodzin i stowarzyszeń, tak aby „ani jednostka, ani rodzina nie były pochłaniane przez państwo”²¹². I tak, „człowiek bowiem starszy jest, niżli państwo, a prawo do życia i do troski o ciało otrzymał zanim jeszcze powstało jakiegokolwiek państwo”²¹³. Podobnie nadmierną ingerencję państwa w sprawy rodziny nazywa encyklika „błędem wielkim i zgubnym”²¹⁴. Państwo nie może także ograniczać wolności stowarzyszania. „Wolność bowiem tworzenia prywatnych stowarzyszeń ma człowiek na podstawie prawa natury”²¹⁵.

Misję dbania o dobro wspólne wypełnia państwo na dwóch płaszczyznach – dbając o dobro moralne i o dobrobyt swoich członków.

„Wprawdzie dobro społeczne jest przede wszystkim natury moralnej, jego bowiem osiągnięcie ma człowieka czynić lepszym, dobrze jednak zorganizowane państwo winno zapewnić obywatelom w dostatecznej ilości także dobra materialne i zewnętrzne, "których używanie jest konieczne do praktykowania cnoty”²¹⁶.

²⁰⁶ Tamże, p. 19.

²⁰⁷ Tamże, p. 14.

²⁰⁸ Tamże, p. 14.

²⁰⁹ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 256–260.

²¹⁰ *Rerum novarum*, p. 26.

²¹¹ Tamże, p. 28.

²¹² Tamże, p. 28.

²¹³ Tamże, p. 6.

²¹⁴ Tamże, p. 11.

²¹⁵ Tamże, p. 38.

²¹⁶ Tamże, p. 27; Św. Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, I. c. 15.

Ta ważna rola państwa w sferze ekonomicznej polega według encykliki przede wszystkim na tworzeniu odpowiedniego środowiska moralnego, korzystnego dla tej działalności, przez zagwarantowanie jej bezpieczeństwa, zapewnienie sprawiedliwości. W grę wchodzi również interwencjonizm, czyli pewne działania bezpośrednie:

„Tym zaś, co ten dobrobyt powszechny narodu tworzy, są: moralne obyczaje, życie rodzinne oparte na podstawach prawa i ładu, poszanowanie religii i sprawiedliwości, umiarkowanie w ustanawianiu i sprawiedliwość w rozdzielaniu ciężarów publicznych, rozwój przemysłu i handlu, rozkwit rolnictwa, i inne tego rodzaju środki, które tym lepsze i szczęśliwsze warunki życia zapewniają obywatelom, im większy wykazują postęp”²¹⁷.

Szczególny akcent kładzie Leon XIII na godność pracy. Jest ona sposobem zaspokajania ciągle odnawiających się ludzkich potrzeb, a dla większości ludzi jest „sposobem zdobywania środków do życia i utrzymania”²¹⁸. I choć z powodu grzechu łączy się ona ze znojem, to jednocześnie jej wykonywanie ma wartość duchową pokuty. Odnosząc się do konfliktu świata pracy i świata kapitału encyklika stwierdza: „ani kapitał bez pracy, ani bez kapitału praca istnieć nie może”²¹⁹. Podkreślając ich partnerskie, obopólnie korzystne współdziałanie jednocześnie podkreśla, iż to zawsze poprzez pracę powstaje wspólne bogactwo, dobrobyt tak iż „praca robotników jest jedynym źródłem bogactw państwa”²²⁰.

Praca zatem jest niezmiernie istotna ekonomicznie, jest też działaniem o wymiarze duchowym oraz posiada godność potwierdzoną przez Syna Bożego, który sam nie wahał się pracować fizycznie. Stąd wszelka praca zarobkowa, także fizyczna „nie tylko nie poniża człowieka, ale mu zaszczyt przynosi”²²¹.

Bardziej szczegółowo odnosi się papież do warunków pracy, postulując konieczność interwencji państwa w obronie sprawiedliwości. Odnośnie liberalnej zasady swobody zawierania kontraktów, w tym kontraktów zatrudnienia, zwraca uwagę na priorytet prawa naturalnego. „Chociaż więc pracownik i pracodawca wolną z sobą zawrą umowę, [...] ponad ich wolą zawsze pozostanie do spełniania prawo sprawiedliwości naturalnej, ważniejsze i dawniejsze od wolnej woli układających się stron”²²².

Praca ma osobisty charakter, a jej celem jest zachowanie życia, poprzez korzystanie z jej owoców. Prawo zaś do zachowania życia „jest obowiązkiem spoczywającym na

²¹⁷ *Rerum novarum*, p. 26.

²¹⁸ Tamże, p. 7.

²¹⁹ Tamże, p. 15.

²²⁰ Tamże, p. 27.

²²¹ Tamże, p. 16.

²²² Tamże, p. 34.

wszystkich ludziach, a zbrodnią byłoby nie spełnić go²²³. Wynika z tego, iż z jednej strony nie godzi się, gdyż jest to wbrew sprawiedliwości, domagać się od robotnika przyjęcia warunków, które nie zapewniają minimalnych środków do życia, lub też wyczerpują jego siły w sposób, który godzi w jego istnienie. Z drugiej strony robotnik ma prawo takiej umowy odrzucać, gdyż gwałcą one prawo naturalne.

Państwo zatem, w sytuacji konfliktu pracy i kapitału powinno nie tylko chronić własność prywatną przed zawłaszczeniem, ale także ma za zadanie bronić robotników przed warunkami zatrudnienia, które byłyby sprzeczne z wymogami sprawiedliwości i prawa naturalnego. Dwie zasadnicze kwestie to „zbyt długa albo uciążliwa praca i uważana za zbyt niską płaca”²²⁴. *Rerum novarum* zwraca również uwagę na konieczność ograniczenia długości dnia roboczego, prawo do świątecznego wypoczynku oraz poprawę warunków zatrudnienia kobiet i dzieci. Odnosi się także encyklika do kwestii sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę²²⁵. I chociaż ustalenie jej konkretnego poziomu jest skomplikowane to najważniejszym miernikiem w tym względzie jest nienaruszalność zasady sprawiedliwości i naturalnego prawa do zachowania życia:

„Z pewnością wiele trzeba wziąć pod uwagę względów, żeby ustalić słuszną płacę; na ogół jednak powinien bogaty i pracodawca pamiętać, że przy ustalaniu płacy ani Boskie ani ludzkie prawa nie pozwalają korzystać z cudzej biedy i nędzy, ani też w ogóle wyzyskiwać cudzego ubóstwa”²²⁶.

Leon XIII zwraca także uwagę na konieczność rozwoju właściwych, przenikniętych duchem braterstwa chrześcijańskim instytucji społecznych, których istnienie mogłoby wyciszyć spory i wprowadzić harmonię do napiętych konfliktów klasowych. Pomiędzy pracodawcami a pracownikami powinna panować „nie tylko prosta przyjaźń, ale bratnia miłość [...] prawdziwie braterski związek [który –PZ] łączy ich z sobą i z Chrystusem Panem”²²⁷. Jedną z propozycji zawartych w encyklice jest odrodzenie stowarzyszeń cechowych, które historycznie miały dobroczynny wpływ na organizację społeczną, przy czym jednak biorąc pod uwagę upływ czasu i zachodzące zmiany „należy stowarzyszenia pracowników do obecnych nagiąć wymagań”²²⁸.

²²³ Tamże, p. 34.

²²⁴ Tamże, p. 31.

²²⁵ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 257–258.

²²⁶ *Rerum novarum*, p. 17.

²²⁷ Tamże, p. 21.

²²⁸ Tamże, p. 36.

Z kolei powstające związki zawodowe powinny być tworzone w oparciu o szerszą, chrześcijańską perspektywę. Walka w obronie interesów robotników nie powinna zapominać bowiem o ostatecznym celu wszelkiej ludzkiej działalności, który nie sprowadza się tylko do troski o rzeczy doczesne. Wszystkie propozycje działań czy rozwiązań nie mają żadnego sensu w oderwaniu od perspektywy duchowej. Warunkiem wszelkich pozytywnych przemian jest odrodzenie duchowe oparte o miłość chrześcijańską, nie tylko zresztą w odniesieniu do osoby, ale także w wymiarze społecznym: „Upagnionego ratunku bowiem można się spodziewać tylko od szeroko rozlanej miłości, to jest chrześcijańskiej miłości, w której się cała streszcza Ewangelia [...]”²²⁹.

Stolica Apostolska nie proponuje oczywiście konkretnych rozwiązań gospodarczych czy doktryn ekonomicznych, wskazuje tylko na pewne kluczowe z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej zagadnienia. Do najważniejszych problemów ekonomicznych poruszonych w encyklice *Rerum novarum* należy kwestia kontraktu zatrudnienia, warunków pracy oraz płacy sprawiedliwej. Ta ostaną została omówiona w sposób bardzo pobieżny. Potwierdzone zostało przez magisterium Kościoła prawo własności, nakładając jednocześnie na własność zobowiązania społeczne²³⁰.

Zarysowany w dokumencie szkic pożądanej formy organizacji społeczno-gospodarczej, chociaż brakuje w nim szczegółowych rozwiązań, jest jednak wyraźny i uchwytny. Punktem wyjścia jest odrodzone moralnie społeczeństwo chrześcijańskie. Duchowa odnowa i prawo naturalne powinny stanowić podstawę i znaleźć swe odbicie we właściwych formach organizacji. Troszczące się o dobro wspólne państwo, zarówno w wymiarze moralnym jak i materialnym, pełnić powinno swe funkcje z poszanowaniem stowarzyszeń prywatnych, praw rodzin i jednostek. Postęp materialny i dobrobyt, choć pożądane, nie powinny być celem nadrzędnym przedkładanym nad dobra moralne. Organicznej naturze samoorganizującego się, świadomego zarówno swych praw jak i obowiązków społeczeństwa, towarzyszyć powinien rozwój organizacji dostosowanych do warunków współczesnych. Wzorem do naśladowania, aczkolwiek nie do bezmyślnego kopiowania, mogą być dawne cechy rzemieślnicze. Praca fizyczna, szczególnie wykonywana przez robotników przemysłowych i rolnych, winna odzyskać godność, być wynagradzana sprawiedliwie oraz mieć zagwarantowaną przez państwo ochronę przed nadużyciami. W odrodzonym moralnie społeczeństwie walka klasowa oraz konflikty między pracodawcami a

²²⁹ Tamże, p. 45.

²³⁰ Por. T. Borutka, *Spoleczne nauczanie Kościoła*. s. 68–70.

pracobiorcami zastąpione byłyby współdziałaniem a sprawiedliwość dopełniałaby przyjaźń, a nawet miłość wzajemna jego członków.

ROZDZIAŁ II

FUNDAMENTY FILOZOFICZNE

2.1. Chrześcijańskie filary systemu

Heinrich Pesch jako kapłan i jezuita odebrał gruntowne wykształcenie teologiczne, a katolicka formacja promieniuje z kart jego prac. Otwarcie dawał wyraz swemu przywiązaniu do tradycji chrześcijańskiej, jak choćby we fragmencie zamykającym *Ethik und Volkswirtschaft*.

„Nie tylko jako teolog, ale także jako ekonomista, chciałbym zakończyć moją prezentację etyki i ekonomii pełnym wdzięczności, niezachwianym i radosnym uznaniem roli Jezusa Chrystusa, Syna Boga żywego, który jest Zbawcą nie tylko dusz, ale także społeczeństw, państw i narodów”²³¹.

Pochodzimy od Boga, naszym przeznaczeniem jest do niego powrócić, a sensem naszego ziemskiego życia jest przygotowanie do tego poprzez służbę – *Deo servire regnare est!* – stwierdza Pesch²³². Tak pojmował zarówno swoją własną drogę, ale także sens kultury, życia społecznego i gospodarczego²³³.

Europa na przełomie XIX i XX wieku, mimo postępującego procesu erozji kultury chrześcijańskiej, spowodowanej nurtami sekularystycznymi, które miały swoje źródło w rewolucji protestanckiej, oświeconym absolutyzmie, liberalnym indywidualizmie, była ciągle miejscem, gdzie chrześcijaństwo zajmowało poczesną rolę w życiu społecznym, a podstawowe dogmaty wiary nawet jeśli nie były już powszechnie akceptowane, to jednak z pewnością były powszechnie znane²³⁴. Gdyby Peschowi przyszło pisać swe dzieła w dzisiejszych czasach, zapewne byłby zmuszony do bardziej gruntownego objaśnienia

²³¹ H. Pesch, *Ethics and the National Economy*. tłum. R. Ederer, IHS Press, Norfolk 2004. s. 177.

²³² H. Pesch, *Liberalism, Socialism and Christian Social Order*, Book 4: *The Christian Concept of the State*, tłum. R. Ederer, The Edwin Mellen Press, Lewiston 2001, s. 36, (dal. cyt. jako: H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 4).

²³³ O Peschu jako twórcy solidaryzmu chrześcijańskiego patrz np.: C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 234.

²³⁴ O. Chadwick, *Secularization of European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 21–47; F. E. de Tejada, *La monarquía tradicional*, Ediciones Rialp S A, Madrid 1954, s. 37–45.

chrześcijańskich fundamentów swojej myśli, a także do ich obrony. Był on oczywiście świadom negatywnego stosunku do chrześcijaństwa w wielu środowiskach naukowych, będących pod wpływem ideologii materialistycznych promowanych choćby przez scientyzm, darwinizm i socjalizm. Tym niemniej, Pesch odwoływał się w swych pismach wprost do światopoglądu chrześcijańskiego, a formułując system solidaryzmu opierał się w szczególności na tradycji myśli katolickiej: od św. Tomasza z Akwinu i scholastyków, aż po współczesne mu encykliki papieskie.

Pesch przyjął aksjomatycznie prawdy wiary chrześcijańskiej za fundament całego systemu, w którym dominowały trzy konstytutywne filary: Bóg jako Stwórca, człowiek jako stworzenie Boże, rozum i wolna wola jako istota człowieczeństwa. Pochodną tego była realistyczna antropologia, uwzględniająca słabość natury ludzkiej, skłonnej nie tylko do dobra, ale i do zła. Poziom etyczny wspólnoty narodowej i moralny jednostek wyznaczały wskazania Ewangelii, które autor *Lehrbucha* odnosił do życia społecznego. W takiej perspektywie, rzeczy doczesne służyć miały celom ostatecznym. Zbawienie duszy można osiągnąć przez poprawę moralną, rozwój intelektualny oraz systematyczną pracę.

Bezpośrednie odwołania do Ewangelii mogą sugerować na pierwszy rzut oka, że mamy do czynienia z systemem „wyznaniowym”, a w konsekwencji hermetycznym dla osób o innym światopoglądzie. Ale już z pobieżnej analizy wynika, że Pesch nie uważał, aby istniały dwie różne rzeczywistości ekonomiczne lub systemy społeczne, odpowiednio dla wierzących i niewierzących. Jego system ekonomiczny wyrastał co prawda z myśli katolickiej, ale stanowił model uniwersalny, przydatny dla wszystkich, nie tylko dla chrześcijan. To co prawdziwe, prawdziwe jest dla wszystkich. To co ekonomicznie lub społecznie właściwe, właściwe jest uniwersalnie. Jeżeli filozofia chrześcijańska umożliwia znalezienie właściwych rozwiązań społecznych i gospodarczych, to będą one właściwe w sposób powszechny. Inna perspektywa światopoglądowa działać może jednak jako przeszkoda, aby te rozwiązania przyjąć. Co więcej, najbardziej podstawowe założenia solidaryzmu można sformułować bez odwołania się wprost do chrześcijaństwa, a opierając się tylko na prawie naturalnym oraz właściwej refleksji filozoficznej i antropologicznej. Można by je ująć następująco: człowiek jest istotą obdarzoną wolną wolą, rozumem i zdolnością racjonalnego myślenia; człowiek to jedyna istota myśląca, zdolna do kreowania kultury i tworzenia pojęć abstrakcyjnych, podporządkowuje sobie świat przyrody; człowiek przejawia zarówno skłonności egoistyczne jak i altruistyczne, stąd ważna rola etyki w życiu społecznym.

Jest wątpliwe, aby nawet tak sformułowane tezy uzyskały powszechną aprobatę, tym niemniej można by je z powodzeniem wykorzystywać, posługując się dodatkowo wynikami badań z zakresu biologii, psychologii, socjologii czy historii. Przedstawiając system Pescha w pozbawionej odniesień do chrześcijaństwa szacie, chcemy jedynie pokazać jego uniwersalny i racjonalny charakter, możliwy do zaakceptowania bez konieczności przyjmowania całości światopoglądu religijnego autora. Tym niemniej, nie możemy pominąć w naszej analizie, że Pesch osadzał jednak swe tezy na fundamencie chrześcijańskim, odwołując się wprost do Boga, jako źródła tego, co pewne i stałe:

„Istnieją o wiele bardziej stałe, powszechne, obiektywne i niezmiennie normy moralne dotyczące w szczególności życia społecznego. Każdy kto gwałci te odwieczne normy działa nie tylko wbrew rozumowi, ale także niemoralnie, stawiając się opozycji do Tego, który odcisnął swe prawo”²³⁵.

Instytucje społeczne i systemy ekonomiczne wyrastają z idei, których podłożem jest zawsze jakiś światopogląd²³⁶. Zarówno liberalizm jak i socjalizm mają źródła w określonej filozofii oraz budowane są w oparciu o pewien ogólny obraz świata, człowieka i społeczeństwa. Skoro prawda jest niepodzielna, to tylko system społeczno–gospodarczy budowany na fundamencie właściwych filozoficznych założeń jest w stanie efektywnie spełniać swe funkcje. Innymi słowy, wiara i religia przekłada się na życie społeczne. Żadna część ludzkiej aktywności nie znajduje się poza sferą oddziaływania etyki. Skoro tak, to organizacja relacji społecznych powinna we wszelkich wymiarach i na każdym poziomie uwzględniać postulaty etyczne, podobnie jak uwzględniać musi działanie praw fizyki.

Jednakże właściwy ustrój życia społecznego, jego kształt prawny i instytucjonalny to jeszcze nie wszystko. Jest to jedynie szkielet, którego żywą tkanką jest konkretny człowiek w całej swej rzeczywistości, żywotności i wielowymiarowości. Właściwy system organizacji jest powiązany z moralnością jednostki, dlatego społeczeństwo bez odpowiedniego fundamentu etycznego nie jest w stanie wypełnić postulatów solidarności i sprawiedliwości. Pesch uważał, że nie można tego w pełni zrealizować w oderwaniu od duchowości chrześcijańskiej.

„Z drugiej strony nie możemy przemilczać, iż bez ożywienia ducha chrześcijańskiego wszelkie usiłowania reform nie mogą osiągnąć ostatecznego, trwałego i satysfakcjonującego celu. Idea chrześcijańska nie unosi się w

²³⁵ H. Pesch, *Liberalism, Socialism and Christian Social Order*, Book 2, *Free Market Economy or Economic Order?*, tłum. R. Ederer, The Edwin Mellen Press, Lewiston 2000, s. 6, (dal. cyt. jako: H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 2).

²³⁶ Por. R.M. Weaver, *Ideas Have Consequences*, University of Chicago Press, Chicago 1948.

powietrzu. Tam, gdzie zwycięża nie może pozostawać bez [praktycznych – PZ] konsekwencji dla życia jednostki i życia społecznego²³⁷.

Podsumowując, wiele ze społecznych czy ekonomicznych postulatów solidaryzmu ma charakter uniwersalny i może być adaptowanych bez akceptacji światopoglądu chrześcijańskiego. Tym niemniej, Pesch budował swój system wychodząc od prawd wiary chrześcijańskiej, a postulaty etyczne wywodził wprost z kart Ewangelii. Z całości dzieła wynika również implícite, że chociaż pewne elementy systemu solidarystycznego można realizować w oparciu o inne systemy religijne, to jednak uniwersalny solidarystyczny model ekonomiczny można zbudować w całej jego pełni tylko na fundamencie chrześcijaństwa²³⁸.

2.2. Miejsce człowieka w przyrodzie i panowanie nad światem

Biorąc pod uwagę postęp kultury materialnej, człowiek panuje nad światem przyrody, ujarzmiając jej siły i wykorzystując zasoby. Liczne i namacalne przejawy tej działalności są obserwowalnym i bezsprzecznym faktem. Skąd wynika ta zdolność człowieka do podporządkowywania i przekształcania natury? Według Pescha źródłem tych możliwości jest Bóg, który ukształtował człowieka jako istotę racjonalną i wyniósł ponad świat nieorganiczny, roślinny i zwierzęcy.

„Ludzka natura nie jest produktem historii, ale stworzenia. Co do swoich esencjonalnych, wewnętrznych, fizycznych i metafizycznych elementów jest ona odporna na wszelkie zmiany historyczne. Człowiek zawsze i wszędzie składa się z duszy i ciała, jest zawsze i wszędzie istotą fizyczno–racjonalną”²³⁹.

W innym miejscu Pesch napisze:

„Bóg w swej mądrości i Opatrzności przeznaczył rośliny i zwierzęta na służbę człowiekowi, co jest zresztą celem wszystkich niższych form życia. On też wyposażył je we właściwości pozwalające ten cel wypełnić”²⁴⁰.

Sam fakt panowania, podobnie jak cielesno–duchowa i fizyczno–racjonalna natura ludzka są niezienne. Zmienne mogą być natomiast formy tego panowania. Każdy człowiek ze względu na swą naturę ma udział w owym panowaniu, stąd też wszyscy ludzie mają także

²³⁷ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 2, s. 7.

²³⁸ Chociaż nie jest to stwierdzone przez autora explicite, można mówić o dwóch poziomach systemu Pescha: tym co w nim bezsprzecznie uniwersalne i tym co wymaga odwołania do chrześcijaństwa.

²³⁹ H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 1, *Grundlegung*, Freiburg im Breisgau 1924, s. 2, (dal. cyt. jako: *Lehrbuch*, t. 1)

²⁴⁰ *Lehrbuch*, t. 1, s. 157.

przyrodzone prawo do udziału w owocach, jakie ono przynosi²⁴¹. Zarówno rozwój kultury, jak i przetrwanie człowieka nie byłyby możliwe bez wsparcia świata przyrody. „Świat – stwierdza Pesch – to nasze domostwo, ogród, miejsce pracy”²⁴². Natura człowieka i wynikające z niej potrzeby zmuszają go do ciągłego i trwałego podporządkowywania sobie Ziemi. Co więcej, potrzeby ludzkie wzrastają w miarę rozwoju kultury, gdyż stanowią część postępu cywilizacyjnego. Same potrzeby są czymś naturalnym i dobrym. Należy wystrzegać się tylko tych nadmiernych oraz źle ukierunkowanych, gdyż – jak pisze Pesch – nawet degeneracja ma swoje „potrzeby”²⁴³.

Jako istota zarówno fizyczna jak i duchowa, człowiek przejawia potrzeby w obydwu tych sferach. I choć potrzeby materialne są podstawowe i niezbędne, to w ostatecznym rozrachunku potrzeby duchowe są najważniejsze. Według Pescha, postęp materialny powinien służyć postępowi kulturowemu i duchowemu. Tym bardziej, nie powinno być tak, żeby postęp materialny odbywał się kosztem najważniejszych potrzeb duchowych. Takie podejście do hierarchii potrzeb rodzi pewne konkretne konsekwencje znajdujące wyraz w postulatach dotyczących organizacji życia społeczno–gospodarczego.

Pesch wyróżnia cztery kategorie potrzeb, które dzieli dychotomicznie na materialne i niematerialne, wewnętrzne i adaptacyjne, witalne i kulturowe, indywidualne i kolektywne. Potrzeby niematerialne dotyczą dóbr duchowych i intelektualnych. Potrzeby wewnętrzne wynikają z natury człowieka, a adaptacyjne są pochodną obyczaju i tradycji. Potrzeby witalne, zwane też naturalnymi, należą do potrzeb pilnych, gdyż związane są z przetrwaniem, np. ze stałym zapewnieniem wody i pokarmu. Potrzeby kulturowe związane są natomiast z wygodą lub luksusem²⁴⁴. Czwarte rozróżnienie uwzględnia podmiot potrzeb, który może być jednostkowy bądź zbiorowy. Potrzeby ludzkie przez swą odnawialność dają impuls do pracy oraz rozwoju życia społecznego i gospodarczego.

Co bardzo istotne, panowanie człowieka nad światem przyrody jest w pojęciu solidarystycznym warunkowe i ograniczone. Świat należy do Boga, który nie tylko jest jego Stwórcą, ale też podtrzymuje jego istnienie. Stąd też człowiek nie może poczynać sobie ze światem natury całkowicie dowolnie, ale zobowiązany jest do troski o to, co zostało mu powierzone²⁴⁵. W myśli ekonomicznej Pescha można dostrzec powierzchowne podobieństwo do współczesnej troski o ekologię, ale na głębszym poziomie są to stanowiska zupełnie

²⁴¹ Tamże, t. 1, s. 2.

²⁴² Tamże, t. 1, s. 2.

²⁴³ Tamże, t. 1, s. 4.

²⁴⁴ Tamże, t. 1, s. 5.

²⁴⁵ Tamże, t. 1, s. 17.

rozbieżne. Współczesny ekologizm głosi bowiem zasadę, że świat powinien panować nad człowiekiem, w którym widzi pasożyta żerującego na Matce Ziemi²⁴⁶. Szczególną intencją jezuitów było wezwanie, aby nie nadużywać darów przyrody w celach, które kolidują z duchowym powołaniem człowieka. Wszelkie marnotrawstwo, które dla Pescha wiązało się często z zaspokajaniem „potrzeb degeneracji”, w świetle doktryny solidarystycznej sprzeczne jest z celem kultury rozumianym jako duchowy rozwój osoby.

2.3. Praca

Zaspokajanie ludzkich potrzeb następuje poprzez podporządkowywanie sobie świata przyrody. Możliwe jest to tylko dzięki pracy. To ona pozwala człowiekowi pozyskać od natury i przetworzyć dla własnych potrzeb, to co jest mu niezbędne do przetrwania. Jednak panowanie nad światem przyrody to nie tylko przywilej, ale i wezwanie do wysiłku. Według Pescha praca to:

„[...] systematyczne zastosowanie i wydatkowanie ludzkiej energii dla zdobycia lub wytworzenia pewnego dobra lub pewnej użyteczności. Praca jest działalnością człowieka, a więc osoby [...] Zdolność istoty ludzkiej do pracy jest ostatecznie darem Bożym i częścią naturalnego wyposażenia ludzkiej osobowości”²⁴⁷.

Praca ma więc w ujęciu solidarystycznym olbrzymią wagę, zarówno jako sposób zaspokojenia ludzkich potrzeb, ale także jako droga realizacji Bożego planu. Zakorzenienie pracy w tym nadprzyrodzonym porządku nadaje jej godność i wynosi ponad horyzont banalnego zmagania o byt. Jest ona nie tylko działaniem człowieka, ale świadomym wysiłkiem osoby ludzkiej. Idąc za świętym Tomaszem, stwierdza Pesch, że w najbardziej ogólnym sensie, praca jest „czynem ludzkim” (*actus humanus*), a nie jedynie „czynnością człowieka” (*actus hominis*)²⁴⁸.

²⁴⁶ George Reisman, *Ekologizm – trucizna XXI wieku*, Fijor Publishing, Warszawa 2007.

²⁴⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 9.

²⁴⁸ H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 3, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre 2, Die aktiven Ursachen im volkswirtschaftliche Lebensprozesse*, Freiburg im Breisgau 1926, s. 47, (dal. cyt. jako: *Lehrbuch*, t. 3). Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* w stwierdza: „Skoro praca w swym podmiotowym wymiarze jest zawsze działaniem osoby, *actus personae*, zatem uczestniczy w niej cały człowiek, uczestniczy ciało i duch, bez względu na to, czy jest to praca fizyczna czy umysłowa”. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, 24, *Encyklika „Laborem exercens” Ojca Świętego Jana Pawła II o pracy ludzkiej: z okazji 90. rocznicy encykliki „Rerum novarum”*, Tum Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2021, (dal. cyt. jako: *Laborem exercens*). O encyklice tej Ederer pisze, że jest na wskroś peschańska („is Peschian throughout”). R. Ederer, *Heinrich Pesch, Solidarity, and Social Encyclicals*, „Review of Social Economy” 1991, 49/ 4, s. 607.

Praca to wysiłek zarówno fizyczny jak i umysłowy. Często jest ona ciężarem, nierzadko towarzyszy jej poświęcenie, a niejednokrotnie nawet ból. Według wykładni biblijnej towarzyszy jej znój, ale praca w pocie czoła, w służbie dla innych, kształtuje także charakter i służy duchowemu rozwojowi. Jak pisze jezuita: „człowiek musi być zdolny do wyrzeczeń. Panem świata może stać się tylko w takim stopniu, w jakim zrozumie, jak panować nad samym sobą”²⁴⁹. Tym niemniej praca to nie tylko ciężar, to także radość i honor.

Pesch formułuje twarde *prawo pracy*, będące według niego czymś równie powszechnym i wiążącym jak sama śmierć: „Wszyscy zobowiązani są pracować, i to pracować w sposób celowy, zanim nie obrócą się w proch, z którego zostali stworzeni”²⁵⁰. Prawo to ma zastosowanie powszechne, obejmuje jednak różne rodzaje zajęć, z których nie wszystkie są ekonomiczne (opłacane), a uwzględnia także indywidualne okoliczności, takie jak wiek i stan zdrowia. Nie każdy musi więc koniecznie pracować kielnią i łopatą, nikt jednak nie powinien żyć na koszt innych, nie próbując dołożyć własnym wysiłkiem pewnej wartości do dobra wspólnego. Człowiek powinien być użyteczny, a świadome uchylanie się od tego nakazu gwałci powszechne prawo pracy: „trutnie [...] nie są częścią Bożego porządku”²⁵¹. Z tak sformułowanego prawa logicznie wypływa potępienie zysku bez pracy, w szczególności, gdy pociąga to za sobą naruszenie praw drugiego człowieka lub jego materialny uszczerbek. Dotyczy to nie tylko spekulacji i wszelkich praktyk, w których korzyść materializuje się bez wysiłku. Na koniec bowiem – jak stwierdzał Pesch – nic nie spada z Nieba. Za każdym dobrem stoi czyjaś praca, czerpiemy więc z zasobów, które ktoś inny wytworzył²⁵².

System gospodarczy jest polem aktywności ekonomicznej człowieka, czyli jego pracy. Pojęcie pracy, jako „czynu ludzkiego”, jest czymś kluczowym dla innych koncepcji Pescha tj. płaca sprawiedliwa, kontrakt zatrudnienia, relacja między pracą a kapitałem, Praca nie jest zatem towarem i choć stanowi koszt dla przedsiębiorców, to jednak zasadniczo różni się w swej naturze od potrzebnych do produkcji surowców czy materiałów. Człowiek zawsze pozostaje podmiotem wszelkiej aktywności ekonomicznej²⁵³. Pierwszą i fundamentalną

²⁴⁹ *Lehrbuch*, t. 1, s. 8.

²⁵⁰ Tamże, t. 1, s. 10.

²⁵¹ Tamże, t. 1, s. 10.

²⁵² Tamże, t. 1, s. 39.

²⁵³ To z pozoru banalne twierdzenie ma szereg implikacji ekonomicznych. Historycznie, zarówno w liberalizmie jak socjalizmie, efektywność systemu gospodarczego była i jest uznawana za najważniejsze kryterium. Mierzona jest ona w oderwaniu od człowieka jako wielkość fizyczna lub finansowa, co zawsze odbywa się kosztem pracownika. Na potwierdzenie tej tezy, w odniesieniu do liberalizmu, można przywołać akumulację kapitału kosztem robotników w Anglii początku XIX w. a w odniesieniu do socjalizmu – nisko opłacaną pracę chłopów kołchozowych i robotników w Rosji sowieckiej w latach 30. XX w.

funkcją pracy jest zapewnienie człowiekowi bytu materialnego. Musi być to brane pod uwagę w kontekście wszelkich umów o pracę czy kontraktów zatrudnienia, a wysokość płacy nie może zależeć wyłącznie od zmiennych czynników popytu i podaży. Zdolność do pracy jest Bożym darem dla człowieka. W normalnych warunkach, człowiek poprzez swoją pracę jest zdolny zapewnić środki konieczne do egzystencji zarówno dla siebie, jak i najbliższych. Dlatego, gdy poprzez kontrakt zatrudnienia pracownik przekazuje pracodawcy swoją zdolność do wykonywania pracy, tym samym druga strona bierze na siebie odpowiedzialność za zaopatrzenie go w minimum środków niezbędnych do egzystencji. Stąd też, zawsze i bezwzględnie, robotnik powinien otrzymać przynajmniej owo minimum jako odpłatę. Naturalnym celem pracy jest zapewnienie bytu samemu pracownikowi, jak i jego rodzinie, co w odniesieniu do kontraktu oznacza, że „pracownik ma prawo zarobić w godny sposób na utrzymanie siebie i swoich bliskich”²⁵⁴.

Jednocześnie, bez względu na psychologiczny i subiektywny aspekt indywidualnych motywacji, praca ma zawsze obiektywny wymiar społeczny. Pracując produktywnie z myślą o własnym dobru, człowiek przyczynia się zarazem do zaspokojenia materialnych potrzeb bliźnich, budując tym samym dobrobyt całej społeczności.

„Bezpośrednim naturalnym celem wszelkiej działalności gospodarczej jest zaspokojenie potrzeb osoby w nią zaangażowanej oraz jej najbliższej rodziny. Pośrednim naturalnym celem działalności gospodarczej w społeczeństwie jest zaspokojenie potrzeb innych członków społeczeństwa, a w ostatecznej analizie ogólny dobrobyt społeczności”²⁵⁵.

Według obserwacji historycznych Pescha, w średniowieczu świadomość celu pracy była powszechna. Dziś jednak – smutno konstatował – „oszustwo i kryzysy, zaniżanie płac i socjalizm, zadłużenie i nędza pracujących [...] wszelkie obecne problemy społeczne wywodzą się z jednego źródła: z fałszywego poglądu na cel ludzkiej pracy”²⁵⁶. Celem pracy nie jest, jak powszechnie uważano w jego czasach, najwydajniejsza produkcja największej ilości dóbr, ale zapewnienie godnego bytu pracujących i ich rodzin.

Wbrew liberalno-indywidualistycznemu paradygmatowi wynoszącemu na piedestał dobroczynne skutki nieograniczonej konkurencji, i upatrującego sukces jednostki w zwycięskich zmaganiach z bliźnimi, Pesch kładł nacisk na korzyści, jakie nasza praca

²⁵⁴ *Lehrbuch*, t. 1, s. 38.

²⁵⁵ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 2, s. 17.

²⁵⁶ Powyższy cytat zapożyczył Pesch od Karla von Vogeslang. Patrz: H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 2, s. 19.

przynosi naszym bliźnim, oraz jakie my czerpiemy z sukcesów sąsiadów i współobywateli²⁵⁷. Produktywna praca jednostki stwarza w efekcie lepsze warunki oraz korzystniejsze otoczenie dla innych, budując tym powszechny dobrobyt narodu. Praca stanowi jednocześnie spoiwo społeczne, zacieśniając więzy rodzinne i wspólnotowe. Bez względu na to czy dzieje się to świadomie czy bezwiednie, każda osoba pracująca, uczestnicząca w systemie społecznego podziału pracy, staje się częścią powszechnej wspólnoty pracy – wspólnoty wszystkich pracujących²⁵⁸.

Podkreślając konieczność pracy, Pesch jednocześnie odrzuca systemy ekonomiczne, które budowane są kosztem jednostki i jej podstawowych praw ekonomicznych. Sługa i niewolnik musiał poświęcać całą swoją energię lub przynajmniej jej większą część dla potrzeb innych, ale nie tak powinna wyglądać rola jednostki w społeczeństwie, którego celem jest przecież, według solidaryzmu, pomoc w zaspokojeniu potrzeb i realizacji celów tejże jednostki. Praca to podstawowy element bogactwa narodu i zasadniczy, aktywny czynnik produkcji. Właściwe odczytanie naturalnego celu pracy oraz roli jaką odgrywa ona w procesie zaspokojenia ludzkich potrzeb a także w procesie duchowego rozwoju osoby, jest kluczowe dla systemu solidarystycznego.

2.4. Społeczeństwo

Społeczna natura istoty ludzkiej pozostaje w centrum systemu solidaryzmu. Człowiek potrzebuje innych ludzi. Bez wysiłku wspólnotowego nie podporządkuje sobie natury, a pozostawiony sam sobie z trudnością będzie w stanie przetrwać. O wiele lepsze rezultaty osiąga człowiek dzieląc obowiązki z innymi, pożytkując indywidualne talenty oraz wykorzystując właściwie wiedzę i umiejętności specjalistyczne. Zwierzęta wyposażone są w instynkt, który pozwala im zdobyć pożywienie i schronienie, oraz mechanizmy obronne, które chronią je przed naturalnymi wrogami. Człowiek wyposażony został w rozum oraz w ręce do pracy. Aby jego wysiłki były bardziej efektywne – powtarza Pesch za św. Tomaszem z

²⁵⁷ O ile rywalizacja ekonomiczna prowadzić może do zawiści i nienawiści, współpraca w oparciu o cnoty teologiczne i moralne wyzwalać może pokłady altruizmu społecznego. P. Sorokin, *The Ways and Power of Love. Types, Techniques of Moral Transformation*, Henry Regnery Company, Chicago 1967; H. Schoeck, *Zawiść. Źródło agresji, destrukcji i biedy*, Fijor Publishing, Warszawa 2012.

²⁵⁸ O wpływie pracy na rozpad więzi społecznych: Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York 2000.

Akwinu – otrzymał jeszcze wsparcie od społeczeństwa²⁵⁹. Czym zatem jest społeczeństwo? Odpowiedź na to pytanie musi być – według jezuitę – w pierwszym rzędzie filozoficzna. Żeby na nie odpowiedzieć, należy wcześniej zdefiniować naturę człowieka oraz określić jego związki z innymi ludźmi.

Człowiek obdarzony jest mową oraz zdolny do postrzegania wspólnoty interesów z innymi. Posiada naturalną skłonność do wchodzenia w związki i tworzenia społeczności. Dlatego nie tyle żyje on obok drugiego człowieka, co raczej z drugim człowiekiem. Dwie metody odgrywają szczególną rolę w procesie zaspokajania potrzeb ludzkich, które wysiłek jednostki czynią o wiele bardziej efektywnym. Polegają one na łączeniu wysiłku kilku lub więcej osób oraz na podziale pracy. Połączenie wysiłku kilku osób we wspólnej pracy dokonać może tego, czego nie potrafiłaby dokonać pojedynczo żadna z nich. Masywny blok skalny można podnieść tylko połączonym wysiłkiem. Wie o tym każdy współczesny robotnik, podobnie jak zdawali sobie z tego sprawę starożytni Egipcjanie. Z kolei podział pracy pozwala każdemu zająć się tym, na czym się zna i co najlepiej potrafi, tak aby jego wysiłek mógł być jak najlepiej spożytkowany. Prowadzi to do doskonalenia wybranych umiejętności, a rozwój specjalizacji przekłada się na wzrost efektywności. Razem obydwie te metody pozwalają na spotęgowanie efektów pracy jednostki, na pomnażanie ilości dostępnych dóbr i na tworzenie bogactwa społeczności. Stanowią one równocześnie potężny mechanizm wiązania ze sobą ludzi we współczesnym świecie, także tych z bardzo odległych stron. Wiąż społeczna i łączenie wysiłku wielu ma także wymiar intertemporalny. Społeczeństwo jest swoistym pasem transmisyjnym, dzięki któremu otrzymujemy dziedzictwo poprzednich generacji, a jednocześnie przekazujemy nasz własny dorobek, z owoców którego korzystać będą przyszłe pokolenia²⁶⁰.

Społeczeństwo jest zatem tym, co czyni pracę efektywną, a bez niego realizacja Bożego nakazu panowania nad światem byłaby niemożliwa. Jednak społeczność ludzka tym między innymi różni się od np. społeczności owadów, iż obok celów materialnych jednoczy ją także cel transcendentny²⁶¹. Naga siła ekonomicznego przymusu nie może być jedynym

²⁵⁹ „Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat.” Św. Tomasz z Akwinu, *De Regimine Principum*, Liber 1, Capitulus 1. http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Regimine_Principum_ad_Regem_Cypri,_LT.pdf (dostęp:07.05.2023). Można stwierdzić, że człowiek rodzi się z matki, aby żyć w drugiej matce – ojcowiznie i ojczyźnie.

²⁶⁰ *Lehrbuch*, t. 1, s. 31; H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 2, s. 9.

²⁶¹ Tamże, t. 1, s. 32.

spoiwem. Pesch uważał, że społeczeństwo to przede wszystkim organizm moralny, który najsilniej spaja „racjonalne poznanie, boskie prawo moralne, poczucie moralnej odpowiedzialności”²⁶². W oparciu o mądrość biblijną, zapisaną choćby w Księdze Psalmów, oraz własne badania ekonomiczne, konstatował: „Sprawiedliwość i miłość idą ręka w rękę. Razem tworzą moralny cement, który spaja całe życie społeczne”²⁶³.

Los każdego członka społeczności zależy w pewnym stopniu od losu innych. W zaspokajaniu naszych potrzeb zależyśmy nawzajem od siebie. Przejawia się to w niezliczonych wariantach relacji: konsumenta i producenta, sprzedawcy i nabywcy, pracownika i pracodawcy itp. Konsekwentnie powodzenie każdego z nas zależy więc w pewnym stopniu od powodzenia bliźnich. Świadomość owej zależności to nic innego jak zasada solidarności. Według niej możemy dążyć do realizacji naszych celów, ale nigdy kosztem ruiny czy też ignorowania podstawowych praw drugiego człowieka. Kwestiom socjologicznym poświęcił Pesch wiele uwagi, a o znaczeniu, jakie przypisywał socjologii, najlepiej świadczy fakt, iż poświęcił tej dziedzinie wiedzy cały rozdział w pierwszym tomie *Lehrbucha*, przy okazji omawiania fundamentów ekonomii (sic!).

Czym według niego jest zatem społeczeństwo? Według doktryny solidarystycznej, społeczeństwo składa się z rozumnych istot. Nie stanowią zatem społeczeństwa – powiada Pesch – ani pojedynczy człowiek, ani szkółka leśna, ani wór pełen ziarenek zboża. Istoty owe muszą być ponadto powiązane ze sobą w pewną całość, przy czym nie wystarczy w tym względzie jedność miejsca i czasu, jak np. w przypadku grupy podróżnych w poczekalni dworca. Istoty wolne i rozumne mogą jedynie łączyć więzy moralne i duchowe, które są pochodną wspólnego celu. Tym celem jest pewne „dobro” akceptowane przez wszystkich. Pesch uważał, że jedność moralna to jedność intelektualna polegająca na rozumieniu dobra, które łączy członków danej wspólnoty, oraz jedność woli, która jest ukierunkowana na ten sam cel²⁶⁴. Na koniec, cel łączący członków społeczności, nie może być czymś chwilowym, lecz musi mieć bardziej trwałą naturę. Powyższe rozróżnienia i spostrzeżenia prowadzą jezuitę do zaproponowania następującej definicji: społeczeństwo to „trwały związek kilku lub wielu osób dla realizacji pewnego celu znanego i pożądanego przez nich wszystkich”²⁶⁵.

Jak jednak owe trwałe złączenie intelektów i woli członków społeczności zachodzi? W praktyce energie i aktywności jej członków łączy i ukierunkowuje autorytet władzy (*auctoritas*), a władza owa jest tym dla społeczeństwa, czym poruszenie wewnętrzne jest dla

²⁶² Tamże, t. 1, s. 32.

²⁶³ Tamże, t. 1, s. 33.

²⁶⁴ Tamże, t. 1, s. 150–152.

²⁶⁵ Tamże, t. 1, s. 152.

duszy, a siła dla ciała. „Władza jest konkretną formą duszy społeczeństwa, która nadaje jedność moralną formie abstrakcyjnej.”²⁶⁶ Sama władza zaś rodzi się wraz ze społeczeństwem albo z niego emanuje. Biorąc to pod uwagę, społeczeństwo można zdefiniować jako trwały związek osób, które zobowiązują się osiągnąć wspólny cel przez wspólnotowe działanie, a którymi kieruje w realizacji celów społecznych prawowita władza²⁶⁷. Poruszane jedną wolą, działające w jednym celu, społeczeństwo jest czymś więcej niż mechanizmem. Ze względu na autonomię celu i kierującą nim wewnątrznie wolę stanowi ono organizm. Pesch cytuje za swoim bratem, Tilmannem:

„Organizm nie pochodzi z fabryki. Wyłania się on z materii pod wpływem działania immanentnych praw. Kierunek, w którym zmierza maszyna, nie jest od niej nieodłączny, nie jest jej nieodłączną częścią. Kontrolują ją mechanicy, inżynierowie. W przeciwieństwie do tego, kierunek organizmu jest nieodłączną częścią jego istoty i bytu [...]”²⁶⁸.

Organiczna koncepcja społeczeństwa jest jedną z kluczowych dla zrozumienia postulatów solidaryzmu, chociażby tych odnoszących się do subsydiarności i organizacji korporacyjnych. Społeczeństwo nie jest martwym mechanizmem, lecz żywym organizmem. Między jego członkami a całością zachodzą zależności. Podobnie jak w organizmach biologicznych, tak i w organizmie społecznym znajdujemy różne organy, pełniące różnorakie funkcje. Jednakże analogia do organizmów żywych ma swoje granice, gdyż jak zauważa Pesch: „całkowite zrównanie ciała społecznego z organizmem roślinnym lub zwierzęcym byłoby niebezpieczną przesadą, dająca początek destrukcyjnym i wprowadzającym w błąd fałszom”²⁶⁹.

Według Pescha organizmy biologiczne i społeczne różnią się od siebie pod względem autonomii części składowych oraz ostatecznego celu działań. Organy, tkanki czy komórki organizmu biologicznego nie posiadają autonomii czy atrybutu wolnej woli, a celem ich działań jest podtrzymanie życia całości organizmu. W przeciwieństwie do tego, organizm społeczny jest jednością moralną, tworzą go osoby obdarzone wolną wolą oraz cechuje go jedność rozumienia, woli i wyboru. Co więcej, chociaż członkowie każdej społeczności zobowiązani są ją chronić, to jej istnienie nie jest dla nich celem ostatecznym. Społeczność istnieje ze względu na indywidualne cele swoich członków, nie jest więc ona celem samym w sobie, czy też celem nadrzędnym. Wszelkie społeczności są tworzone przez autonomiczne jednostki posiadające i realizujące własne cele. Ze względu na nieodłączną godność, człowiek

²⁶⁶ Tamże, t. 1, s. 155–156.

²⁶⁷ Tamże, t. 1, s. 155.

²⁶⁸ Tamże, t. 1, s. 156.

²⁶⁹ Tamże, t. 1, s. 158.

dąży do celów duchowych, które wykraczają poza wymiar fizycznej doczesności. Społeczeństwo jest jedynie środkiem i drogą do ich realizacji. Wynika stąd, że celem społeczności jest służyć osobie ludzkiej²⁷⁰. Według Pescha, tak zdefiniowany organiczny charakter społeczeństwa pozwala na właściwe wyważenie racji między indywidualizmem a kolektywizmem:

„[...] koncepcja organizmu moralnego, która uznaje rzeczywistą jedność społeczeństwa w oparciu o cel i władzę [...] wydaje nam się właściwą środkową drogą pomiędzy doktryną nominalistyczno-indywidualistyczną, według której społeczeństwo postrzegane jest jako jedynie suma części składowych, a ekstremalnymi koncepcjami biologizmu i socjalizmu, które chcą poświęcić jednostkę na rzecz społeczeństwa, postrzegając ją jedynie jako członka lub towarzysza. [...] Stowarzyszenie jest sumą jednostek, które są autonomiczne i posiadają własne cele”²⁷¹.

Według powyższej koncepcji, społeczeństwo i naród to wspólnota solidarystyczna o moralno-organicznym charakterze i zróżnicowanej strukturze, nie zaś zatowizowany zbiór jednostek. Chociaż współpraca między członkami wspólnoty ma cele materialne, poprzez łączenie i specjalizację pracy, to wzmacnia ona także i chroni wartości moralne i duchowe bez których sama nie byłaby możliwa. Fundamentem społeczeństwa są dwie zasady: sprawiedliwość oraz solidarność, gdyż – jak stwierdza Pesch – „nie ma wspólnoty bez solidarności”²⁷².

Człowiek rodzi się we wspólnocie rodzinnej, cywilnej i religijnej. Od nich i w nich otrzymuje wszystko co niezbędne do rozwoju duchowego i fizycznego. Jako dziecko dorasta w tym kokonie społecznym, aby spełnić swoje przeznaczenie. Ze społeczeństwem łączy go więc więź, która rodzi także moralne obowiązki, albowiem każdy:

„Otrzymuje od społeczeństwa jako całości, dlatego, podobnie, musi także wносить swój wkład do całości. Jedyną rzecz, której jej nie poświęca jest jego dusza; dzieje się tak, gdyż posiada ona wyższe przeznaczenie, które daleko wykracza poza jakiegokolwiek i każde społeczeństwo”²⁷³.

2.5. Prawo naturalne

Bóg stwarzając człowieka jako istotę racjonalną, dał mu możliwość poznania własnych wobec niego zamiarów, zasad moralnych i reguł życia społecznego. Prawo naturalne – będące owocem takiego zrozumienia – poprzedza prawa pozytywne, stanowione przez ludzi. Nie

²⁷⁰ Tamże, t. 1, s. 159.

²⁷¹ Tamże, t. 1, s. 162.

²⁷² Tamże, t. 3, s. 10–11.

²⁷³ Tamże, t. 1, s. 126.

zastępuje ono prawa stanowionego, ale postuluje jego kształt. Prawo stanowione powinno być odbiciem prawa naturalnego lub przynajmniej nie powinno stać z nim w sprzeczności. Pesch stał na stanowisku, że prawo stanowione jest prawem „dlatego i tylko o tyle, o ile wywodzi się z prawa naturalnego, jako część moralnego porządku świata”²⁷⁴.

To z prawa naturalnego wynikają fundamentalne wolności człowieka, które gwarantują mu zakotwiczenie w społeczeństwie. Z prawa naturalnego wynika zarówno racjonalna konieczność władzy i nakaz podporządkowania się jej, jak i uznanie jednostek i wspólnot niższego rzędu niż państwo. W myśli solidarystycznej prawo naturalne „ma na celu uporządkowanie relacji społecznych według ich właściwych celów i środków”²⁷⁵. Jest to prawo wiążące człowieka w jego sumieniu, a nie jedynie prawny czy społeczny ideał. Pochodzi ono od Najwyższego Prawodawcy, można poznawać je rozumem, co dane jest wszystkim ludziom.

Za trzy podstawy porządku społecznego uznawał Pesch rodzinę, państwo oraz własność prywatną. Zadał też sobie dużo trudu, o czym świadczą obszerne partie tekstu poświęcone zagadnieniu, żeby przestudiować i przemyśleć rolę i znaczenie tych trzech instytucji w ich historycznym trwaniu i rozwoju. Wszystkie trzy zakorzenione są w prawie naturalnym, z czego wynika ich trwałość. Z tego też względu, tylko w świetle prawa naturalnego możemy poprawnie odczytać ich właściwy sens. Prawo naturalne jest kluczem do odczytania wzajemnych relacji zachodzących między jednostkami na poziomie rodziny, stowarzyszenia i państwa. Prawo naturalne stanowi właściwy probierz dla roszczeń i zakusów państwa oraz wyznacza i afirmuje wolności przyrodzone jednostce.

„Istnieją prawa człowieka, które nie muszą pochodzić wpraw od państwa: prawo do istnienia, prawo do nabycia własności, prawo do dobrego imienia, prawo do środków utrzymania potrzebnych do przeżycia, prawo do pielęgnowania i rozwoju własnych naturalnych zdolności etc. [...] Człowiek nie przychodzi do państwa bez praw. Najpierw istotą ludzką, i nie dlatego, że jest obywatelem posiada prawa, ale dlatego że jest osobą ludzką, niezależnie od innych osób i ludzkich form państwa. Zarazem prawo naturalne jest ostatecznym źródłem wszelkiej ludzkiej władzy, będąc wewnętrzną zasadą porządku społecznego i wypełniania celu społeczeństwa”²⁷⁶.

Bez trwałej i niezachwianej podstawy wynikłej z uznania prawa naturalnego, wszelkie urządzenia ustrojowe, przeróżne instrumenty prawa stanowionego, ostatecznie nie ostoją się,

²⁷⁴ Pesch H., *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung / Liberalism, Socialism and Christian Social Order, Book 3: Private Property as a Social Institution*, tłum. R. Ederer, Lewiston 2001, s. 141, (dal. cyt. jako: H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 3).

²⁷⁵ *Lehrbuch*, t. 1, s. 126–127.

²⁷⁶ Tamże, t. 1, s. 127.

nie są one w stanie trwale zabezpieczyć podstawowych swobód. „Jeśli prawo naturalne nie zostanie uznane, to każdy efektywny sposób ochrony wolności obywatelskich zawiedzie”²⁷⁷.

Pesch uważał za niedostateczne uzasadnione koncepcje upatrujące źródeł prawa naturalnego w rozwoju historycznym Charlesa Boucauda²⁷⁸. Jediną pewną dla niego podstawą było osadzenie tego prawa w Bożej mądrości i racjonalnej naturze człowieka, jak czyniła to filozofia chrześcijańska. Już św. Paweł zauważył, że ma ono podstawę w naturze²⁷⁹, a św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu²⁸⁰ dali wykład prawa naturalnego. Nauczanie katolickie zawsze broniło doktryny prawa naturalnego. Znajdowało to odbicie także w czasach Pescha, m. in. w pracach Josepha Mausbacha²⁸¹ oraz innego jezuitę – Victora Cathreina²⁸². Wyrastając z doświadczeń wieków i narodów, nauka o prawie naturalnym jawi się jako prawdziwa *philosophia perennis*.

2.6. Rodzina

Rodzina – według Pescha – to zgromadzenie osób podlegające jednej władzy ojcowskiej, które składa się z kobiet, mężczyzn, rodziców, panów, służby²⁸³. Definicja taka obejmuje różne modele – rodziny monogamiczne i poligamiczne, rodziny nuklearne i wielopokoleniowe o rozbudowanej strukturze. Rodzina powstała w celu codziennego wspólnotowego życia jako naturalny i rozumny sposób na przedłużenie gatunku ludzkiego poprzez zapewnienie środowiska dla prokreacji i wychowania potomstwa²⁸⁴.

„Rodzina to pierwsze ze stowarzyszeń zakorzenionych w samej ludzkiej naturze, łączących ludzi na bazie wzajemnych praw i zobowiązań. Jako taka okazuje się być podstawą fizycznej, intelektualnej i moralnej egzystencji rodzaju ludzkiego i podstawową naturalną komórką wszelkiego życia społecznego. Stanowiła ona

²⁷⁷ Tamże, t. 1, s. 181.

²⁷⁸ Charles Boucaud (1878–1944) – autor katolicki. C. Boucaud, *L'idée de droit et son évolution historique*, Bloud, Paris, 1906.

²⁷⁹ Rz. 2:14 „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem.”

²⁸⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, q. 94 oraz q. 95.

²⁸¹ Joseph Mausbach (1861–1931) niemiecki duchowny, profesor teologii moralnej i apologetyki, działacz społeczny i polityczny. Patrz: J. Mausbach, *Naturrecht und Völkerrecht*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1918.

²⁸² Victor Cathrein (1845–1931) jezuita, filozof, redaktor *Stimmen aus Maria Laach*. Patrz: V. Cathrein, *Moralphilosophie: eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*, Quellen, Leipzig, 1924; V. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht: eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1909.

²⁸³ *Lehrbuch*, t. 1, s. 164.

²⁸⁴ Pesch powołuje się na Arystotelesa, który do rodziny zalicza także służbę, niewolników. Arystoteles, *Polityka*, Księga I.

historyczny punkt startowy wszelkich społeczno–organicznych struktur w porządku naturalnym, włącznie z państwem. Tym też zawsze pozostanie, tak jak i trwałą podstawą szczęścia i dobrostanu”²⁸⁵.

Pesch odrzuca fantazje o tym, że na jakimś wcześniejszym prymitywnym szczeblu rozwoju człowieka dominowały całkowicie nieskrępowane relacje seksualne. Brak jest na to według niego jakichkolwiek dowodów, a poznawane obyczaje nawet najbardziej prymitywnych ludów tej tezy nie potwierdzają. Formy rodziny mogły się historycznie różnić, ale monogamia, poligamia i poliandria pomimo różnic strukturalnych służą nadaniu uporządkowanego charakteru relacjom seksualnym²⁸⁶. Spośród różnych modeli, rodzina monogamiczna – według Pescha – jest najlepszym rozwiązaniem, zarówno jeśli chodzi o ochronę godności kobiety i mężczyzny, jak i o optymalne środowisko dla wychowania potomstwa²⁸⁷.

Z gospodarczego punktu widzenia rodzina stanowi najmniejszą społeczną jednostkę ekonomiczną. To w niej następuje podział pracy i obowiązków, to w niej wspólnie zaspokajają się potrzeby środkami zdobywanymi przez jej członków. W czasach Pescha ta ekonomiczna wspólnota widoczna była szczególnie na wsi, gdzie cała chłopska rodzina uczestniczyła w procesie produkcji. Była również obecna w miejskim środowisku rzemieślniczym, gdzie w warsztacie, często połączonym z domostwem, praca przeplatała się z życiem rodzinnym i posiłkami, gdzie wspólnie pracowali ojcowie i synowie, mistrz i czeladnicy. Ta ekonomiczna współpraca rodzinna zostaje oczywiście w wielu współczesnych środowiskach wiejskich i miejskich bardzo nadwerżona, a w niektórych wręcz zerwana.

Zdrowe i mocne więzi rodzinne są fundamentalne dla właściwego funkcjonowania całego społeczeństwa z jeszcze jednego powodu: otóż w rodzinie następuje pierwsza socjalizacja człowieka, podczas której nabywa umiejętności niezbędnych w szerszym życiu społecznym. W rodzinie uczymy się moralności, praw i obowiązków, wagi autorytetu, relacji między przełożonym a podwładnym, troski o wspólne dobro, miłości, solidarności, ciężkiej pracy i poszanowania do własności²⁸⁸. Wspomina Pesch, że często w pracy duszpasterskiej uderzała go myśl, jak inny byłby los zdemoralizowanych nieletnich, gdyby tylko wychowywali się w dobrych rodzinach²⁸⁹. Rodzina kształtując i ucząc, spełnia w

²⁸⁵ *Lehrbuch*, t. 1, s. 163.

²⁸⁶ Jezuita cytuje, między innymi, konkluzje etnologa Ernsta Grosse (1862–1927). Patrz: E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*. Mohr, Leipzig 1896.

²⁸⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 165–166.

²⁸⁸ Tamże, t. 1, s. 170.

²⁸⁹ Pesch w autobiografii pisze: „Jetzt (seit 1910) arbeite ich mit in der Seelsorge bei den Ärmsten der Armen, den Opfern des Großstadtlebens, im Kloster vom guten Hirten zu Berlin-Marienfelde. Niemals habe ich die Bedeutung der Familie für den Menschen so klar erkannt, wie hier bei diesen verschüchterten Mädchen. Was

społeczeństwie żywotne funkcje i tym bardziej godna jest ochrony. Najlepszą ochronę zapewnia instytucji rodziny chrześcijaństwo poprzez nadanie małżeństwu godności sakramentalnej²⁹⁰.

Rodzina w porządku naturalnym jest najstarszym i najbardziej pierwotnym z ludzkich stowarzyszeń. Jest ona bardziej pierwotna niż państwo i historycznie je poprzedza. Stąd we wzajemnych relacjach, to państwo w ostatecznym rozrachunku istnieje dla ochrony rodziny poprzez tworzenie właściwych warunków dla jej bezpiecznego funkcjonowania. Dominacja państwa nad rodziną, ingerencja państwowa w sferę prerogatyw rodzinnych, jawi się zatem jako pogwałcenie porządku naturalnego. Jezuita pisze z emfazą, iż rodzina to najintymniejsze i najbardziej pierwotne stowarzyszenie, a jej prawa są starsze i świętsze niż wszelkie prawa państwa²⁹¹.

Zarówno obserwacja postępujących procesów społecznych, jak i analiza indywidualistycznego systemu liberalnego, prowadzi Pescha do wniosku, iż „era kapitalistyczna doprowadziła do rozluźnienia świętych więzi łączących najintymniejszą wspólnotę moralną rodziny, będącej pierwotną komórką społeczeństwa”²⁹². Upadek znaczenia, degradacja i zanik rodziny jest według niego logiczną konsekwencją liberalizmu. Oprócz innych negatywnych zjawisk, takich jak demoralizacja, kryzys rodziny przełożył się także na spadek ilości narodzin. Jezuita z obawą obserwował spadek dzietności w Niemczech, szczególnie w dużych ośrodkach miejskich, wskazując iż jego ojczyzna jest na podobnej trajektorii prowadzącej do ubytku populacji na jaką wcześniej weszła Francja. Z kolei socjalizm i komunizm zniszczenie rodziny mają – według jezuity – wprost wpisane jako część swego programu przebudowy społecznej. W przeciwieństwie do nich, system solidarystyczny wymaga odrodzenia rodziny²⁹³. „Wzywa do zabezpieczenia solidarności i jedności rodziny, tak by rodzice mogli być dla swych dzieci, a dzieci dla rodziców tym, czego wymaga naturalny porządek rzeczy”²⁹⁴. System gospodarczy powinien sprzyjać odrodzeniu rodziny, zamiast przyczyniać się do jej niszczenia i upadku. Jednym z kluczowych zagadnień, które

wäre aus diesen armen Kindern geworden, wenn sie einen guten Vater, eine gute Mutter gehabt hätten!“ H. Pesch, *Heinrich Pesch, S.J.*, w: *Die volkswirtschaftslehre der gegenwart in selbstdarstellungen*, t. 1, red. F. Meiner, Felix Meiner, Leipzig 1924, s. 207.

²⁹⁰ *Lehrbuch*, t. 1, s. 171.

²⁹¹ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 4, s. 69.

²⁹² H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 2, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre 1, Volkswirtschaftliche Systeme, Wesen und disponierende Ursachen des Volkswohlstandes*, Freiburg im Breisgau 1925, s. 240, (dal. cyt. jako: *Lehrbuch*, t. 2).

²⁹³ W tejże autobiografii Pesch podsumowuje znaczenie rodziny: „Unter den naturrechtlich begründeten Gemeinschaften ist die Familie Anfang, Urzelle und Urbild alles Gemeinschaftslebens. Aus kranken Zellen baut sich kein gesunder Organismus auf. Darum die entscheidende Bedeutung einer Gesundung des Familienlebens in unseren Tagen!“ H. Pesch, *Heinrich Pesch, S.J.*, s. 200.

²⁹⁴ *Lehrbuch*, t. 2, s. 240.

podejmuje Pesch, a które staje się postulatem solidaryzmu, jest kwestia płacy rodzinnej, dostosowanej do wielkości rodziny i zabezpieczającej pracownikowi środki niezbędne do utrzymania nie tylko samego siebie, ale także bliskich, a szczególnie potomków²⁹⁵.

2.7. Państwo

Rodzina nie jest ostatnim szczeblem organizacji społecznej. Konieczność współdziałania w szerszym kręgu i na wyższym poziomie wyłania kolejną niezbędną wspólnotę, która osadza się na prawie naturalnym. Jest nim państwo – wspólnota polityczna – historycznie późniejsza od rodziny. Pesch powołuje się na Arystotelesa i Cyncerona, którzy uważali, iż państwo wyłoniło się z patriarchalnej rodziny obejmującej władzę w *polis* (państwie – mieście)²⁹⁶. Oczywiście, historyczna geneza poszczególnych państw wymyka się jednemu schematowi, ale wspólna jest im konieczna natura takiego stowarzyszenia:

„Władza państwowa nie jest czymś, co pochodzi z arbitralnej ludzkiej decyzji. Jako taka, wywodzi się raczej z porządku społecznego, nawet jeśli znajduje pełny wyraz poprzez poszczególne osoby i konkretne struktury w specyficznych okolicznościach historycznych”²⁹⁷.

Św. Paweł w Liście do Rzymian 13.1–7 mówi o Boskim pochodzeniu zwierzchności, które św. Chryzostom objaśnia w następujący sposób:

„»Nie ma bowiem władzy« – mówi – » która by nie pochodziła od Boga«. Co mówisz? Czy oznacza to, że każdy książę jest osadzony przez samego Boga? Nie, tego nie mówię. Nie mówię o każdym poszczególnym władcy, ale o władzy jako takiej. O tym, że powinni być władcy, że są rządzący i rządzeni, że wszystko nie dzieje się chaotycznie i bez porządku [...] [św. Paweł] nie mówi „nie ma władcy jak od Boga”, ale „nie ma zwierzchności jak od Boga”²⁹⁸.

²⁹⁵ Szczegółowe omówienie kwestii płacy rodzinnej, znajduje się w podrozdziale poświęconym płacy sprawiedliwej.

²⁹⁶ D. Karłowicz w następujący sposób podsumowuje poglądy Cyncerona na genezę państwa: „Państwo jest tworem naturalnym i koniecznym. Przyczyną jego powstania, przyczyną zespalania się ludzi jest wrodzony pęd do życia zbiorowego [...] Analiza natury ukazuje więc teleologiczny wymiar powstania państwa. O powstaniu państwa przesądza rozumna, rządząca naturą konieczność.”. D. Karłowicz, *De Republica Marka Tulliusza Cyncerona*, „Przegląd Filozoficzny–Nowa Seria 1” 1992, 3, s. 142; patrz także: H. Kupiszewski, *Pojęcie państwa w de republica Cyncerona*, „Prawo Kanoniczne” 1991, 34/1–2, s. 163–169.

²⁹⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 201.

²⁹⁸ Św. Jan Chryzostom, Kazanie na list do Rzymian XIII.1 (homilia XXIII). Schaff, Philip, ed. *Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*. S. 805. NPNF1-11. Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans. Źródło: <https://ccel.org/ccel/s/schaff/npnf111/cache/npnf111.pdf> (dostęp: 09.05.2023).

Podobnie jak rodzina, państwo jako wspólnota polityczna, której niezbędnym elementem jest także zwierzchność, wypływa z samej natury człowieka, a więc jest następstwem Bożego planu. W ujęciu solidarystycznym istnieją jednak prawa „starsze i świętsze, niż wszelkie prawa państwa” – prawa jednostki oraz prawa rodziny. Państwo można także określić jako stowarzyszenie rodzin²⁹⁹. Jak wyglądają jednak realne relacje jednostki i państwa?

„Współczesne państwo nie jest zorganizowane hierarchicznie lub na wzór dworski, ale jako prosta społeczność obywateli. Jednostki są wolnymi obywatelami, którzy formalnie posiadają równe prawa. Stają oni bezpośrednio naprzeciw państwa, nic [żadna struktura pośrednia – PZ] nie stoi pomiędzy nimi.”³⁰⁰

Chociaż w XIX w. dawny despotyzm i państwo policyjne zastąpione zostały „rządami prawa”, to – według jezuity – ten nowy model państwowości do doskonałych nie należał, gdyż był pozbawiony rozwiniętych struktur pośrednich. Dla Pescha za idealne uchodziłoby państwo, które opiera się na zasadach chrześcijańskich. W modelu tym państwo nie byłoby jedynym źródłem praw, gdyż uznawałoby nadrzędność prawa naturalnego. W proponowanym modelu wolność, prawa jednostki i rodzinny nie pochodzą od państwa oraz nie mogą być ani dawane ani zabierane dekretem, ponieważ wywodzą się z prawa naturalnego, w nim są osadzone i w nim znajdują swe uzasadnienie. Państwo powinno owe prawa i wolności tylko rozpoznać, a następnie zabezpieczać³⁰¹.

Dla Monteskiusza – powiada Pesch – wszelkie państwa mają jeden wspólny cel, którym jest przetrwanie. Ale oprócz zapewnienia sobie bezpieczeństwa, posiadają także cele partykularne, takie jak władanie nad światem (Imperium Rzymskie) czy prowadzenie wojen (Sparta)³⁰². Dla Pescha przetrwanie nie może uchodzić za najwyższy cel państwa, gdyż jest jedynie jego środkiem.

„Według jasnych i prostych wskazań filozofii chrześcijańskiej, państwo musi dostarczać tego rodzaju korzyści swoim członkom, których wymagają oni w ramach osiągniętego przez nich poziomu rozwoju kultury, a których nie mogą osiągnąć własnymi siłami, poprzez rodzinę lub inne ciała społeczne niższego szczebla”³⁰³.

²⁹⁹ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 4. s. 69.

³⁰⁰ *Lehrbuch*, t. 1, s. 179.

³⁰¹ Tamże, t. 1, s. 179.

³⁰² „Mimo iż wszystkie państwa mają w ogólności ten sam cel, a mianowicie samozachowanie, każde państwo posiada prócz tego i swój cel osobliwy. Wzrost był celem Rzymu; wojna celem Sparty; religia celem praw judajskich; handel Marsylii; spokój publiczny celem praw chińskich; żegluga Rodyjczyków; wolność naturalna przedmiotem ustroju dzikich; na ogół rozkosze monarchy celem państw despotycznych; jego chwała i chwała państwa celem monarchii; przedmiotem praw w Polsce jest niezawisłość każdego obywatela i, co z tego wynika, ucisk wszystkich”. C. Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, De Agostini Polska, Warszawa 2002, s. 170.

³⁰³ *Lehrbuch*, t. 1, s. 182.

Wyłonienie się instytucji państwa jest zatem naturalne i wynika z nałożonych na niego zadań, dla których powstało. Polegają one na zapewnieniu obywatelom dóbr niezbędnych do podtrzymania i poprawy doczesnego bytu, których w inny sposób nie mogliby zabezpieczyć. Celem istnienia państwa jest więc pewne dobro doczesne, trudne lub niemożliwe do zrealizowania w ramach społeczności niższego rzędu. Nie istnieje zatem państwo niejako samo dla siebie, ale istnieć powinno zawsze dla dobra obywateli. Dobrostan doczesny obywateli winien być głównym przedmiotem troski państwa. Realizuje państwo ten cel tworząc ramy ustrojowo–organizacyjne, sprzyjające warunki, natomiast nie jest zadaniem państwa – w opinii Pescha – bezpośrednie zapewnienie godnego bytu każdemu obywatelowi z osobna. Przerastałoby to jego możliwości, a także kolidowałoby z celem i godnością każdej osoby. W ostatecznym rozrachunku wymagałoby niesłuchanie rozbudowanego nadzoru i kontroli, co stanowiłoby zagrożenie dla ludzkiej wolności³⁰⁴.

„Celem państwa jako stowarzyszenia politycznego jest dostarczanie, zachowywanie i wypełnianie ogółu tych instytucji i uwarunkowań publicznych, które stwarzają, zachowują i ulepszają potencjał wszystkich jego członków poprzez ich zespolone energie, tak aby byli oni w stanie w sposób wolny i niezależny realizować swój prawdziwy doczesny dobrostan w zgodzie ze swoimi szczególnymi zdolnościami i swoim położeniem, oraz aby mogli zachować to, co w sposób uczciwy osiągnęli”³⁰⁵.

Z tego wynika, że „cel istnienia państwa jest podstawą jego istnienia, wyznacza cele jego działań oraz ogranicza sferę jego aktywności”³⁰⁶. Służebna rola państwa prowadzi wprost do zasady subsydiarności. Stąd państwo:

„Musi pomagać we wszystkich wypadkach, gdy wymaga tego dobrostan publiczny, i gdzie siła pojedynczych obywateli, rodzin, i ciał społecznych niższego stopnia nie jest wystarczająca. Powinno ono chronić zdolność obywateli do korzystania z naturalnych i nabytych przez nich praw. Jednakże nie tylko indywidualni obywatele zasługują na opiekę państwa. Sama wspólnota musi być chroniona przed takimi egoistycznymi impulsami wśród członków społeczeństwa, które są nie do pogodzenia z dobrostanem publicznym i zagrazić by mogły zdolności ludzi do pracy na rzecz osobistego dobrobytu”³⁰⁷.

Misja realizacji dobrostanu publicznego przez państwo oznacza w szczególności obowiązek ochrony oraz pomocy. Potrzeba zapewnienia bezpieczeństwa jest zresztą jednym z zasadniczych powodów istnienia państwa, czy to w wymiarze bezpieczeństwa zewnętrznego czy też wewnętrznej sprawiedliwości. Jednakże sama ochronna funkcja państwa w sferze

³⁰⁴ Tamże, t. 1, s. 183.

³⁰⁵ Tamże, t. 1, s. 183–4.

³⁰⁶ Tamże, t. 1, s. 201.

³⁰⁷ Tamże, t. 1, s. 201.

wewnętrznej nie wystarcza, aby zapewnić właściwe warunki społeczne. Członkowie wspólnoty powinni także ze swej strony powstrzymać się od działań, które mogłyby przynieść szkodę innym.

Odnosnie kwestii samego ukierunkowania pomocy ze strony państwa, także w wymiarze ekonomicznym, to w koncepcji Pescha powinna być ona z reguły skierowana na społeczność, a nie bezpośrednio do poszczególnych osób. Tym niemniej, w szczególnych okolicznościach, gdy zawodzą instytucje prywatne, państwo może i powinno interweniować w mniejszej skali. Chodzi tu szczególnie o wyjątkowe sytuacje losowe takie jak choroba, czy skrajne ubóstwo. Pomoc taka powinna być zróżnicowana i oferowana tylko w takim zakresie, w jakim istnieje realna potrzeba. Konsekwentnie, przy udzielaniu takiego typu wsparcia, nie ma konieczności zachowywania zasady równości³⁰⁸. Znalezienie właściwej równowagi między ingerencją państwa a autonomią podmiotów prywatnych odgrywa kluczową rolę w rozważaniach Pescha. Z jednej strony państwo nie może ograniczać praw jednostki.

„Państwo także musi uznawać, respektować i powstrzymać się od gwałcenia praw prywatnych, niezależności ekonomicznej, ekonomicznej wolności obywatelskiej swoich członków [...] Każde zbędne, arbitralne ograniczenie wolności i praw jest wbrew celowi istnienia państwa, gdyż ogranicza możliwość pracy dla własnego dobrobytu przez niezależną działalność, ogranicza prywatną inicjatywę, redukuje zamiast podnosić dobrobyt obywateli”³⁰⁹.

Z drugiej zaś powinno bronić dobra publicznego wbrew prawom jednostki.

„Gdy prawa prywatne kolidują z prawami wspólnoty, muszą ustąpić dobru publicznemu [...] jednakże nie więcej, niż jest to niezbędne, aby rozwiązać taki konflikt interesów”³¹⁰.

Takie rozumienie roli państwa, przekłada się u Pescha na szereg kwestii szczegółowych, dotyczących życia społeczno-gospodarczego i spraw ustrojowych, do których należą, między innymi, organizacja systemu pomocy społecznej, granice ingerencji państwa w gospodarce, zakres dopuszczalnej nacjonalizacji. Wywodzące się z prawa naturalnego i pełniące subsydiarną rolę, państwo w koncepcji Pescha jest organizmem moralnym.

„Państwo jako społeczność polityczna, okazuje się, zgodnie z naszym podejściem, zebraniem wielu członków, którzy ze względu na naturę swego położenia oraz różnorodność zdolności, pozostają w relacjach prawnego podporządkowania bądź zwierzchnictwa względem siebie, oraz związani są wspólnym celem i wspólną władzą w jedność moralno-organiczną. Stąd państwo nie jest czymś odrębnym i różnym od swoich członków, lub

³⁰⁸ Tamże, t. 1, s. 185.

³⁰⁹ Tamże, t. 1, s. 188.

³¹⁰ Tamże, t. 1, s. 188.

pozostaje osobno od społeczności swych członków jako samowystarczalne, ale samo jest społecznością, zjednoczoną celem i zwierzchnością, a oddzielną od jednostki tylko tak, jak całość od części³¹¹.

W państwie, pojmowanym według koncepcji solidarystycznej, ludzie nie są jedynie jego częściami składowymi, gdyż każda osoba posiada autonomię i jej dobro pozostaje celem samym w sobie. Dlatego też państwo samo przez się nigdy nie staje się dla osób celem ostatecznym. I chociaż jednostka pozostaje podporządkowana państwu, to dzieje się tak dlatego, ażeby państwo mogło wypełniać cel służenia jednostce. W podsumowaniu, Pesch definiuje państwo odwołując się do sformułowania Theodora Meyera³¹²: „Państwo jest to wspólnota narodowa zjednoczona celem i zwierzchnością, a ustrukturyzowana organicznie na bazie moralnej i społecznej natury rodzaju ludzkiego”³¹³.

Moralna i społeczna natura rodzaju ludzkiego jest – jak dopowiada Pesch – naturalną ziemską podstawą Królestwa Bożego między ludźmi. Jezuita miał wysokie oczekiwania, odnośnie moralnego fundamentu, na którym wspierać się powinna wspólnota polityczna. Monteskiusz twierdził, że podstawową zasadą przewodnią monarchii powinien być honor, ustroju arystokratycznego – umiarkowanie, a w demokracji – cnota³¹⁴. Pesch nie zgadzał się z tym stanowiskiem uważając, że wszystkie te zasady są niezbędne i muszą być obecne w każdej formie ustroju państwowego³¹⁵.

2.8. Zasada pomocniczości

Według koncepcji Pescha, państwo jest zobowiązane do pomocy.

„Musi pomagać we wszystkich wypadkach, gdy wymaga tego dobrostan publiczny i gdzie siła pojedynczych obywateli, rodzin, i ciał społecznych niższego stopnia nie jest wystarczająca. Powinno ono chronić zdolność do korzystania z naturalnych i nabytych praw przez obywateli. Jednakże nie tylko indywidualni obywatele zasługują na opiekę państwa. Sama wspólnota musi być chroniona przed takimi egoistycznymi impulsami wśród członków społeczeństwa, które są nie do pogodzenia z dobrostanem publicznym i zagrozić by mogły zdolności ludzi do pracy na rzecz osobistego dobrobytu”³¹⁶.

³¹¹ Tamże, t. 1, s. 203-204.

³¹² Theodor Meyer (1821–1913), szwajcarski jezuita, teolog, filozof.

³¹³ Por. T. Meyer, *Institutiones juris naturalis; seu, Philosophiae moralis universae.: Secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholare*, t. 2, *Ius naturae speciale*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1900.

³¹⁴ C. Montesquieu, *O duchu praw*, s. 33–43.

³¹⁵ *Lehrbuch*, t. 1, s. 203.

³¹⁶ Tamże, t. 1, s. 201.

Konsekwencją postulowanego przez Pescha organiczono–moralnego charakteru państwa, przy założeniu prymatu prawa naturalnego, jest zasada pomocniczości, czyli subsydiarności. Jasno wyartykułowana jako część społecznego nauczania Kościoła katolickiego już po śmierci Pescha w encyklice *Quadragesimo anno*, jest ona w sposób jasny obecna w jego dorobku, stanowiąc harmonijne i logiczne dopełnienie koncepcji solidarystycznej³¹⁷. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że sceptycyzm Pescha dotyczący wszechwładzy państwa może także wynikać z osobistych doświadczeń katolika oraz jezuity poddanego opresji w okresie *Kulturkampf*. W jego poglądach widać wyraźne dążenie do ustalenia klarownej reguły, która w jasny sposób określałaby zakres ingerencji państwa w życie społeczne³¹⁸.

Państwo w koncepcji solidarystycznej, choć samo będące instytucją wynikłą z prawa naturalnego, jako rozumna konieczność organizowania bytu wspólnoty, ma pełnić służebną rolę wobec bardziej pierwotnych podmiotów: jednostek, rodzin oraz stowarzyszeń niższego rzędu. Prawa jednostek czy rodzin, jako wcześniejsze i mające własne osadzenie w prawie naturalnym, nie mogą więc być przez państwo zawłaszczane³¹⁹. Państwo jest zatem powołane, aby dopełniać i wspomagać, a nie zastępować i wypierać społeczeństwo. Jego ingerencja „powinna występować jedynie w dopełniający sposób, tam gdzie zdolności jednostek, rodzin czy innych stowarzyszeń nie są adekwatne, lub całkowicie zawodzą”³²⁰.

Omnipotentnemu modelowi państwa przeciwstawia solidaryzm koncepcję państwa powściągliwego – ograniczonego nie tylko do tego co praktycznie możliwe, ale przede wszystkim samoograniczającego się do tego co konieczne. Mówiąc o państwie solidarystycznym, które Pesch nazywa też „prawdziwym państwem ludu”³²¹ ma on na myśli państwo występujące jedynie pomocniczo³²², „tam gdzie inicjatywa prywatna lub grup zawodowych nie wystarczają do zabezpieczenia interesu powszechnego”³²³. Jest to zatem państwo, które swoją działalnością dopełniającą, wyrównującą, regulacyjną chroni prawa jednostek, rodzin i stowarzyszeń oraz zgodnie z wymogami dobra publicznego udziela pomocy, tam gdzie jest to możliwe i konieczne.

³¹⁷ Zasada pomocniczości ma konsekwencje także w relacjach stowarzyszeń poniżej poziomu państwa. O zastosowaniu zasady pomocniczości w kontekście firmy, na przykładzie działalności katolickich przedsiębiorców zob. A. Habisch, *Practical Wisdom for Social Innovation. How Christian Entrepreneurs Triggered the Emergence of the Catholic Social Tradition in Europe*, w: *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine*, red. J. Backhaus, G. Chaloupek, H. Frambach, 2017, Springer, Cham 2017.

³¹⁸ W stanowisku Pescha, można także dopatrzeć się echa sporu Arystotelesa z Platoniem o naturę państwa.

³¹⁹ *Lehrbuch*, t. 1, s. 127.

³²⁰ Tamże, t. 3, 747.

³²¹ „echte Volksstaat”

³²² „ergänzend eingreift”

³²³ *Lehrbuch*, t. 2, s. 241.

W szczególności – według koncepcji Pescha – „proces zaspokajania potrzeb jest ze swej natury zadaniem dla obywateli a nie dla państwa”³²⁴. Dobrobyt publiczny powiązany jest z prywatnym. Państwo zapewnia odpowiednie warunki dla jednostek, przedsiębiorców, organizacji w postaci instytucji i infrastruktury, aby mogły one samodzielnie wypracowywać swój własny dobrobyt. Sfera gospodarcza jest według koncepcji solidarystycznej przede wszystkim domeną działalności prywatnej, a bezpośrednia ingerencja państwa w procesy gospodarcze wymaga szczególnej ostrożności, namysłu i uważnego zważenia wszelkich argumentów za i przeciw. Pesch nie wyklucza zatem ingerencji państwa w gospodarkę, jednakże obwarowuje tę możliwość zastrzeżeniami i warunkami w myśl zasady pomocniczości³²⁵. Państwo solidarystyczne – „prawdziwe państwo ludu (echte Volksstaat)”³²⁶ – świadome swych ograniczonych kompetencji, powinno być w stanie „uniknąć najgorszych pułapek przywilejów biurokratycznych i reglamentacji w gospodarce”³²⁷, do jakich prowadzi socjalizm, właśnie dzięki ścisłemu przestrzeganiu zasady pomocniczej i wspierającej roli państwa. Z drugiej strony, tam gdzie zawodzi sektor prywatny, państwo może, a czasami nawet musi występować w obronie jedności i harmonii działania³²⁸. Podsumowując swe rozważania o miejscu i naturze państwa, Pesch w następujących słowach opisuje model solidarystyczny:

„Państwo, które swoją działalnością dopełniającą, wyrównującą, regulacyjną chroni prawa jednostek, organizacji i państwa jako całości oraz zgodnie z wymogami dobra publicznego, udziela pomocy tam, gdzie jest to możliwe i konieczne”³²⁹.

2.9. Instytucja własności prywatnej

Tak jak rodzina i państwo stanowią stowarzyszenia fundamentalne dla istnienia społeczeństwa, tak instytucja własności prywatnej odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu relacji ekonomicznych, systemu prawnego i całości życia gospodarczego tegoż społeczeństwa. Według Gustava von Schmollera, którego Pesch cytuje: „Prawo własności jest

³²⁴ Tamże, t. 2, s. 248.

³²⁵ Więcej o zasadzie pomocniczości w kontekście nauczania społecznego, patrz: A.C.N.P. Leys, *Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity*. Uitgeverij Kok, Kampen 1995.

³²⁶ *Lehrbuch*, t. 2, s. 241.

³²⁷ Tamże, t. 2, s. 241.

³²⁸ Tamże, t. 3, s. 746–747. W swoich rozważaniach o gospodarce dopuszcza Pesch np. państwową własność kolei, poczty czy telegrafu w celu zapewnienia równomiernego pokrycia oraz ujednolicenia usług na terenie całego kraju. Więcej w rozdziale III, podrozdziale o roli państwa w gospodarce.

³²⁹ Tamże, t. 2, 280. („Der Staat, der mit seiner ergänzenden, ausgleichenden, ordnenden Tätigkeit das Recht der einzelnen, der Organisationen, der staatlichen Gesamtheit schützt und gemäß den Anforderungen der öffentlichen Wohlfahrt fördernde Hilfe spendet nach Möglichkeit und Bedürfnis.”)

kluczowym i pozostaje w centrum wszelkiego prawa, szczególnie prawa prywatnego”³³⁰. W czasach działalności jezuita, instytucja własności prywatnej była z jednej strony atakowana przez socjalistów, a w szczególności przez marksistów, a z drugiej nadawano jej wymiar absolutny, odwołując się do jej rzekomo „świętego” charakteru. Analizując osadzenie własności w prawie naturalnym, zgodnie z metodą teleologiczną, Pesch zapytuje o celowość istnienia samej instytucji. Odnosi się także do różnych koncepcji jej pochodzenia w rozwoju historycznym, aby ostatecznie dokonać samodzielnej interpretacji w duchu św. Tomasza z Akwinu i scholastyków³³¹. Własną teorię własności opiera Pesch na prawie naturalnym i nazywa „teorią ewolucyjnego powstania własności”, lub też „teorią własności opartej o prawo naturalne” i przeciwstawia jej „teorię ewolucyjną” opartą o darwinistyczno–socjalistyczne podstawy. Obserwując historyczną i geograficzną uniwersalność prawa własności, autor *Lehrbucha* stwierdza, że źródłem tej instytucji jest natura człowieka:

„[...] tego typu trwała i powszechna instytucja nie może mieć podstaw [jedynie - PZ] w arbitralnej woli ludzi, lub w czasowo dominującej sile, lub pazerności jednostek czy mas. I nie może być wyjaśniona w pełni, jedynie i w całości w kategoriach samej historycznej ewolucji. Jej najgłębszych podstaw musimy raczej szukać w czymś, co jest niezbędne w bardzo zmiennych okolicznościach i w zmieniających się czasach, a co, jako jedyne, jest niezmiennie i zawsze działa niezmiennie. Jest to nic innego niż racjonalna natura człowieka”³³².

Skoro prawo własności jest zakorzenione w racjonalnej naturze człowieka, zatem jest i pozostanie niezmiennie. Zmienny będzie jedynie kształt, jaki ono przybierze oraz stosunki własnościowe w danym miejscu i czasie, które będą konsekwencją zjawisk historycznych. Prawo własności nie jest zatem zjawiskiem historycznie przejściowym, jak twierdzili zwolennicy socjalizmu. Pesch negował również teorie ewolucyjne utrzymujące, że własność wspólna miała jakoby poprzedzać pojawienie się własności prywatnej. Własne stanowisko wspiera definicją Victora Cathreina³³³, która stanowi, iż własność prywatna wywodzi się z:

„[...] konieczności posiadania własności dla właściwego rozwoju zarówno jednostki jak rodziny i społeczeństwa jako całości. Konieczność ta zakorzeniona jest w ludzkiej naturze, tak jak ją poznaliśmy z obserwacji

³³⁰ Tamże, t. 1, s. 207. Zob. G. von Schmoller, *Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, t. 1, Duncker & Humblot, Leipzig 1908.

³³¹ O stanowisku św. Tomasza patrz np.: F. Longchamps de Bérier, *Posiadanie a własność nad uwagami św. Tomasza*, „Zeszyty Prawnicze” 2002, 2/2, s. 59–70; P. Chojnacki, *Zagadnienie prawa własności w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 1955, 26/3, s. 537–567.

³³² H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 3, s. 48.

³³³ Z prac Cathreina po polsku wydano między innymi dwa tomy *Filozofii moralnej* (Gebethner i Wolff, Warszawa 1904) oraz apologetyczny *Katolicki pogląd na świat* (Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1909).

doświadczeń, z jej wszelkimi potrzebami i zdolnościami, dobrymi i złymi inklinacjami, które zazwyczaj okazują masę ludzką³³⁴.

Prawo do posiadania własności nie jest z nadania państwa. Państwo może tylko je uznać lub zanegować. Jednocześnie istnienie prawa własności bynajmniej nie oznacza, że w każdej rzeczywistości historycznej, każdy może własność posiadać, ani też tego, że bez względu na uwarunkowania historyczne nigdy nie zostanie ona ograniczona. Jednakże samo istnienie tego prawa, wywodzące się z porządku naturalnego, z samej natury człowieka, nie może być zanegowane. Prawo do posiadania własności jest zakorzenione w ludzkiej naturze poprzez następujące mechanizmy, które są jego zaczątkiem:

- Prawo każdej osoby do przetrwania i przedłużenia własnej egzystencji.
- Racjonalna natura człowieka, która pozwala i nakazuje mu przewidywać przyszłe potrzeby i zabezpieczać ich przyszłe spełnienie.
- Miłość i troska rodziców wobec własnych dzieci, skłaniająca do zabezpieczenia przyszłego bytu potomstwa.
- Wynikające z elementarnej sprawiedliwości prawo do zachowania owoców własnej pracy.

Prawo do przetrwania wiąże się z prawem do zapewnienia sobie niezbędnych do tego środków. Ponieważ przynajmniej w części te środki nie mogą być dzielone z innymi ludźmi, potrzebne jest prawo wykluczenia owych innych, co jest pierwszym źródłem prawa własności. Co więcej, w przeciwieństwie do zwierząt zaspokajających swe potrzeby doraźnie, rozumna natura człowieka umożliwia mu przewidywanie i dyktuje podjęcie działań niezbędnych do zapewnienia sobie środków przetrwania również w przyszłości. Kto chce mieć dostęp do owoców, potrzebuje drzewa. Aby mieć pewność, że do owoców rosnących na danym drzewie będzie miał dostęp także w przyszłości, przemyślny człowiek musi zabezpieczyć własność ziemi, na której drzewo się znajduje. Kolejnym argumentem za prawem własności jest miłość rodziców do dzieci i wynikająca z tej miłości naturalna troska o zapewnienie potomstwu środków do życia, także w przyszłości, gdy ojca i matka zabraknie. Zagwarantowanie możliwości dziedziczenia, do czego pierwszym krokiem jest prawo własności, stanowi pozytywny impuls psychologiczny skłaniający do działania, zapobiegliwości i przedsiębiorczości. Na koniec, Pesch odnosi się do prawa do owoców własnej pracy. Wywód ilustruje przykładem człowieka, który ze znalezionej kawałka

³³⁴ *Lehrbuch*, t. 1, s. 215; patrz także: V. Cathrein, *Moralphilosophie: eine Wissenschaftliche Darlegung der Sittlichen, Einschliesslich der Rechtlichen Ordnung*.

drewna wystrugał strzałę³³⁵. Jeśli ktoś inny podejdzie do niego i zabierze mu tę strzałę – powiada jezuita – uniwersalne poczucie sprawiedliwości podpowie nam, że stało się coś złego, coś co nie powinno mieć miejsca³³⁶.

Tak więc, prawo do własności prywatnej jest głęboko zakorzenione w racjonalnej ludzkiej naturze. Jest ono sposobem efektywnego realizowania nakazu ujarznienia natury, a w wymiarze ekonomicznym efektywną drogą realizacji celu działalności gospodarczej, którym jest jak najlepsze zaspokojenie materialnych potrzeb ludności. Według Pescha „prawo własności prywatnej jest nie tylko w zgodzie z prawem naturalnym (*secundum legem naturae*), ale musi w pewnym sensie być także określone jako nakaz prawa naturalnego (*de lege naturae*)”³³⁷.

Reasumując, prawo do posiadania własności prywatnej jest potężnym bodźcem psychologicznym pobudzającym do zwiększonego wysiłku w celu podniesienia dobrobytu własnego i potomstwa. Jednocześnie, wysiłki wynikające z tego impulsu przyczyniają się do podniesienia dobrobytu całego społeczeństwa. Bagna, ugory i nieużytki zanim zostaną przekształcone w pszeniczny łan wymagają niekiedy wieloletniej lub wręcz wielopokoleniowej kultywacji: karczowania, nawadniania, osuszania. Żaden człowiek nie będzie skory do tak długofalowego wysiłku nie mając pewności, że owoce tej pracy przypadną w udziale jemu i jego potomstwu³³⁸.

Obok argumentów z zakresu prawa naturalnego, za prawem własności prywatnej przemawiają też fakty natury ekonomicznej, społecznej i kulturowej³³⁹. Obserwacje wydają się potwierdzać, że prawo do własności prywatnej przekłada się nie tylko na lepszy rozwój ekonomiczny i kulturowy społeczeństwa, ale też na jego kondycję intelektualną i moralną. Możliwość posiadania pobudza ambicję i skłonność do oszczędzania, jest też bodźcem w rozwoju działań charytatywnych. Majątek zdobyty uczciwą pracą i własnym wysiłkiem daje właścicielowi poczucie wolności, niezależności i uzasadnionej dumy. Mogą zrodzić się z tego

³³⁵ Podobnie Locke wywodził prawo własności z pracy wykonanej, aby pozyskać, a następnie uczynić zdatnym do użytku to, co pochodzi z natury. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.

³³⁶ *Lehrbuch*, t. 1, s. 221.

³³⁷ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 3, s. 67.

³³⁸ *Lehrbuch*, t. 1, s. 218.

³³⁹ „Według św. Tomasza zatem prawo do własności nie należy do pierwotnego wyposażenia natury ludzkiej; stanowi ono właściwość natury rozumnej ludzkiej, [...] w obliczu konkretnych okoliczności dochodzi do tego człowiek w wyniku samorzutnych rozumowań i swych działań rozumnych i wolnych. Słowem prawo własności jest instytucją, ustanowieniem pozytywnym ludzkim, ale ustanowienie to powstaje jako wynik, jako konsekwencja wyprowadzona z zasad prawa naturalnego”. P. Chojnacki, *Zagadnienie prawa własności w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 1995, 26/3, s. 547.

fundacje pobożne i dzieła dobroczynne. Powstaje przez to także impuls do rozwoju sztuki oraz nauki³⁴⁰.

Pesch odrzuca szereg argumentów przeciwko własności prywatnej, formułowanych przez zwolenników własności wspólnej (komunistycznej), którzy odwoływali się na poparcie swych tez do historii i doktryny chrześcijaństwa. Wśród nich wymienia następujące interpretacje i przykłady historyczne:

1. Interpretacja Lujo Brentano. Uważał on, że Ojcowie Kościoła sprzeciwiali się własności prywatnej, a encyklika *Rerum novarum* stanowiła innowację doktrynalną. Pesch nie zgadzał się z tą wykładnią argumentując, że Ojcowie Kościoła przyznawali, co prawda, iż gdyby nie upadek człowieka, własność nie byłaby konieczna, tym niemniej nigdy nie proponowali żadnej formy komunizmu, a jedynie przypominali o związanej z własnością odpowiedzialności.

2. Interpretacja Maxa Maurenbrechera³⁴¹. Uważał on, że św. Tomasz z Akwinu proponował idee komunistyczne. Pesch skwitował ją stwierdzeniem, iż Maurenbrecher błędnie zrozumiał terminologię scholastyczną stosowaną przez Akwinatę.

3. Komunizm pierwszych gmin chrześcijańskich. Jezuita obalał ten argument następująco: w przypadku pierwszych wspólnot chrześcijańskich nie mieliśmy do czynienia z legalnym zniesieniem prawa własności i przekazaniem majątku pod wspólny zarząd, ale jedynie z dobrowolnymi, wynikającymi z miłosierdzia aktami przekazywania majątku, lub pochodzących z jego sprzedaży środków. Odbywało się to z pełnym poszanowaniem prawa własności. Co więcej, nie byłoby bez niego możliwe.

4. Komunizmu majątkowy w klasztorach i zgromadzeniach zakonnych. Pesch uważał, że również ten przykład jest całkowicie nietrafny. Życie zakonne wymaga szczególnego powołania i łaski, co pokazuje wyraźnie, że taki sposób życia nie jest przeznaczony dla szerokich mas. Co więcej, wspólnota zakonna opiera się na samowyrzeczeniu na dobrowolnej rezygnacji przez jednostkę z części swej niezależności. Pod żadnym względem nie jest to wskazówka przemawiająca za wprowadzeniem takiej zasady do powszechnego życia społecznego.

5. Redukcje jezuickie w Paragwaju³⁴². Według Pescha występowały tam elementy własności wspólnej, ale nie były one oparte na trwałym odrzuceniu zasady własności prywatnej. Własność wspólnotową wprowadzono jako rozwiązanie przejściowe, dostosowane do celu,

³⁴⁰ *Lehrbuch*, t. 1, s. 224.

³⁴¹ Max H. Maurenbrecher (1874–1929) niemiecki protestancki duchowny i teolog, aktywny polityk i publicysta. Jedną z jego publikacji nosi tytuł: *Der Sozialismus als eine neue Stufe der Religion*.

³⁴² Patrz: P. Caraman, *The Lost Paradise. The Jesuit Republic in South America*.

jakim było dla jezuitów przyuczenie prymitywnych plemion do porządku i wdrożenie ich do pracy; tak by w rezultacie, stały się one z czasem zdolne do pełnego udziału w kulturze i cywilizacji³⁴³.

Wiele miejsca poświęcił autor doktryny solidarystycznej zagadnieniu prawa własności także we wcześniejszej pracy – *Liberalismus, Sozialismus und Christliche Gesellschaftsordnung*. W *Lehrbuchu*, oprócz omówienia solidarystycznej teorii własności opartej o prawo naturalne³⁴⁴, Pesch poddaje krytyce i odrzuca następujące teorie własności:

1. Teorię prawną (Hobbes, Rousseau, Monteskiusz, Fichte i inni) – opartą o pozytywizm prawny, według której własność jest wyłącznie produktem decyzji prawodawcy.
2. Teorię kontraktową – wywodzącą własność z pierwotnego kontraktu społecznego (Grocjusz, Pufendorf)³⁴⁵.
3. Absolutną teorię ewolucji – według której własność stanowi kategorię historyczną, zmienną w czasie i zależną od okoliczności, pojawiającą się na pewnym etapie rozwoju i mogącą równie dobrze na kolejnym etapie rozwoju zaniknąć.

W pracy *Liberalismus, Sozialismus und Christliche Gesellschaftsordnung* Pesch obszernie omawia powyższe teorie, stosując odmienną terminologię, określając „absolutną teorię ewolucji” jako „darwinistyczno–socjalistyczną teorię ewolucyjną”, natomiast swoją teorię opartą na prawie naturalnym określa jako „naukową teorię ewolucyjnego powstania własności”³⁴⁶.

Skoro instytucja własności prywatnej jest tak głęboko osadzona w prawie naturalnym, to czy wiążą się z nią same korzyści? Dlaczego, więc była wówczas poddawana powszechnej krytyce? „Powiada się, że własność prywatna prowadzi do najgorszych rodzajów zła. Któż może temu zaprzeczyć?” – pyta retorycznie Pesch³⁴⁷. Jego obrona instytucji własności prywatnej sprowadza się do wskazania, iż nadużycia instytucji nie są tym samym co jej istota, a zło, do którego może się ona przyczyniać, nie jest ani jej konieczną ani też niezbędną cechą. Podobnie jak w przypadku innych instytucji, to co samo w sobie jest dobre, może zostać nadużyte. Dobre imię własności prywatnej jest szargane przez ludzką pazerność na dobra materialne. Dzieje się tak – powiada Pesch – „gdy uprawniona chęć nabywania przemienia się

³⁴³ *Lehrbuch*, t. 1, s. 227–231.

³⁴⁴ Tamże, t. 1, s. 215.

³⁴⁵ Zarówno Grocjusz jak Pufendorf odwoływali się do koncepcji prawa naturalnego, choć różnili w kwestii prawa własności. Patrz: J. Olsthoorn, . *Grotius and Pufendorf*, w: *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, red. T.P.S. Angier, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 51–70; J. Salter, *Grotius and Pufendorf on the Right of Necessity*, „History of Political Thought” 2005, 26/2, s. 284–302.

³⁴⁶ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 3, rozdziały 3 i 4, s. 15–70.

³⁴⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 227.

w chciwość, a wyłączność własności, która jest jej naturą, zbyt łatwo obraca się w straszliwy egoizm”³⁴⁸. Czy można jednak obwiniać własność za ludzki egoizm. W każdym morderstwie – jak wyjaśnia Pesch – udział biorą ludzkie ręce: to one przygotowują truciznę, trzymają sztylet, pociągają za spust rewolweru. Czy możemy więc twierdzić, że są one przyczyną wszelkich morderstw? Rozumiemy przecież, że dłonie są wielkim darem Bożym, a ich niewłaściwe użycie wynika z upadłej natury człowieka. Podobnie jest z prawem własności. Samo w sobie jest zarówno dobre, jak i sprawiedliwe³⁴⁹. Ażeby konkretny historycznie porządek prawa własności mógł realizować dobro i wprowadzać zamiast nieładu porządek, musi on uwzględniać według Pescha specyficzne warunki miejsca i czasu, Boże prawo moralne oraz prawa jednostek i społeczności. Właściwy porządek legislacyjny dotyczący praw własności powinien opierać się na trzech zasadach:

1. Prawo własności nie może być iluzoryczne – pozbawione praktycznego wymiaru dla niektórych grup społecznych.
2. Prawo własności nie może umożliwiać jednostkom uzyskiwania korzyści kosztem społeczeństwa i dobrobytu narodowego.
3. Prawo własności powinno zapewniać ochronę i utrzymanie uprawnionych korzyści³⁵⁰.

Pesch z zasady dopuszcza prawne ograniczenie prawa własności. Nie wykracza ono poza zakres władzy państwowej, ani też nie musi być wymierzone w istotę i cel prawa własności. Co więcej, w gestii państwa, jednym z najważniejszych zadań jest tworzenie systemu legislacyjnego harmonizującego kształt prawa własności z interesem ogółu oraz wymogami sprawiedliwości.

Prawo własności jest ściśle powiązane z korzystaniem z wolności, stąd może ono być wykorzystywane w sposób pożyteczny lub szkodliwy. Stąd, podobnie jak i w innych obszarach, o których już wcześniej była mowa, państwo ma dbać o takie korzystanie z wolności w zakresie prawa własności, ażeby było ono zharmonizowane ze sprawiedliwością oraz dobrem całej społeczności. Pesch odwołuje się do autorytetu św. Tomasza z Akwinu, który argumentował, iż dobra prywatne powinny poprzez właściwe prawa i praktyki służyć dobru wspólnemu. Najlepszym przykładem ilustrującym tę zasadę jest ziemia, która nawet jeśli jest rozdzielona pomiędzy różnych właścicieli, wciąż pozostaje wspólnym źródłem wyżywienia³⁵¹.

³⁴⁸ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 3, s. 135.

³⁴⁹ Tamże, t. 3, s. 135–136.

³⁵⁰ Tamże, t. 3, s. 136.

³⁵¹ „Otóż według porządku natury, ustanowionego przez Opatrzność Bożą, rzeczy niższe mają służyć do zaspokojenia potrzeb ludzkich. Dlatego podział rzeczy oraz ich uwłaszczenie pochodzące z prawa ludzkiego, nie

Z materialistycznego punktu widzenia źródłem prawa jest siła. Perspektywa solidarystyczna wywodzi prawa z racjonalnych zasad, natomiast osadza je w moralności człowieka, naturze stworzenia i woli samego Stwórcy.

„[...] prawo jest prawem dlatego i tylko o tyle, o ile wywodzi się z prawa naturalnego, jako część moralnego porządku świata [...] Dlatego nie ma sensu mówienie o bezwarunkowo wolnym, «absolutnym» prawie własności. Z chwilą gdy własność zechce być «absolutna», przestaje być prawem»³⁵².

Prawo własności pozostaje prawem wyłącznie jako część porządku moralnego. Pośród praw materialnych jest ono najwyższe, jednakże w żadnym wypadku nie może być absolutyzowane. Każdy człowiek ma prawo do własności, ale dobra doczesne są podporządkowane dobrom wyższym i mają służyć wszystkim ludziom³⁵³. Prawo własności w sytuacji konieczności ustąpić musi więc prawu do życia. Według Pescha zasada ta znajduje odbicie w mądrości ludowej: „W nadzwyczajnej potrzebie wszystko staje się wspólne”³⁵⁴. Gdy człowiek jest w ostatecznej potrzebie, to ma prawo korzystać sekretnie lub otwarcie z dóbr innego, a takie zachowanie nie jest ani kradzieżą ani rozbojem – cytuje autor *Lehrbucha* za św. Tomaszem z Akwinu.

Własność ma służyć pożytkowi i radości właściciela oraz jego rodziny, ale w sposób, który harmonizuje z porządkiem społecznym i dobrem ogółu. Zgodnie z powyższą zasadą istnienie wielkiej i zyskowej własności ziemskiej jest dopuszczalne o tyle tylko, o ile ziemia ta jest poprzez odpowiednie użytkowanie źródłem utrzymania dla ludzi i kraju. Natomiast taki sposób użytkowania ziemi, który spowodowałby brak żywności, nawet jeśli byłby z punktu widzenia właściciela ekonomicznie uzasadniony, stanowiłby pogwałcenie praw społeczności i uszczerbek dla dobrobytu ogólnego.

„Własność nie jest celem samym w sobie, ale jedynie środkiem do realizacji celu zapewnienia ludzkości środków utrzymania w sposób, który jest zgodny z dobrem jednostki, rodziny i państwa [...] ponieważ jest jedynie środkiem do celu, to cel ten definiuje także granice jej roszczeń”³⁵⁵.

stanowi przeszkody w użyciu tych rzeczy dla zaradzenia koniecznej potrzebie człowieka. Dlatego rzeczy posiadane przez niektórych ludzi w nadmiarze, z prawa natury mają służyć utrzymaniu ubogich.” Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 66, a. 7, cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 18, *Sprawiedliwość*, s. 86.

³⁵² H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 3, s. 141.

³⁵³ Nawet J. S. Mill uznaje, że własność w stosunku do ziemi, powinna być podporządkowana ogólnej polityce państwa. Ziemi nie stworzył człowiek, lecz jest ona pierwotnym dziedzictwem całego rodzaju ludzkiego. Jej zawłaszczenie jest wyłącznie sprawą powszechnej korzyści. Gdy prywatna własność nie jest korzystna, jest niesłuszna. J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, tłum. E. Taylor, t. 1, PWN, Warszawa 1965, s. 369–370.

³⁵⁴ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 4, s. 138.

³⁵⁵ Tamże, t. 3, s. 142.

2.10. Solidarność jako postulat i jako fakt życia społecznego

Zasada solidarności jest kluczowa dla myśli Pescha, ponieważ to od niej wywodzi się zarówno nazwa proponowanego systemu filozofii społecznej jak i opartego na niej systemu ekonomicznego³⁵⁶. Jezuicki ekonomista definiuje solidarność jako „uporządkowane połączenie wszelkich wysiłków przez siły, które mają spajać, lub faktycznie spajają społeczeństwo, w odniesieniu do moralnie dopuszczalnego lub moralnie wymaganego wspólnego celu”³⁵⁷. Kluczowe w tej definicji jest nastawienie na realizację dobra, które jest wspólnym celem społeczeństwa. Solidarność bandy zbrojów ma według jezuitę jedynie zewnętrzne oznaki solidarności, brak jest jej bowiem moralnego wymiaru ukierunkowanego na wspólne i obiektywne dobro. Co bardzo istotne, pojęcie solidarności w ujęciu Pescha ma dwa oblicza: jest opisem kondycji społeczeństwa oraz normą, do której powinna odwoływać się właściwa praktyka polityki społecznej i gospodarczej. Jest jednocześnie diagnozą stanu faktycznego, jak i imperatywem moralnym oraz zasadą właściwej praktyki społecznej.

Pojęcie solidarności sięga prawa rzymskiego i koncepcji wspólnej odpowiedzialności za zobowiązania³⁵⁸. Jak zauważa m. in. Ederer³⁵⁹, Pesch nie rości sobie pretensji do wyłączności użycia tego terminu, czy nawet do sformułowania solidarności jako zasady życia społecznego. W zgodzie ze swoim eklektycznym podejściem oraz szacunkiem dla przeróżnych źródeł inspiracji, wymienia on skrupulatnie rzesze prekursorów idei solidaryzmu. Co istotne, nie skupia się on na słowie „solidarność” ale raczej na ujętej na różne sposoby idei współzależności ludzi i naturalnej potrzeby kooperacji między nimi, która pojmowana bywa przeróżnie: jako wzajemna zależność, komplementarność, altruizm, miłosierdzie czy braterstwo. W swej analizie pojęcia Pesch odwołuje się do Ewangelii i nauczania św. Pawła. Cytuje też Raymunda de Waha, który w grzechu pierworodnym upatrywał znak wspólnoty

³⁵⁶ Według słownika PWN *solidarność* oznacza: „wzajemne wspieranie się, współdziałanie, współodpowiedzialność, wynikające ze zgodności poglądów, dążeń i postępowania.” Według encyklopedii katolickiej jest to: „społeczno–etyczna zasada organizacji życia społeczno–politycznego i gospodarczego społeczeństwa oraz jedna z cnót”. *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008; *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2013.

³⁵⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 414.

³⁵⁸ Termin *solidum* w prawie rzymskim, oznacza wspólną i niepodzielną odpowiedzialność lub zobowiązanie każdego za całość, w myśl zasady „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego”. Por. F.H. Mueller, *Heinrich Pesch (1854–1926) Social Philosopher and Economist. The Currency of the Idea of Solidarism*, „Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften” 1977, 18, s. 190. Patrz także: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 217.

³⁵⁹ „With characteristic modesty, Heinrich Pesch did not lay claim to originating the concept, *solidarity*.” R. Ederer, *Heinrich Pesch, Solidarity, and Social Encyclicals*, s. 597.

losu całego rodzaju ludzkiego³⁶⁰. Potrzebę solidarnej kooperacji jako podstawę życia gospodarczego dostrzega także jezuicki myśliciel u klasycznych liberalnych ekonomistów: Adama Smitha, Jean-Baptiste Saja, Frédéric Bastiata. Idea solidarności szczególnie rozwinęła się we Francji: od Augusta Comte uważającego się – zdaniem Pescha – za odkrywcę koncepcji „solidarności”, poprzez Pierre’a Leroux mówiącego o „naturalnym prawie solidarności”, P.J. Proudhon’a, Eugène d’Eichthal, S. de Sismondiego, L. Burgeois, C. Gide’a, E. Durkheim’a³⁶¹. Paralelnie rozwijała się myśl chrześcijańskich socjalistów w Anglii, ze szczególnym uwzględnieniem roli Thomasa Carlyle. Na szczególne podkreślenie zasługuje wkład Juana Donoso Cortésa, który zwrócił uwagę na zbieżność pojęcia solidarności z cnotami chrześcijańskimi³⁶². Jako współczesnych, głównie niemieckojęzycznych autorów katolickich, zajmujących się problematyką społeczną i polityczną w sposób nawiązujący do zasady solidarności, wylicza Pesch 58 nazwisk. Wśród nich takie postaci jak Karl Vogelsang, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Franz Hitze, Victor Cathrein. Theodor Meyer, czy belgijski ekonomista Charles Perin³⁶³.

Naturalnym początkiem solidarności jest, według jezuitę, społeczna natura pracy i korzyści, jakie ona przynosi poprzez wspólny wysiłek, podział i specjalizację. Z obserwacji tych faktów życia społecznego wywodzi Pesch „prawo solidarności”, pod którym to pojęciem widzi wspólnotę interesów, będącą zarówno faktem, jak i zobowiązaniem:

„Ludzie są de facto złączeni solidarnością. Wzajemne uzupełnianie się, naturalna wymiana potrzeby i wsparcia, są możliwe tylko o tyle, o ile sprawy idą dobrze nie tylko dla wybranych. Tylko wtedy, gdy współobywatele posiadają dostatek lub nawet nadwyżkę zdolności i środków w jakiejś określonej dziedzinie, są oni w stanie pomagać innym, wymieniać się z nimi produktami itd. Ich dobrostan jest więc realnym warunkiem dobrostanu

³⁶⁰ Św. Paweł List do Rzymian 12:4–5: „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami.” tłum. Biblia Tysiąclecia; por. R. de Waha, *Die Nationalökonomie in Frankreich*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1910.

³⁶¹ Patrz np.: E. d’Eichthal, C. Brunot, F. Passy, *La solidarité sociale: ses nouvelles formules*, A. Picard et fils, Paris 1903; L. Bourgeois, *Solidarité*, Colin, Paris 1896; C. Gide, *Quatre écoles d’économie sociale*, Librairie Fischbacher, Paris 1890.

³⁶² J.D. Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo: considerado en sus principios fundamentales*. Librería Católica Internacional, Madrid 1880. Wydanie polskie: *O katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie: wybór pism*; tłum. M. Wójtowicz-Wcisło, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017. Więcej o związkach pomiędzy ideami Donoso Cortesa i Pescha zob. R. Ederer, *Solidarity: From Dogma to Economic System: Juan Donoso Cortes and Heinrich Pesch, S.J.*, „International Journal of Social Economics” 1981, 8/4, s. 40–49.

³⁶³ Charles Perin (1815–1905) belgijski prawnik i ekonomista, wykładowca na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium. Badał on wpływ religii na gospodarkę. Uważał on zasadę solidarności za pierwotną i podstawową dla całego życia społecznego. Pesch przytacza jego definicję solidarności, która ma być „naturalnym przepływem samego życia”, w którym członkowie społeczności wzajemnie wpływają na siebie, a to co dotyczy całości, nie może pozostać obojętne dla żadnego z nich pojedynczo. *Lehrbuch*, t. 1, s. 416–417.

innych, a ich prawdziwy interes jest w tym samym czasie interesem wszystkich. Może się czasowo zdarzyć, iż jednostka czy cała klasa społeczna może poszukiwać i zamierzać zdobyć własną korzyść poprzez eksploatację i ucisk innych. Jednakże na długą metę to nie zadziała. Kto buduje swoją fortunę na ruinach, buduje na grząskim gruncie. Ostatecznie, strata o wiele przewyższy tymczasową korzyść. Jednakże nawet pomijając korzyści z wzajemnego uwzględniania interesów innych – solidarność jest dla ludzi świętym obowiązkiem, gdyż ma podstawę w naturze ludzkiej, tak że reprezentuje wymóg Bożego prawa naturalnego. Nawet gdyby troska o prawa innych wiązała się z lekceważeniem pewnych własnych korzyści materialnych, to nie mam prawa z nieszczęścia i krzywdy wyrządzonej innym czynić piedestału swojego własnego sukcesu³⁶⁴.

Według Pescha rzeczywistość społeczna przeczy liberalnej doktrynie dobroczynnych skutków nieograniczonej konkurencji, według której jednostka dorabia się niejako wbrew społeczeństwu, w ciągłym zmaganiu z innymi, których, o ile to tylko możliwe, stara się wyeliminować. Sukces ekonomiczny, widziany w szerszej perspektywie, jest zazwyczaj wspólny i wzajemny. Mój sukces pomaga moim sąsiadom – ich sukces stwarza korzystne okoliczności, abym osiągnął własne indywidualne cele. „Bogactwa Rotschilda nie są zdobywane na bezludnej wyspie” – powiada zwięźle Pesch³⁶⁵. Wielcy biznesmani posiadający miliardowe fortuny mogą przypisywać swoje bogactwo wyłącznie własnym talentom, ale jak wyglądałby ich majątek, gdyby przyszło im działać na bezludnej wyspie lub wśród samych żebraków? W bogatym kraju, wśród zamożnych sąsiadów, szanse na zdobycie dobrej pracy, na godziwą zapłatę, czy na powodzenie własnego przedsiębiorstwa są w sposób oczywisty większe. Liberalny system wolnorynkowy nie potrafi uchwycić tej zależności, stawiając nadmierny akcent na rolę jednostki, tak jakby funkcjonowała w społecznej próżni.

Można się zapytać w tym miejscu, jak w konkretnych przypadkach wyznaczona jest granica własnego interesu, aby nie szkodził innym? Według Pescha, praktyczne wskazania w tym względzie są czymś drugorzędnym. Najważniejsze jest jasne sformułowanie zasady nieszkodzenia i niebudowania na cudzym nieszczęściu, która stoi w jaskrawej sprzeczności ze stanowiskiem liberalnego leseferyzmu. Doktryna solidarystyczna zawiera jednak praktyczne rozwiązania dotyczące konkurencji gospodarczej i jej dopuszczalnych granic, do czego nawiązujemy w ekonomicznej części pracy.

Jak wynika z powyższego, solidarność jest nakazem etycznym, praktycznym wskazaniem normatywnym racjonalnej praktyki ekonomicznej oraz receptą na wzrost

³⁶⁴ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 2, s. 10.

³⁶⁵ Tamże, t. 2, s. 11.

dobrobytu społeczeństwa³⁶⁶. Nie oznacza to jednak, aby solidarność miała być nieobecna w niedoskonałym i nieopartym na solidarystycznej doktrynie społeczeństwie. W praktyce solidarność jest zawsze obecna, choćby istniały jej niedostatki: to ona pozwala na kooperację, na wymianę, na tworzenie stowarzyszeń wznoszących się ponad poziom rodziny. W istocie „nie ma wspólnoty bez solidarności”³⁶⁷.

Pesch był typem samotnika. Solidarność nie była dla niego sloganem wzywającym do fraternizacji, ani też nakazem wymuszonej gromadności. Pojmował ją jako realną i wzajemną zależność od drugich, która nie miała w sobie nic z sentymentu i emocjonalności. Zamknięty w swoim gabinecie odludek, niechętny towarzyskiemu życiu, może poświęcić się swojej pracy i funkcjonować tylko dzięki relacjom z innymi ludźmi, od których zależy jego materialny, powszedni byt. Choćby z tego tylko względu zobowiązany jest wzajemnie do solidarności ze społeczeństwem poprzez produktywny wysiłek³⁶⁸. Solidarność jest zatem realną społeczną współzależnością ludzi, która wyraża się między innymi poprzez wymianę dóbr oraz podział pracy. W tym sensie pojęcie solidarności łączy się z ideą porządku gospodarczego i stanowi w pewnym stopniu wypełnienie zasady ekonomizacji³⁶⁹.

Solidaryzm wyróżnia trzy poziomy, na których szczególnie objawia się lub powinna objawiać solidarność. Są nimi: solidarność rodzaju ludzkiego, obywateli danego państwa oraz pracowników danej profesji. Mamy zatem do czynienia z trzema kręgami solidaryzmu: ogólnoludzkim, narodowym i zawodowym³⁷⁰. Solidarność w sensie ogólnoludzkim przekracza granice narodowe, klasowe i rasowe. Cała ludzkość jest Bożą rodziną, a prawdziwe braterstwo powinno opierać się na sprawiedliwości oraz miłosierdziu, zarówno pomiędzy jednostkami, jak i całymi narodami. Jeśli w stosunkach międzynarodowych brak solidarności, wówczas rządzi nimi na ogół krwawa rywalizacja. Solidarność wspólnoty politycznej na poziomie państwa jest bardziej konkretna, gdyż w przeciwieństwie do ogółu ludzkości, jej obywatele tworzą jednolity organizm moralny, którego dobro powinno być

³⁶⁶ Pojęcie *solidarności* w kontekście nauczania społecznego wg. Beyer'a ma obecnie trzy wymiary: obowiązku, cnoty i zasady organizacji. Zob. G.J. Beyer, *The meaning of solidarity in Catholic social teaching*, „Political Theology” 2014, 15/1, s. 7–25. Z kolei Anzenbacher wskazuje, że solidarność odnosi się zarówno do obowiązku prawnego, zobowiązania moralnego, usposobienia wobec innych jak i kształtu instytucjonalnego życia społecznego. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 219.

³⁶⁷ *Lehrbuch*, t. 3, s. 10.

³⁶⁸ Zob. F.H. Mueller, *The Principle of Solidarity in the Teachings of Father Henry Pesch, S.J.*, „Review of Social Economy” 2005, 63/3, s. 347–355.

³⁶⁹ Zob. R. Ederer, *A Principle for Economics*, „The Catholic Social Science Review” 2008, 13, s. 107–116.

³⁷⁰ *Lehrbuch*, t. 2, 219–221; H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 4, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre 3, Der volkswirtschaftliche Prozess, 1 Deckung des Volksbedarfs als Volkswirtschaftliche Aufgabe, 2 Produktion*, Freiburg im Breisgau 1922, s. 3–5, (dal. cyt. jako: *Lehrbuch*, t. 4). W tomie 1 wymienia Pesch także czwarty poziom solidarności obejmujący rodzinę. W następnych odniesieniach jest on jednak pomijany. *Lehrbuch*, t. 1, 433–434.

celem nadrzędnym ich działań. To właśnie naród i państwo narodowe tworzą właściwe ramy dla organizacji życia społeczno-gospodarczego, gdzie najściślej splatają się interesy jednostek i wspólnoty. Z kolei solidarność pracowników tej samej profesji czy branży, powstaje na bazie wspólnej pracy i interesów oraz jest naturalnym i niezbędnym czynnikiem powstawania struktur pośrednich pomiędzy jednostką a państwem³⁷¹. Konkretna forma tych struktur jest uwarunkowana dziejowo. W przeszłości były to cechy rzemieślnicze i gildie kupieckie, które później zastąpiły organizacje zawodowe, związki zawodowe, związki branżowe i korporacje zawodowe. Solidarność zawodowa powinna jednak wykraczać poza wąsko pojęty interes branżowy, sprowadzający się często do egoistycznego lobbingu kosztem ogółu. Prawdziwa solidarność branżowa jest bowiem oparta na wyższym celu dobra powszechnego, w tym wypadku, dobra całej wspólnoty narodowej i całej gospodarki narodowej.

2.11. Sprawiedliwość jako fundament życia społecznego

Sprawiedliwość oraz miłosierdzie³⁷² stanowią łącznie „etyczne zasady regulacji życia społecznego”³⁷³. Są one nie tylko subiektywnymi impulsami psychologicznymi, ale obiektywnie tworzą razem konieczny fundament dla istnienia wspólnoty.

„Sprawiedliwość i miłosierdzie różnią się, jednak nie są to cnoty sobie przeciwstawne. W społeczeństwie uzupełniają się i wzajemnie wspierają. Sprawiedliwość to niezachwiana podstawa porządku społecznego, a miłosierdzie jest niezbędne dla zachowania i rozwoju społeczeństwa. [...] Miłosierdzie musi w pierwszym rzędzie wypełnić luki pozostawione przez sprawiedliwość”³⁷⁴.

Zdaniem Pescha, harmonia społeczna nie jest rezultatem wolności, jak sugerował Bastiat, ale sprawiedliwości. „Zasadą porządku jest sprawiedliwość”³⁷⁵. Wolność nią być nie może, gdyż sama wymaga zasady porządkującej. Z kolei miłość, choć niezbędna jako wsparcie sprawiedliwości, nie jest zasadą dostateczną w życiu społecznym wobec ułomności natury człowieka. Społeczeństwo rządzone jedynie przez miłosierdzie to nieosiągalny ideał, przymus zewnętrzny określonych struktur i rozwiązań prawnych jest nam po prostu niezbędny.

³⁷¹ Analizę pojęcia solidarności w kontekście pojedynczego przedsiębiorstwa, w oparciu o koncepcję Pescha przeprowadził H. Briefs. Zob. H.W. Briefs, *Solidarity Within the Firm: Principles, Concepts and Reflection*, „Review of Social Economy” 1984, 42/3, s. 295–317.

³⁷² Pesch używa terminów *Gerechtigkeit* oraz *Liebe*. Ten drugi tłumaczymy w zależności od kontekstu bądź to jako *miłość* bądź jako *miłosierdzie*.

³⁷³ *Lehrbuch*, t. 2, s. 272.

³⁷⁴ Tamże, t. 2, s. 276.

³⁷⁵ Tamże, t. 1, s. 188.

Sprawiedliwość reguluje relacje jednostki z innymi oraz ze społeczeństwem według wskazań rozumu oraz woli Bożej. Możemy ją więc nazwać zasadą porządku wolnych ludzkich działań w ramach społeczeństwa. Określa ona, między innymi, jakie ograniczenia wolności są dopuszczalne ze względu na cel istnienia państwa, a jakie nie. Sprawiedliwość pozwala na ograniczenie wolności tylko wtedy, gdy koliduje z wyższymi, bardziej uniwersalnymi i wcześniejszymi prawami. Państwo powołane jest do tego, aby sprawować rolę *custodis iustitiae* (strażnika sprawiedliwości), a jednym z najważniejszych jego zadań jest ochrona zasad sprawiedliwości oraz egzekwowanie jej nakazów. Jak należy to rozumieć? Pesch stwierdza, że w ujęciu chrześcijańskim oznacza to coś więcej, niż rolę „stróża nocnego” – jak chcą liberałowie – w praktyce chroniącego jedynie prawa już nabyte. Państwo powinno troszczyć się o sprawiedliwość w całokształcie życia społecznego.

Sprawiedliwość jezuita definiuje w ujęciu klasycznym, za prawem rzymskim, jako oddanie każdemu tego, co mu się należy. Według Ulpiana Domicjusza „sprawiedliwość jest stałą i niezmienną wolą przyznania każdemu należnego mu prawa” (*iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi*). Pesch, w nawiązaniu do św. Tomasza z Akwinu³⁷⁶, wyróżnia sprawiedliwość ogólną (*iustitia generalis*) – rządzącą relacjami i wzajemnym stosunkiem pomiędzy jednostką a społeczeństwem, a także pomiędzy niższego rzędu ciałami społecznymi a państwem³⁷⁷. Składają się na nią sprawiedliwość legalna (*iustitia legalis*) – dotycząca prawnych aspektów regulacji podporządkowania obywatela państwu; sprawiedliwość rozdzielcza (*iustitia distributiva*) – odpowiadająca za rozłożenie obowiązków i korzyści pomiędzy jednostką a społeczeństwem i sprawiedliwość karna (*iustitia vindicativa*) – karząca zamachy kryminalne na porządek społeczno-polityczny. Oprócz sprawiedliwości ogólnej mamy także do czynienia ze sprawiedliwością partykularną (*iustitia particularis*), obejmującą, zdaniem jezuity, prawo prywatne, a której przedmiotem są relacje pomiędzy jednostkami³⁷⁸. Jej synonimem jest sprawiedliwość wymienna (*iustitia commutativa*), oparta w szczególności o zasadę ekwiwalentności. Według Pescha, istotnymi elementami sprawiedliwości wymiennej są regulacje dotyczące godziwej płacy czy ochrony przed lichwą.

³⁷⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 58, a1 i a7 oraz II-II, q. 61, a.1,

³⁷⁷ W literaturze spotkać możemy rozmaite tłumaczenia dla poszczególnych rodzajów sprawiedliwości. I tak *distributiva* tłumaczone bywa jako rozdzielcza, rozdzielająca lub dystrybucyjna; *commutativa* jako wymienna, zamienna, komutatywna; *particularis* jako partykularna, szczegółowa. Pesch używa niemieckich terminów *legalen*, *distributiven*, *kummutativen* *Gerechtigkeit* jednakże wydaje się, że termin *wymienna* jest klarowniejszy niż *komutatywna*.

³⁷⁸ Klasyfikacja Pescha, choć używa terminów zaczerpniętych od św. Tomasza z Akwinu stosowanych w chrześcijańskiej filozofii społecznej, jest oryginalna. W ujęciu Tomasza sprawiedliwość rozdzielcza i wymienna są rodzajami sprawiedliwości szczegółowej. Patrz także: T. Ślipko, *Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1966, 2/2, s. 55–101.

Prawo stanowione powinno odzwierciedlać zasadę sprawiedliwości, która stanowi fundament bytu państwa i społeczeństwa, a w razie jej naruszenia, chwieje się cała oparta na niej konstrukcja. Szczególnie ważne jest, aby sfera ekonomiczna oparta była o zasady sprawiedliwości, gdyż to właśnie w niej egoistyczne dążenia mogą powodować najdotkliwsze skutki dla spójności tkanki społecznej³⁷⁹. Roli państwa w tej sferze nie mogą zastąpić działania charytatywne, nie wystarczą same zachęty do moralnej reformy głoszone z ambon. Kościół ma prawo i obowiązek do upominania się o sprawiedliwość w wymiarze społecznym.

Sprawiedliwość ogólna odnosi się do relacji jednostki i społeczeństwa. Natomiast sprawiedliwość legalna oraz rozdzielcza dotyczą w szczególności sfery ekonomicznej. Ta pierwsza wymaga, aby w razie konfliktu interesów pomiędzy wspólnotą a jednostką, interes jednostki został podporządkowany interesowi ogółu. Chodzi tu szczególnie o przypadki, gdy korzyść indywidualna lub grupowa może zagrozić lub przynieść szkodę całemu społeczeństwu. Zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej jest dopilnowanie, ażeby zarówno obciążenia jak i korzyści związane z funkcjonowaniem państwa, rozdzielane były sprawiedliwie: ciężary – na miarę zdolności ich dźwignięcia, korzyści – zgodnie z zasługami. W praktyce, jednym z najważniejszych zadań w tym względzie jest odpowiednie kształtowanie polityki podatkowej państwa³⁸⁰.

Odnosnie sprawiedliwości partykularnej wymiennej, to dotyczy ona w pierwszym rzędzie relacji pomiędzy jednostkami, w szczególności relacji wymiany. Zadanie państwa w tej sferze jest dwojakie. Po pierwsze, jest nim uznanie szczególnego obszaru uprawnień jednostek, rodzin, korporacji, a także oddanie im tego, co im się należy, bądź to z racji prawa naturalnego, bądź to z racji praw nabytych. Po drugie, państwo powinno zapewnić sprawiedliwy system prawny, który rozstrzygałby spory pomiędzy jednostkami³⁸¹.

Szczególną ochroną państwa powinny być objęte umowy i kontrakty. Istotą wymiany jest równowaga wymienianych wartości. Stąd w sytuacji, gdy nadzwyczajne okoliczności zmuszają jedną ze stron do akceptacji rażąco nierównej wymiany, państwo powinno interweniować w obronie strony słabszej. Pesch pisze, że nawet gdyby głodujący „chciał” ofiarować mi całe królestwo za kawałek chleba, to nie wolno mi wykorzystywać jego tragicznego położenia dla własnego zysku. Podobnie, jeśli istnieje nadmiar chętnych do pracy, to jako pracodawca nie mam prawa oferować za pracę mniej, niż jest ona warta, lub mniej, niż potrzeba na utrzymanie pracownika. Tak więc państwo powinno w szczególności

³⁷⁹ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 4, s. 105.

³⁸⁰ Tamże, t. 4, s. 111.

³⁸¹ Tamże, t. 4, s. 131.

interweniować w imię sprawiedliwości w dwóch przypadkach: godziwej płacy oraz lichwy. Ale płaca nie jest bynajmniej jedynym element stosunków pracy, do których odnosi się zasada sprawiedliwości, są nimi również warunki pracy czy czas pracy. One także powinny pozostawać w sferze egzekwowania przez państwo sprawiedliwości wymiennej, gdyż często zdarza się tak, że na stronie słabszej, czyli na robotniku, wymusza się więcej niż zezwala na to zasada sprawiedliwości i godność osoby ludzkiej. Zasada sprawiedliwości stanowi dla Pescha punkt wyjścia do rozważań dotyczących ceny sprawiedliwej, lichwy oraz płacy sprawiedliwej³⁸².

W koncepcji solidarystycznej sprawiedliwość wraz z miłosierdziem stanowią podstawowe zasady bytu społecznego i wszelkiej wspólnotowości – „sprawiedliwość i miłość idą razem, tworząc moralne spoiwo, które łączy całe życie społeczne”³⁸³. Bez sprawiedliwości słabnie spójność, załamuje się porządek społeczny, zanika solidarność pomiędzy członkami wspólnoty. Pełna realizacja potencjałów indywidualnych w ramach wspólnoty wymaga oddawania każdemu tego, co jest mu należne. Dopełnieniem sprawiedliwości jest miłosierdzie, czyli miłość w wymiarze społecznym – solidarność wzajemna członków społeczeństwa, wychodząca poza i ponad nakazy samej sprawiedliwości.

³⁸² Zagadnienia te omawiane są szczegółowo w kontekście ekonomicznym w Rozdziale III.

³⁸³ *Lehrbuch*, t. 1, s. 33.

ROZDZIAŁ III

GOSPODARKA SOLIDARYSTYCZNA

3.1. Wprowadzenie

W poprzednim podrozdziale omówiliśmy filozofię społeczną Heinricha Pescha, w niniejszym skupimy się na ekonomicznej części jego propozycji solidaryzmu społecznego. Oczywistym jest, że ściśle odseparowanie tych dziedzin jego rozważań nie jest możliwe, tym niemniej wydaje się pomocne w usystematyzowaniu jego dorobku. Jakikolwiek byłyby zasługi Pescha jako filozofa społecznego, tym co czyni jego pracę szczególną, jest próba przeniesienia zasad owej filozofii na obszar nauk ekonomicznych. Z obszernych wywodów składających się na wykład ekonomii wybrane zostały kluczowe pojęcia i zagadnienia, definiujące go i najbardziej dla niego charakterystyczne. Ze względu na charakter rozprawy, zamiarem autora jest przedstawienie poglądów Pescha w sposób przystępny, z zachowaniem oryginalnej terminologii autora, a jednocześnie na zwrócenie uwagi na to, co odróżnia jego poglądy od ekonomii głównego nurtu³⁸⁴.

3.2. Pojęcie „gospodarki narodowej”

Swoją najważniejszą pracę zatytułował Pesch *Lehrbuch der Nationalökonomie*, czyli „Podręcznik gospodarki narodowej”. Odrzucając alternatywy, takie jak np. „Podręcznik ekonomii” czy „Podstawy ekonomii” oraz inne pokrewne terminy, jezuicki ekonomista wskazuje tym samym na wagę pojęcia „gospodarki narodowej”, który jest jednym z podstawowych terminów w stworzonym przez niego systemie³⁸⁵. W istocie, konstruując

³⁸⁴ Ekonomię głównego nurtu lub ortodoksyjną, będziemy definiować jako ekonomię klasyczną, neoklasyczną oraz keynesowską (powstała już po śmierci Pescha).

³⁸⁵ Wśród odrzuconych terminów wymienia Pesch *Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre, Nationalökonomik. Lehrbuch*, t. 1, s. 456. Warto podkreślić, że odniesienie do ekonomii narodowej zawarł w swej głównej pracy o ekonomii Ludwig von Mises (*Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens*, Editions Union, Geneva 1940). Co ciekawe, na rynku amerykańskim książka ukazała się pod nowym tytułem: *Human Action*:

solidarystyczny model gospodarki wychodzi właśnie od koncepcji „narodu”, gdyż – jak podaje – „według wszelkich reguł logiki, aby rozwijać naukowy system ekonomii, punkt wyjściowy naszych badań stanowi pojęcie gospodarki narodowej, jej zadań i celu”³⁸⁶. Zanim przejdziemy do omawiania ekonomicznej części systemu solidaryzmu chrześcijańskiego Pescha, warto zatem wyjaśnić znaczenie tego terminu, tak jak stosuje i rozumie go sam autor.

Adam Smith jako przedmiot ekonomii określił kwestię „bogactwa narodów”, rozumiejąc „naród” jako wspólnotę polityczną danego państwa³⁸⁷. Pesch w pełni zgadzał się z nim, co do kluczowej roli państw narodowych jako podstawowych jednostek analizy i teorii ekonomii. Gospodarka według Pescha to

„suma tych wszystkich ludzkich aktywności, relacji i instytucji, które służą celowi planowego i systematycznego zaopatrywania w rzeczy materialne, niezbędne osobom lub grupom osób”, lub nieco zwięźlej: „troska i uregulowana działalność ludzi, skierowana na ciągłe zaopatrzenie w dobra zaspokajające ich potrzeby oraz na ich efektywne wykorzystanie”³⁸⁸.

Omawiając filozofię społeczną niemieckiego jezuitę zauważyliśmy, że człowieka postrzegał zawsze w kontekście wspólnotowym. Podział pracy, jej specjalizacja czy łączenie sił przy jej wykonywaniu dyktują – według Pescha – społeczny wymiar praktycznie wszelkiej działalności gospodarczej. Zgodnie z jego myślą, procesy gospodarcze zawsze zawierają się w obszarze wyznaczonym poprzez zasięg wspólnoty politycznej, gdzie podlegają one, w takiej czy innej formie regulacji. Podążając za tym tokiem rozumowania, w społecznościach prymitywnych „gospodarka narodowa” to faktycznie gospodarka plemienna – codzienne rutynowe procesy zamykają się bowiem i bilansują w obrębie jednej wioski lub małego obszaru, gdzie przebiegają zgodnie z obyczajem i tradycją. Na poziomie nowoczesnego państwa procesy gospodarcze regulowane są zaś zgodnie z wolą wspólnoty, wyrażoną w formie prawa stanowionego lub zwyczajowego. W tym sensie gospodarka narodowa istniała zatem także jeszcze przed ukształtowaniem się nowoczesnych państw³⁸⁹.

The Treatise on Economics, Yale University Press, New Heaven 1949. W polskim przekładzie wspomnień Ludwiga von Misesa tłumacz konsekwentnie przekłada termin *Nationalökonomie* jako ekonomia. Patrz: *Ludwig von Mises, Wspomnienia wraz z kompletną bibliografią autora*, Fijorr Publishing, Warszawa 2007, s. 147, 161, 172.

³⁸⁶ *Lehrbuch*, t. 1, s. 459.

³⁸⁷ Swoją fundamentalną dla nauk ekonomicznych pracę z 1776 roku zatytułował Smith *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W. Strahan & T. Cadell, London 1776.

³⁸⁸ *Lehrbuch*, t. 1, s. 269. Definicja Pescha jest zbliżona do definicji Gustava von Schmollera, którą przytacza w *Lehrbuch*, t. 1, s. 261.

³⁸⁹ G. Grudel, *Assessing Political Economy in Native American Nations*, „American Indian Law Journal” 2017, 5/1, s. 1–101; *Labor in the Ancient World*, red. P. Steinkeller, M. Hudson, Dresden 2015; J. Huizinga, *Patriotism and Nationalism in European History*, w: J. Huizinga, *Men and Ideas. History, the Middle Ages, the Renaissance*, Meridian Books, New York 1959, s. 97–155.

Pesch zwięźle stwierdza, że „gospodarka narodowa jest faktycznie jednocześnie gospodarką narodu i dla narodu”³⁹⁰. Jest tym, co zapewnia materialny byt narodu, ale jednocześnie czymś, co stanowi tegoż narodu emanację i jego wspólne dobro. Nie jest jednocześnie, jak zaznacza badacz, gospodarka narodowa synonimem gospodarki państwowej. W peschiańskim pojęciu gospodarki narodowej zawarta jest służebna rola gospodarki wobec wspólnoty oraz osób. Gospodarka jest dla ludzi, po to by im służyć, a sytuacja, w której ludzie traktowani są jako „kapitał ludzki”, czyli jako czynnik produkcji, podobnie jak surowce, podporządkowany celom gospodarki, jest odwróceniem właściwego porządku rzeczy³⁹¹.

Pojęcie „gospodarki narodowej” nie oznacza oczywiście autarkii: nawet prymitywne plemiona wchodziły w procesy wymiany handlowej z sąsiadami, oferując nadwyżki produkcji, w zamian za produkty u nich niespotykane lub rzadkie. Tym bardziej odnosi się to do współczesnych Peschowi gospodarek Europy. Pomimo faktu istnienia wymiany z innymi wspólnotami politycznymi, praktyczne granice systemów gospodarczych wyznaczane są jednak granicami państwowymi. Oczywiście, nie wszystkie narody posiadają własne państwa. Wśród „narodów kulturowych” tzn. posiadających wyraźną odrębność, ale pozbawionych suwerennego bytu politycznego, wymienia badacz obok Ormian czy Żydów także Polaków³⁹². W wypadku tych narodów pozbawionych w czasach Pescha państwowości – chociaż cechujących się odrębną tożsamością i wspólnota kulturowa – nie może być jednak mowy o „gospodarce narodowej” regulowanej przez wspólną władzę polityczną na zdefiniowanym obszarze. Jak widać z powyższego „gospodarka narodowa” to według jezuitę gospodarka narodu politycznego, a nie etnicznego, narodu rozumianego jako wspólnota polityczna ludzi znajdujących się w granicach danego organizmu państwowego i podlegających wspólnym prawom i jednej władzy³⁹³.

Tak więc ostatecznie termin „gospodarka narodowa” należy rozumieć jako gospodarke „politycznie zjednoczonego państwa, połączonego celem wspólnego życia jako jednostka

³⁹⁰ *Lehrbuch*, t. 1, s. 269.

³⁹¹ H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 5, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre 3, Der volkswirtschaftliche Prozess, 3 Tauschverkehr, 4 Einkommens- und Vermögensbildung, 5 Störungen des volkswirtschaftlichen Prozesses*, Freiburg im Breisgau 1923, s. 563, (dal. cyt. jako: *Lehrbuch*, t. 5).

³⁹² *Lehrbuch*, t. 2, s. 464. Terminy *Staatsnation* oraz *Kulturnation* spopularyzowane przez Friedricha Meinecke, były częścią XIX wiecznej debaty na temat niemieckiej tożsamości. Zob. np. J. Feichtinger, ‘*Staatsnation*’, ‘*Kulturnation*’, ‘*Nationalstaat*’: *The Role of National Politics in the Advancement of Science and Scholarship in Austria from 1848 to 1938*, w: *The Nationalization of Scientific Knowledge in the Habsburg Empire, 1848–1918*, red. M.G. Ash, J. Surman, Palgrave Macmillan, London 2012.

³⁹³ *Lehrbuch*, t. 1, s. 269.

społeczno–polityczna”³⁹⁴. Taka gospodarka to więcej niż suma poszczególnych części, gdyż stanowi podmiot społeczny, którego części składowe zachowując autonomię stanowią jednocześnie moralną jedność połączoną wspólnym celem narodowego dobrobytu. Cel osiągnięcia dobrobytu materialnego, gospodarka narodowa wypełnia w zgodzie z osiągniętym poziomem rozwoju kulturowego. Dla Pescha jest ona podstawową jednostką, której badaniem powinny zajmować się nauki ekonomiczne³⁹⁵.

3.3. Teleologiczny pogląd na gospodarkę

Nauki ścisłe, takie jak astronomia czy chemia, w swych dociekaniach starają się rozpoznać zastany obraz świata fizycznego; opisać jego zjawiska, a następnie określić prawidłowości przyczyny i skutku, które tymi zjawiskami rządzą. Współczesne nauki społeczne, na czele z ekonomią, nie tylko starają się jak najbardziej przybliżyć metodologicznie do nauk ścisłych, dążąc do matematyzacji (szczególnie poprzez zastosowanie narzędzi statystycznych), ale także traktują przedmiot swych dociekań tak, jakby badały procesy naturalne³⁹⁶. Taką postawę badawczą uważał Pesch za błędną, gdyż podmiotem zjawisk społecznych, w tym ekonomicznych, są wyposażeni w wolną wolę oraz rozum, kierujący się autonomicznymi celami, ludzie³⁹⁷. Zjawiska społeczne nie są więc mechaniczne, wszelkie działania nakierowane są na jakieś cele, kierują nimi określone motywacje, podlegają one ocenie etycznej. Dlatego, „ekonomista nie może jedynie zbierać, raportować, opisywać i obserwować [...]. Dla właściwego i pełnego uchwycenia treści nauk ekonomicznych szczególnie istotny jest teleologiczny sposób obserwacji”³⁹⁸.

Każdy system gospodarczy, od najbardziej prymitywnego po złożone gospodarki krajów najwyżej rozwiniętych jest – jak zauważa Pesch – mechanizmem, narzędziem

³⁹⁴ Tamże, t. 4, s. 15.

³⁹⁵ W ekonomicznej myśli niemieckiej zwrot ku perspektywie narodowej zapoczątkowali Adam Müller (1779–1829) i Friedrich List (1789–1846). O roli państwa narodowego jako alternatywy dla wolnego handlu, pisał także Johann Gottlieb Fichte w wydanym w 1800 r. *Der geschlossene Handelsstaat*. Nurt narodowy i katolicki w Niemczech spletały się. G. Briefs analizując kontekst myśli Pescha, początki katolickiej myśli społeczno–gospodarczej utożsamia także z pracami Adama Müllera (którego również zalicza do prekursorów szkoły historycznej). Por. G. Briefs, *Pesch and his Contemporaries: Nationalökonomie vs. Contemporary Economic Theories*, „Review of Social Economy” 1983, 41/3, s. 235–245.

³⁹⁶ W zależności od tytułu zaledwie 0–5% artykułów w czołowych pismach ekonomicznych nie zawiera elementów matematycznych (danych, modeli, równań). W tej sytuacji autorzy badania pytają w tytule: *Gdzie dziś mógłby publikować Adam Smith?* D. Sutter, R. Pjesky, *Where would Adam Smith publish today? The near absence of math-free research in top journals*, „Econ Journal Watch” 2007 4/2, s. 230–240.

³⁹⁷ H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, tłum. R. Ederer, Manila 1988, s. 169.

³⁹⁸ *Lehrbuch*, t. 1, s. 565. W czasach Pescha zaledwie około 5% publikacji ekonomicznych zawierało elementy matematyczne, jest to odwrotna proporcja niż współcześnie. Zob: G.J. Stigler, S.M. Stigler, C. Friedland, *The Journals of Economics*, „Journal of Political Economy” 1995, 103/2, s. 331–359.

stworzonym przez ludzi. Każde narzędzie tworzone jest w określonym celu i powinno przede wszystkim być oceniane według kryterium efektywności osiągnięcia założonego celu. Obserwując bogactwo i różnorodność procesów gospodarczych; produkcję, dystrybucję, konsumpcję; wielkie fabryki, systemy masowego transportu, detalistów i hurtowników, instytucje finansowe, przepisy prawa handlowego, rynki kapitałowe, znój rolnika czy górnika – zadaje Pesch pytanie o ostateczny cel całej tej gorączkowej, zabieganej aktywności, o cel systemu gospodarczego jako całości, cel wybiegający ponad indywidualne cele uczestników procesów gospodarczych. Teleologiczne podejście Pescha wyrasta także z jego chrześcijańskiego światopoglądu.

„Jeśli nieskończenie mądry Bóg jest Stwórcą świata oraz autorem natury ludzkiej, to swoje dzieło musiał on wyposażyć w cel zgodny z Jego mądrością. Musiał on także ustanowić dla swoich stworzeń na różnych poziomach prawa, dopasowane do ich natur, dzięki którym posiadają one zasady kierujące ich istnieniem i działaniem w zgodzie z ich naturalnym celem”³⁹⁹.

Jeżeli cel życia gospodarczego to coś więcej niż suma indywidualnych dążeń jego uczestników, to w jaki sposób możemy go określić?⁴⁰⁰ Według Pescha ekonomia samodzielnie nie potrafi dać odpowiedzi na to pytanie. Potrzebna jest jej pomoc filozofii. Cel gospodarki może być rozumiany poprzez dedukcję, wychodząc od zrozumienia natury człowieka i jego potrzeb, a także natury społeczeństwa⁴⁰¹.

„To nie dobra materialne, ich wytwarzanie, utrzymywanie, używanie, powiększanie ich zasobu, ani też tworzenie bogactwa czy kapitału, ale materialny dobrobyt ludzi stanowi cel tego agregatu działań i instytucji, które nazywamy gospodarką”⁴⁰².

Solidarystyczna odpowiedź na pytanie o cel gospodarki jest jednoznaczna: jest nim zaspokojenie realnych potrzeb materialnych jej uczestników, społeczeństwa, narodu. Potrzeby w tym rozumieniu mają obiektywny charakter. Nie każdy popyt jest równoznaczny z realną potrzebą, gdyż, jak zauważa jezuita, perwersja też ma swoje potrzeby. Potrzeby nie są też kwestią subiektywnych odczuć. „Fizyczna czy psychologiczna radość, związana z zaspokojeniem chwilowej potrzeby, nie może być ostatecznym celem zmagania tak srogiego i trudnego, że w dużej mierze stanowi treść ludzkiego życia”⁴⁰³.

³⁹⁹ Tamże, t. 1 s. 125.

⁴⁰⁰ Teleologiczne podejście Pescha, odwołuje się do teorii przyczyn Arystotelesa, patrz: Arystoteles, *Metafizyka*, 1013a-1014a, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2009, s. 91–93.

⁴⁰¹ *Lehrbuch*, t. 1, s. 532.

⁴⁰² Tamże, t. 2, s. 297.

⁴⁰³ Tamże, t. 4, s. 25–26.

Potrzeby które gospodarka winna jest zaspokoić odnoszą się do realnych materialnych wymagań związanych z funkcjonowaniem jednostki i społeczności⁴⁰⁴. Co więcej, zadaniem gospodarki jest nie tyle jednorazowo zaspokoić potrzeby, co raczej stworzyć system pozwalający na stałe i przewidywalne dostarczanie dóbr potrzebnych społeczeństwu⁴⁰⁵. Pesch nie jest egalitarystą, nie jest jego intencją ograniczenie potrzeb do poziomu podstawowego czy zapewniającego jedynie przetrwanie. W jego rozumieniu potrzeb jest miejsce na dobra służące wygodzie a także na dobra luksusowe, jednakże w związku z realnymi potrzebami, uzależnionymi od osiągniętego poziomu rozwoju kultury.

Zaspokajanie potrzeb niszczących kulturę, zgodnie z zasadą jedności kultury, nie jest przedmiotem celu gospodarki narodowej⁴⁰⁶. Pesch definiuje więc potrzeby w opozycji do subiektywnych kategorii satysfakcji psychologicznej czy kryterium utylitarnego maksymalizowania przyjemności i minimalizacji przykrości. Definiuje je w sposób obiektywny, jako zaspokojenie konkretnych, materialnych potrzeb człowieka⁴⁰⁷.

Czy nie jest tak, że taką perspektywę definiowania potrzeb określał ówczesny, niski poziom rozwoju gospodarczego oraz standard materialny życia? Zapewne wraz z rosnącą zamożnością oddalamy się od perspektywy, którą tak wyraźnie zarysował Bronisław Malinowski, a mianowicie, iż kultura wyrasta z potrzeby zaspokojenia fizjologicznych wymagań naszego organizmu⁴⁰⁸. W każdym czasie ludzie zaspokajają muszą potrzeby pokarmu, schronienia, bezpieczeństwa – jedynie łatwość ich zaspokojenia we współczesnym, wysoko rozwiniętym technologicznie świecie, usuwa nam sprzed oczu konieczność, która stoi za naszymi, jak nam się może mylnie zdawać, dyktowanymi jedynie gustami czy indywidualnymi preferencjami, wyborami. Natura potrzeb człowieka – ciągle pojawiających się na nowo, nie dających się zaspokoić jednorazowym aktem, ale ciągle domagających się naszej uwagi, jest według jezuitę pierwotną przyczyną konieczności pracy oraz pierwotnym impulsem dla życia gospodarczego⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ Pesch uznaje za produktywną głównie działalność wytwórczą, mniejszą wagę przykładając do usług. Przypomina to nieco podejście jakie stosowano w gospodarce socjalistycznej, gdzie odpowiednikiem Produktu Krajowego Brutto był Produkt Materialny Netto (*Net Material Product*), który uwzględniał jedynie wartość dodaną w sektorach wytwórczych. Niematerialne usługi takie jak: ochrona zdrowia, edukacja, usługi dla ludności, część transport i komunikacji, usługi finansowe w tym bankowości i ubezpieczenia nie były do niego wliczane.

⁴⁰⁵ Nauczanie Pescha bywa zaliczane do nurtu tzw. ekonomii dobrobytu (*welfare economics*), Zob. R.E. Mulcahy, *The Welfare Economics of Heinrich Pesch*, „The Quarterly Journal of Economics” 1949, 63/3, s. 342–360.

⁴⁰⁶ Więcej w podrozdziale o zasadzie jedności kultury.

⁴⁰⁷ H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, tłum. R. Ederer, IHS Press, Norfolk 2004, s. 57.

⁴⁰⁸ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 58–59, 69.

⁴⁰⁹ *Lehrbuch*, t. 4, s. 2.

Z perspektywy ekonomii ortodoksyjnej pytanie o cel gospodarki może wydawać się zbyt szerokie lub „filozoficzne”⁴¹⁰, jednakże postawienie go otwiera wielki potencjał heurystyczny. Niewątpliwie Pesch stawia to pytanie w perspektywie filozoficznej, natomiast odpowiedź na nie do pewnego stopnia wynika z przyjętej przez niego wizji antropologicznej. I chociaż odpowiedź, którą proponuje, wydawać się może mało odkrywczą, to jasne zdefiniowanie sensu istnienia systemu ekonomicznego powoduje daleko idące konsekwencje, między innymi poprzez stworzenie kryterium oceny zjawisk gospodarczych⁴¹¹.

3.4. Cel gospodarki narodowej jako zasada regulująca

Podejście Pescha stoi w opozycji do głównego nurtu ekonomii, która odrzuca kryterium celowości. „W ekonomii nie ma celów” – stwierdza Lionel Robbins – „ekonomia jest całkowicie obojętna wobec celów. O ile tylko osiągnięcie jakiegokolwiek celu zależy od ograniczonych środków, staje się to istotnym tematem zainteresowania dla ekonomisty. Ekonomia nie troszczy się o cele jako takie”⁴¹². Współczesna ekonomia skupia się więc na zasadzie ekonomizacji, nawet jeśli odnosi się ona do dziedzin, które odległe są od gospodarki⁴¹³. Można więc przyjąć, że nie wzbrania się od tego, co krytycy Robbinsa określali jako badanie efektywności podpalenia domu. Tak długo, jak do celu tego używamy odpowiednio niewielkiej liczby zapalek, odbywa się to „ekonomicznie”⁴¹⁴.

Kryterium efektywności działań gospodarczych, które proponuje Pesch, oparte jest o pojęcie celu gospodarki narodowej i różni się zasadniczo od kryterium liberalnego, które oparte jest na ocenie efektywności z punktu widzenia danego podmiotu oraz na dogmacie o nie ingerencji w procesy rynkowe. Jeżeli jakieś działania są zyskowe z punktu widzenia danego przedsiębiorstwa, to jeśli tylko nie łamie prawa, nie należy w jego działania ingerować, gdyż z założenia, jako część najbardziej optymalnego procesu wolnorynkowego, są one uzasadnione, usprawiedliwione i ostatecznie korzystne. W przeciwieństwie do tego

⁴¹⁰ Pesch odnotowuje gorący sprzeciw, jaki wywołało wystąpienie austriackiego ekonomisty Eugena von Philippovich (1858–1917) w 1909 roku, postulujące teleologiczne podejście w naukach społecznych. *Lehrbuch*, t. 1, s. 121.

⁴¹¹ *Lehrbuch*, t. 2, s. 245; por. R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, Henry Holt and Co., New York 1952, s. 13–46.

⁴¹² L. Robbins, *An Essay on The Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan and Co., London 1945, s. 24, 145.

⁴¹³ Jednym z pól zainteresowań współczesnych ekonomistów jest np. „rynek małżeński”. Por. K.K. Charles, E. Hurst, A. Killewald, *Marital Sorting and Parental Wealth*, NBER Working Paper 16748, https://www.nber.org/system/files/working_papers/w16748/w16748.pdf; R. Fernandez, *Education, Segregation and Marital Sorting: Theory and an Application to UK Data*, NBER Working Paper 8377, https://www.nber.org/system/files/working_papers/w8377/w8377.pdf

⁴¹⁴ R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s.14–19.

podejścia, czyli tam, gdzie ekonomista liberalny widzi zysk danego podmiotu jako ostateczne kryterium celowości danego działania, Pesch każe nam spojrzeć z szerszej perspektywy całości procesów gospodarczych i dopiero z tego punktu widzenia oceniać racjonalność bądź efektywność. Dzieje się tak, gdyż – jak zauważa – to co najbardziej opłacalne dla indywidualnego podmiotu, może czasami okazać się najbardziej kosztowne dla całości społeczeństwa⁴¹⁵.

Odrzucenie kryterium celowości gospodarki i przyjęcie dogmatu wolności gospodarczej prowadzi w praktyce życia społeczno-gospodarczego do tolerancji wobec wielu wątpliwych praktyk poszczególnych przedsiębiorstw⁴¹⁶. W skali gospodarki olbrzymie środki, zamiast przeznaczać je na wytwarzanie nowych dóbr czy usług, poświęcane są na działania nieproduktywne, takie jak manipulowanie konsumentem czy wzajemne wydzieranie sobie klientów przez konkurujące firmy. Można je porównać do gry o sumie zerowej, pochłaniającej olbrzymie środki, które można by wykorzystać bardziej efektywnie⁴¹⁷.

Oczywiście, w każdej realnie działającej gospodarce wyznaczone są pewne granice dozwolonej działalności. Określa je prawo karne, a przesłanką jest oczywista szkodliwość społeczna (jak choćby w przypadku działalności gospodarczej polegającej na handlu narkotykami). Tym niemniej, liberalny paradygmat toleruje trwale zjawiska, takie jak np. niska jakość wyrobów i związane z tym marnotrawstwo surowców, energii i wysiłku ludzkiego, nieetyczne formy marketingu i reklamy, kontrola rynków przez oligopole itp. wszystko to w imię dogmatu nie ingerencji w działania podmiotów rynkowych⁴¹⁸.

Według kryterium zaproponowanego przez Pescha, jeżeli pewne praktyki na rynku nie są spójne z celem gospodarki narodowej, gdyż w ostatecznym rozrachunku pomniejszają dobrobyt społeczny i pulę dóbr dostępnych społeczeństwu, wówczas nie ma żadnego racjonalnego powodu, aby na nie przyzwałać. Zysk jednego podmiotu nie jest w takim przypadku decydującym kryterium, lecz należy spojrzeć szerzej i dokonać rachunku zysku i strat z punktu widzenia całości gospodarki. W praktyce – zauważa Pesch – „zaspokajanie potrzeb ludzi stało się nie tyle celem, co środkiem do prywatnego wzbogacenia. Subiektywny

⁴¹⁵ *Lehrbuch*, t. 2, s. 245.

⁴¹⁶ Mulcahy twierdzi, że istnieje znacząca liczba ekonomistów „którzy wprost wyrazili wagę badania celu gospodarki.” Miała ona według niego obejmować postaci takie jak: J. M. Clark, Bye, Hawtrey, Wolfe, F. D. Graham, Salz, Walker oraz Suranyi-Unger. R.E. Mulcahy, *The Welfare Economics of Heinrich Pesch*, „The Quarterly Journal of Economics” 1949, 63/3, s. 347.

⁴¹⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 544.

⁴¹⁸ W wielu krajach istnieją instytucje mające nadzorować i ograniczać monopole. W Polsce jest to Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów (UOKiK). Nie zmienia to faktu, że wiele rynków pozostaje pod kontrolą monopoli i oligopoli. Por. M. Merhav, *Technological Dependence, Monopoly, and Growth*, Pergamon Press, Oxford 1969.

cel prywatnej działalności przedkładany jest teraz ponad obiektywny cel gospodarki narodowej⁴¹⁹.

Pesch nie oczekuje odrzucenia motywu wzbogacenia ani go nie potępia. Jego sprzeciw budzą tylko przypadki, w których cel prywatny realizowany jest kosztem ogólnego dobrobytu całego społeczeństwa. Motywy indywidualne powinny wpisywać się harmonijnie w dobro całego społeczeństwa i najczęściej tak się dzieje, gdy jednak jest odwrotnie, solidarystyczna perspektywa wymaga wyboru tego, co optymalne w skali całej gospodarki⁴²⁰.

Ślepa na cel ekonomia, będąca wypadkową indywidualnych dążeń jej uczestników – o której pisał Robbins – zatroskana jest wyłącznie o efektywność w sensie maksymalizacji relacji nakłady–korzyści. Nie bierze ona pod uwagę, czy dane działanie jako takie jest konstruktywne i czy przyczynia się do powiększenia wspólnego dobrobytu. Takie nastawienie prowadzić może do maksymalizacji działań szkodliwych. Jak podsumowuje cierpko Mulcahy: „nie mniejszym marnotrawstwem jest bycie ekonomicznym w dążeniu do fałszywych celów niż bycie nieekonomicznym w dążeniu do właściwych celów”⁴²¹. Cel gospodarki narodowej stanowi w systemie Pescha kluczowe kryterium oceny działań gospodarczych. W tym świetle, rozliczne działania ekonomiczne podejmowane przez poszczególne rynkowe podmioty chociaż są dla nich opłacalne, to biorąc pod uwagę całą gospodarkę, jawią się jako marnotrawstwo środków zmniejszające ogólny poziom dobrobytu.

Cel gospodarki narodowej może odnosić się – jak wyjaśnia Pesch – do trzech aspektów dobrobytu: do *prosperitas publica* – dobrobytu sfery publicznej; do *prosperitas universalis* –dobrobytu powszechnego, podmiotów i osób oraz do *bogactwa narodu* – na który składają się zarówno potencjał (jaki daje dobrobyt publiczny), jak i jego aktualizacja (poprzez dobrobyt powszechny – materialny dobrobyt narodu). Dla jezuickiego ekonomisty kluczowy jest trzeci aspekt, ponieważ według niego kwestia bogactwa narodu jawi się jako najściślejszy przedmiot nauk ekonomicznych⁴²².

Ponieważ ostatecznym celem gospodarki jest zaspokojenie potrzeb człowieka, to sam fakt produkcji wystarczającej ilości dóbr nie jest jeszcze gwarantem jego wypełnienia. Istotna jest także struktura konsumpcji oraz taka dystrybucja dochodów, która faktycznie pozwala różnym stratom społecznym, w tym klasom średnim i niższym, na nabywanie tych dóbr⁴²³.

⁴¹⁹ *Lehrbuch*, t. 2, s. 227.

⁴²⁰ Tamże, t. 2, s. 278–280.

⁴²¹ R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 17–18.

⁴²² *Lehrbuch*, t. 2, s. 298–299.

⁴²³ Tamże, t. 4, s. 121–122. Istnieje wiele publikacji dotyczących oddziaływania nierówności dochodowych na wzrost gospodarczy. Por. K. Mdingi, Sin-Yu Ho, *Literature Review on Income Inequality and Economic Growth*, „MethodsX” 2021, 8/101402.

Kolejnym elementem jest uwzględnienie środków potrzebnych na inwestycje, czyli na powiększenie zasobu środków kapitałowych. Łączy się to z zadaniem ciągłego zaspokajania potrzeb, a więc także zabezpieczenia ich przyszłego poziomu. Pesch docenia znaczenie inwestycji, ale jasno zaznacza, że nie należy inwestować kosztem ludzi, czyli za cenę nadmiernego ograniczenia bieżącej konsumpcji⁴²⁴. Po pierwsze bowiem, sprzeciwia się to samej istocie celu gospodarki, którym jest dostarczanie ludziom środków do życia, a po wtóre „przyszłość zależy faktycznie w dużo większym stopniu od zachowania zdrowego i pracowitego narodu, niż od dostaw dóbr kapitałowych”⁴²⁵.

Zasada ekonomizacji to jest minimalizacji nakładów dla uzyskania danej korzyści lub maksymalizacji korzyści z danego nakładu, odnosi się nie tylko do poszczególnych podmiotów tworzących gospodarkę, ale także do gospodarki narodowej jako takiej. Bezsensowne marnowanie zasobów i energii jest zawsze czymś złym, a tym jest właśnie wszelka działalność, która oddala nas od realizacji celu gospodarki⁴²⁶. Według Pescha istnieje ścisły związek między celowością, solidarnością i wolnością gospodarczą „System solidarystyczny – pisze on – postrzega cel gospodarki narodowej jako zasadę regulującą korzystanie z wolności [gospodarczej – PZ]”⁴²⁷.

Teleologiczna oraz etyczna perspektywa myślenia Pescha czyni pojęcie celu gospodarki narodowej jednym z kluczowych dla całego jego systemu. Rozpatrując tak różnorodne zagadnienia, jak potrzeby człowieka, struktury konsumpcji i produkcji, monopole i oligopole, zrzeszenia zawodowe, miarą jaką stosuje w ich ocenie jest właśnie to podstawowe dla jego systemu pytanie o przydatność bądź szkodliwość danych rozwiązań dla zaspokojenia potrzeb materialnych społeczeństwa⁴²⁸.

Pesch napisał swe opus magnum sto lat temu w świecie pod wieloma względami różniącym się od naszego, co w sferze ekonomicznej wyrażało się choćby niższym poziomem życia, wysokim udziałem w zatrudnieniu ludności trudniącej się rolnictwem, dużą śmiertelnością dzieci oraz fatalnymi warunkami mieszkaniowymi. Technologicznie, w świecie tym nie tylko nie było powszechnego dostępu do elektryczności, lecz za luksus uchodziła woda bieżąca w domu oraz toaleta. Tym niemniej wiele problemów życia gospodarczego, o których wspomina, jest nie mniej uciążliwych dla nas oraz dobrze nam

⁴²⁴ Tak jak odbywało się to w procesie akumulacji kapitalistycznej XIX wieku, kosztem pogorszenia warunków pracy, czy podczas industrializacji sowieckiej czasów Stalina, kosztem konsumpcji. Jednym z teoretyków priorytetu „socjalistycznej akumulacji” był Jewgienij Prieobrażenski (1886–1937). Por. E.A. Preobrazhensky, *The Crisis of Soviet Industrialization: Selected Essays*, Routledge, London–New York 2018.

⁴²⁵ *Lehrbuch*, t. 4, s. 132.

⁴²⁶ Tamże, t. 2, s. 269.

⁴²⁷ Tamże, t. 2, s. 245.

⁴²⁸ Por. R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 13–46.

znanych. Należą do nich nieuczciwe praktyki handlowe, pozorowane promocje, niezgodne z prawdą reklamy, kiepska jakość towarów, które kuszą niską ceną, ale są tak nietrwałe i tandetne, że ostatecznie oznaczają dla konsumenta stratę⁴²⁹.

Zjawiska takie i podobne im, a odbierane przez uczestników rynku jako negatywne, ekonomia oparta na paradygmacie liberalnym skłonna jest z przyczyn, które możemy nazwać dogmatycznymi, tolerować jako przejaw swobody działalności gospodarczej. Pesch mniej skłonny był do pobłażania; wolność jest darem, ale danym po to, aby robić z niego właściwy użytek. Działania przynoszące szkodę całej społeczności są nieetyczne, a gospodarka nie tylko nie jest poza etyką, ale jest właśnie jedną z dziedzin, gdzie etyka odgrywa szczególnie ważną rolę. Poza tym, z perspektywy solidarystycznej, nie istnieje żaden „dogmat”, na ołtarzu którego warto poświęcić sprawiedliwość czy dobrobyt społeczny, tolerując działania szkodliwe dla wspólnoty. Wolność działalności jest dobra i pożądana, podobnie jak wolność w ogóle, ale wolność gospodarcza, tak jak wszelka wolność, jest uwarunkowana czynieniem dobra. Nie jest, nie powinna być przyzwoleniem na szkodenie i krzywdzenie drugiego człowieka⁴³⁰.

Jedną z najbardziej inspirujących koncepcji Pescha, będących pochodną pytania o cel gospodarki narodowej, jest rozróżnienie pomiędzy dwoma rodzajami działań konkurencyjnych na rynku – pożytecznych, zwiększających ogólny dobrobyt oraz szkodliwych, prowadzących do niszczenia rynku lub nieproduktywnego użycia zasobów, a tym samym zmniejszających ogólny poziom dobrobytu⁴³¹. Zagadnienie to rozwiniemy szczegółowo w kolejnym podrozdziale, natomiast w tym miejscu pragniemy wspomnieć krótko o trwałości, ponadczasowości i potencjale heurystycznym podejścia Pescha. Pomimo bowiem wszelkich zmian technologicznych, organizacyjnych i społecznych, także tych w sferze wartości i kultury, kategoria celowości działań ekonomicznych – rozpatrywana w szerokim kontekście zasady jedności kultury – posiada potencjał potrzebny do korzystnego przewartościowania naszego sposobu gospodarowania. Innymi słowy, paradygmat opracowany przez jezuickiego ekonomistę daje możliwość stworzenia lepszego modelu struktury ekonomicznej, pozwala na nowo określić rolę państwa w gospodarce, co w ostatecznym rozrachunku przynieść może pozytywne zmiany zarówno w sferze duchowej jak i materialnej.

⁴²⁹ Zob. obszerny cytat za Benno Jarosław. *Lehrbuch*, t. 4, s. 164–165.

⁴³⁰ *Lehrbuch*, t. 1, s. 531.

⁴³¹ Pojęcia szkodliwej konkurencji nie należy mylić z nieuczciwą konkurencją (ang. *unfair competition*). Zakres pojęcia szkodliwej konkurencji w ujęciu Pescha jest znacznie szerszy niż współczesne pojęcia nieuczciwej konkurencji. W prawie polskim kwestie związane z nieuczciwą konkurencją reguluje ustawa z dnia 16 kwietnia 1993 r.

3.5. Pożyteczna i szkodliwa konkurencja

Jednym z kluczowych mechanizmów poznawczych w systemie Pescha, wiążących się z wprowadzeniem pojęcia celu gospodarki narodowej, jest rozróżnienie pomiędzy takimi sposobami konkurowania na rynku, które przynoszą pożytek, a takimi, które są szkodliwe. W paradygmacie liberalnym wolna konkurencja jest traktowana jako dobro samo w sobie, stanowiące konieczną jakość systemu ekonomicznego, od której zależy sprawne funkcjonowanie całości gospodarki. Wszelkie działania swobodnych w swych wyborach podmiotów są w takiej optyce dobroczynne, gdyż tworzą ramy oraz mechanizm dla uzyskania w ostatecznym rozrachunku optymalnej sytuacji równowagi rynkowej. Solidarystyczna perspektywa jest odmienna, gdyż bierze pod uwagę interes narodu – całej wspólnoty. Pesch uznaje rolę zdrowej konkurencji i jej wkład w proces rozwoju gospodarczego, ale jest to uznanie warunkowe: „tak długo jak konkurencja zwiększa i usprawnia produkcję, i jak obniża ceny w kierunku granicy wyznaczonej przez koszt produkcji, tak długo działa ona na korzyść konsumenta”⁴³².

Z perspektywy solidarystycznej pożyteczne i pożądane jawią się takie rodzaje konkurencji, które faktycznie przyczyniają się do wypełnienia celu gospodarki narodowej: to znaczy poprawiają stan zaspokojenia realnych potrzeb społeczeństwa. Za szkodliwą czy niepożądaną uznaje ekonomia solidarystyczna natomiast takie sposoby konkurowania, które choć mogą przynosić korzyści poszczególnym podmiotom, i z ich perspektywy jawić się jako racjonalne, to w ostatecznym rozrachunku pogarszają ogólny poziom zaspokojenia potrzeb i obniżają dobrobyt⁴³³. Takie postawienie sprawy może być zaskakujące, dla kogoś kto afirmuje dogmat nieograniczonej konkurencji. Powstaje zatem pytanie: czy w ogóle możliwa jest szkodliwa konkurencja i na czym ona polega⁴³⁴?

Aby zilustrować myśl Pescha, odwołamy się do często używanej analogii, w której całość produkcji danej gospodarki – definiowanej dla przykładu jako Produkt Krajowy Brutto – porównywana jest do tortu, będącego przedmiotem podziału pomiędzy członków społeczeństwa. Ujęcie Pescha sprowadza się do tego, że istnieją rodzaje konkurencji, które

⁴³² *Lehrbuch*, t. 5, s. 55.

⁴³³ Według prawa polskiego węższa kategoria *nieuczciwej konkurencji* obejmuje między innymi czyny takie jak: wprowadzające w błąd oznaczenie przedsiębiorstwa lub kraju pochodzenia, naruszenie tajemnicy przedsiębiorstwa, nakłanianie do rozwiązania lub niewykonania umowy, naśladownictwo produktów, pomawianie lub nieuczciwe zachwalanie, utrudnianie dostępu do rynku, przekupstwo osoby pełniącej funkcję publiczną, nieuczciwa lub zakazana reklama, nieuzasadnione wydłużanie terminów zapłaty za dostarczane towary lub usługi.

⁴³⁴ *Lehrbuch*, t. 4, s. 174–177.

prowadzą do powiększenia tortu, czyli puli dóbr i usług dostępnych do wykorzystania i składających się na dobrobyt, ale istnieją też takie rodzaje działań konkurencyjnych, które obliczone są jedynie na zagarnięcie przez dany podmiot jak największej jego części. Jednocześnie, poprzez wykorzystanie do takich działań zasobów takich jak praca, kapitał czy materiały, de facto przyczyniają się one do zmniejszenia całości „tortu” do podziału, w porównaniu do sytuacji, gdyby zasoby te zostały wykorzystane produktywnie⁴³⁵.

Przechodząc do istoty problemu, pożytecznymi nazywa Pesch w szczególności te działania producentów, które obliczone są na konkurowanie z innymi podmiotami poprzez działania takie jak poprawienie jakości wyrobów, zmniejszanie kosztów wytwarzania, wprowadzanie innowacji, powiększanie (gdy jest to uzasadnione potrzebami) skali produkcji itp. Postęp techniczny, innowacje technologiczne, usprawnienia procesów wytwórczych i ich optymalizacja, wynalazczość, redukcja zbędnych nakładów pracy czy materiałów – wszystkie te działania prowadzą w ostateczności bądź do zmniejszenia kosztów, a więc do obniżenia cen i do zwiększenia dostępności towarów, bądź do zwiększenia użyteczności produktów. Zarówno w czasach Pescha – w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku – jak i dziś, obserwować można stały postęp technologii wytwarzania, usprawnienia organizacyjne, pojawianie się na rynku nowych, nieznanych dotąd produktów i usług, a wiele innych ewoluuje zwiększając swoją złożoność i użyteczność⁴³⁶. Sumarycznie efektem tego typu konkurencji jest ilościowy wzrost produkcji, poprawa jakości, podnoszenie poziomu życia, zwiększenie dobrobytu społecznego. W strukturze kosztów firm działaniami tym odpowiadają w szczególności wydatki na badania i rozwój czy częściowo środki na inwestycje.

Zwiększanie efektywności nie jest jednak jedynym sposobem konkurowania producentów na rynku. Z punktu widzenia poszczególnych podmiotów, szybszą drogę do sukcesu, osiągnięcia wyższej marży i zysków niż przez mozolne usprawnianie, osiągnąć można w szczególności poprzez marketing i reklamę, ograniczanie dostępu do rynku innym podmiotom, trwałe eliminowanie konkurentów i budowanie monopolistycznej lub

⁴³⁵ Alfred Marshall zauważa, że „termin ‘konkurencja’ nagromadził pewne negatywne konotacje”, kojarząc się z samolubstwem i obojętnością na los innych. a gdy wolna konkurencja stała się zasadą życia społecznego w Anglii to zaczęło wtedy dochodzić do wszelkiego rodzaju nadużyć. A. Marshall, *Principles of Economics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013. Podręcznik Marshalla został wydany po raz pierwszy w 1890 r.

⁴³⁶ Dobrą ilustracją może być porównanie funkcji i wyposażenia Forda T – pierwszego masowo produkowanego sto lat temu samochodu i jego dzisiejszych odpowiedników Model T – był budowany z około 10 000 części, współczesne samochody posiadają ich około trzy razy więcej. Por. <https://www.thehenryford.org/collections-and-research/digital-collections/artifact/361259> oraz <https://knowhow.napaonline.com/how-many-parts-are-in-a-car/> (dostęp: 22.03.2023).

oligopolistycznej pozycji na rynku⁴³⁷. Niektóre firmy świadomie produkują produkty bardzo niskiej jakości, faktycznie będące zarówno marnotrawstwem zasobów użytych do produkcji jak i pieniędzy wydanych na nie przez konsumentów. Warto zauważyć, że trwałe eliminowanie konkurencji czy też dążenie do osiągnięcia pozycji monopolistycznej lub oligopolistycznej stanowi samo w sobie korupcję i niszczenie mechanizmu rynkowego, gdyż niezbędnym warunkiem do prawidłowego funkcjonowania rynku jest istnienie dużej liczby podmiotów, tak aby żaden z nich sam pojedynczo nie mógł na niego odczuwalnie wpływać. Szkodliwość tych i podobnych sposobów konkutowania jest trojaka. Po pierwsze, są to działania obliczone nie na powiększenie puli dóbr poprzez zwiększenie efektywności, ale raczej obliczone na zawłaszczenie jak największej części rynku. Nie dodają nic do ogólnego dobrobytu. Praca polegająca na wzajemnym wrywaniu sobie korzyści z tej samej puli jest, przyjąwszy optykę całości gospodarki, ostatecznie bezowocna i marnotrawna. Po drugie, w działania te zaangażowane są konkretne środki: praca ludzi, środki finansowe, materiały. W wielkich korporacjach działy marketingu i reklamy otrzymują nierzadko o wiele większą część środków niż przeznaczane są na badania i rozwój⁴³⁸. Potężne budżety reklamowe i praca tysięcy ludzi, poświęcone by być mogły na działalność faktycznie produktywną, dodającą do dostępnej społeczeństwu puli dóbr i usług. Jak wylicza Pesch, wydatki na reklamę pochłaniają w państwach zachodnich miliardy marek rocznie, przy tym koszty reklamy nie prowadzą do poprawy jakości. Wręcz przeciwnie: reklama wypiera pożyteczne działania zwiększające wydajność⁴³⁹. Po trzecie, jak zauważa, ostatecznie koszty reklamy zawarte są zawsze w cenie. Produkty są przez to droższe, a więc mniej dostępne dla konsumentów. Stąd nadmierna reklama obniża ogólny poziom dobrobytu. Podobne skutki ma także monopolizacja⁴⁴⁰.

Jednym z kluczowych zadań marketingu i działań reklamowych jest trwałe zdominowanie rynku, i zamknięcie dostępu do niego nowym, a więc słabszym finansowo podmiotom. Działania te, jeśli są skuteczne, prowadzą do zmniejszenia faktycznej konkurencji na rynku i w konsekwencji do zawyżenia cen. Jednym z kluczowych

⁴³⁷ *Lehrbuch*, t. 3, s. 406.

⁴³⁸ Budżety marketingowe wielkich korporacji stanowią 14% ich obrotów. W przypadku firm sektora dóbr i usług dla konsumentów (B2C) jest to 23%. Podobny udział R&D osiąga jedynie w kilku sektorach np. firm softwareowych. Por. raport firmy Deloitte *The CMO Survey 2022 Marketing In a Post-Covid Era*, s. 43. https://cmosurvey.org/wp-content/uploads/2022/09/The_CMO_Survey-Firm_and_Industry_Breakout_Report-September_2022.pdf.

⁴³⁹ *Lehrbuch*, t. 4, s. 177.

⁴⁴⁰ Tamże, t. 4, s. 176. Globalne wydatki na reklamę przekroczyły poziom 700 miliardów dolarów rocznie. *Agencies Agree: 2021 Was A Record Year For Ad Spending, With More Growth Expected in 2022*, Forbes, <https://www.forbes.com/sites/bradadgate/2021/12/08/agencies-agree-2021-was-a-record-year-for-ad-spending-with-more-growth-expected-in-2022/> (dostęp: 22.03.2023).

mechanizmów do tego wykorzystywanych jest emocjonalne manipulowanie odbiorcą, np. budowanie u konsumentów przekonania, iż z posiadaniem towarów danej marki wiąże się prestiż społeczny, poczucie szczęścia czy spełnienie⁴⁴¹. Większość reklam daleko odeszło od demonstrowania zalet użytkowych produktów i usług skupiając się na sferze, która nazwiemy ‘irracjonalną’, gdyż efektem końcowym tych działań jest podejmowanie przez konsumentów decyzji, które odległe są od chłodnej kalkulacji opartej na porównywaniu ceny i jakości. Z pierwowzorami podobnych problemów spotykał się także Pesch, który pisze: „granica nadużycia zostaje przekroczona, gdy reklama eskaluje w znany nam sposób: przesada, podstęp, szwindel, by eksploatować niedoświadczenie i łatwowierność, szczególnie klas niższych”⁴⁴². Wobec naporu reklamy „jakość towaru a nawet w ogóle sam towar, stają się drugorzędne”⁴⁴³. Dlatego, jak nieco sarkastycznie postuluje Pesch „należy wyeliminować wszelkie oszustwa, nadużycia i szwindle. Handel i uczciwość nie są nie do pogodzenia, a szwindel nie jest niezbędnym elementem produkcji i handlu”⁴⁴⁴.

Marketing to nie jedyny sposób zapewnienia sobie dominującej pozycji na rynku, może także wchodzić w grę lobbings mający na celu wymuszanie korzystnych dla danej firmy regulacji czy skłonność pewnych rynków do monopolu naturalnego np. poprzez tendencję do ujednolicania rozwiązań tak, by były one wzajemnie kompatybilne, z czym mamy do czynienia w przypadku elektronicznych systemów operacyjnych oraz podstawowych programów użytkowych oferowanych przez firmy komputerowe. Współczesne firmy informatyczne, takie jak Microsoft, Google czy Facebook aktywnie dążą do monopolistycznej pozycji na rynku ze szkodą dla konkurencji, jakości, poziomu cen i możliwości wyboru konsumentckiego⁴⁴⁵. Zwolennicy liberalnego podejścia do gospodarki zapewne będą bronić stanowiska, że podobne działania, podejmowane zgodnie z zasadą wolności gospodarczej, są zasadniczo korzystne i powinny być tolerowane jako część składowa wolnego rynku. Tymczasem paradoksalnie obliczone są one na likwidację konkurencji rynkowej.

Pesch uważał, że dążenie do ekonomicznego sukcesu poprzez likwidację konkurencji, sprowadzające się do budowanie własnego powodzenia na niepowodzeniu innych, jest

⁴⁴¹ Jednym z prekursorów tego typu opartej na manipulacji reklamy był Edward Bernays (1891–1995). Zob. E.L. Bernays, *Propaganda*, Horace Liveright, New York 1928.

⁴⁴² *Lehrbuch*, t. 4, s. 176.

⁴⁴³ Tamże, t. 4, s. 176.

⁴⁴⁴ Tamże, t. 4, s. 174.

⁴⁴⁵ Autor miał okazję na przełomie stuleci obserwować wysiłki nowo powstałej (ang. *start-up*) firmy softwareowej, która już u zarania postawiła sobie jako cel strategiczny osiągnięcie monopolistycznej pozycji na polu swojej działalności. Peter Thiel, założyciel PayPal radzi małym firmom by dążyły do monopolizacji danego rynku by następnie „cieszyć się latami a nawet dekadami zysków monopolistycznych”. *The 3 Steps to Building a Monopoly, According to Peter Thiel*, „Tech in Asia” <https://www.techinasia.com/3-steps-building-monopoly-peter-thiel> (dostęp: 22.03.2023).

postawą podwójnie wątpliwą, zarówno z perspektywy etycznej jak i z punktu widzenia efektywności ekonomicznej. W każdym konkretnym wypadku istnieje oczywiście granica, niekoniecznie łatwa do wyznaczenia, pomiędzy obiektywnymi efektami naszych działań, gdy pracowitość i kreatywność jednej strony powoduje kłopoty konkurencji, a celowym zamysłem, obliczonym na niszczenie konkurentów i w ten sposób także samego rynku. Tak czy inaczej, Pesch uważał celowe i zamierzone likwidowanie konkurencji oraz dążenie do zmonopolizowania rynku za niesłuszne etycznie i w ostatecznym rozrachunku niekorzystne dla gospodarki narodowej. Odnosząc powyższą myśl do współczesnych tendencji ekonomicznych, można przypuszczać, że zjawiska uznawane przez ortodoksję liberalną za bezwarunkowo korzystne – takie jak wzrost roli koncernów kosztem małych podmiotów gospodarczych, kiedy ekspansja wielkich firm powoduje upadek tysięcy małych, rodzinnych przedsiębiorstw – niekoniecznie byłyby aprobowane z punktu widzenia gospodarki solidarystycznej. Z punktu widzenia doktryny solidarystycznej zastrzeżenia mogłyby dotyczyć z jednej strony trwałego ograniczenia realnej konkurencji, co ostatecznie odbywa się kosztem konsumenta, a z drugiej – niekorzystnych zmian struktury społecznej, gdy właściciele małych firm, należący do klasy średniej, posiadający pewien stopień niezależności, zostają zdegradowani do roli pracowników najemnych⁴⁴⁶.

Ażeby lepiej i bardziej bezpośrednio zrozumieć koncepcję pożytecznej i szkodliwej konkurencji, spojrzymy na gospodarkę naszego własnego kraju z zarysowanej powyżej perspektywy. Wśród kilkunastu milionów pracujących w Polsce, setki tysięcy zatrudnione są w firmach reklamowo marketingowych oraz w działach marketingowych korporacji i firm. Wysiłek, energia i czas tych setek tysięcy osób w żaden sposób nie zwiększają podaży towarów czy usług, a koszty ich działalności zawarte w cenach obciążają konsumentów. Załóżmy, że wysiłek tych tysięcy ludzi, zamiast przelewać z pustego w próżne, spożytkowany byłby do wszelkiego rodzaju pracy realnie użytecznej, powiększającej pulę dostępnych dóbr czy usług. Załóżmy, że rynki dziś zdominowane przez oligopole byłyby prawdziwie konkurencyjne⁴⁴⁷, a o wyborach konsumentów decydowałyby nie budżety reklamowe i logo firmy, ale wartość użytkowa produktów. Załóżmy, że powszechne dziś praktyki celowego obniżania jakości nie mogłyby mieć już miejsca. W perspektywie, którą zarysował Pesch,

⁴⁴⁶ H. Pesch, *Liberalis, Socialis*, t. 2, s. 9–16.

⁴⁴⁷ Uludę wyboru daje konsumentom wykorzystywanie przez dominujących graczy wielu marek pod którymi sprzedają swoje produkty. Np. na rynku samochodowym do Volkswagen AG należą także marki takie jak: Audi, Seat, Škoda, Bentley, Bugatti, Lamborghini, Porsche, Ducati, Cupra. Z kolei powstały w 2021 r. koncern Stellantis N.V. sprawuje kontrolę nad markami takimi jak: Citroën, Opel, Fiat, Peugeot, Alfa Romeo, Maserati, Lancia, Jeep czy Chrysler. Wielość marek i salonów dealerskich, maskuje rzeczywistość rynku, na którym dominuje kilku zaledwie dostawców.

korekta systemu prowadząca w stronę realizacji takiej wizji przyczyniłaby się do istotnego wzrostu dobrobytu.

Pesch nie dawał konkretnych wskazówek, jak taki stan osiągnąć, wskazał kryteria oceny, opracował aparat pojęciowy. Wydaje się, że dzięki niemu możliwe jest krytyczne i jednocześnie konstruktywne spojrzenie na procesy konkurencyjne zachodzące na rynkach, że zawiera on potencjał przewartościowania życia społeczno–gospodarczego, nie mniejszy dziś, niż za czasów jego powstania.

3.6. Gospodarka a zasada jedności kultury

Heinrich Pesch przedmiot badań ekonomicznych umieszczał w perspektywie filozoficznej, a także w perspektywie, którą można nazwać antropologiczną lub kulturową. Jednym z przejawów takiego myślenia jest „zasada jedności kultury” (*Prinzip der Einheit der Kultur*), do której wielokrotnie się odwoływał⁴⁴⁸. Według niej zjawiska gospodarcze stanowią jedynie wycinek kultury, która posiada wewnętrzną spójność odzwierciedloną w całości kształcie jej wzorca. System wartości leżący u podstaw i w sercu danej kultury, wpływa na wszelkie objawy i sfery życia społecznego, w tym na zjawiska ekonomiczne, tak więc zagadnienia gospodarcze powinny być oceniane w ścisłej łączności z całości kształtem kultury. Życie gospodarcze nie jest autonomiczne od kultury, ale powinno z nią harmonizować⁴⁴⁹.

Z kolei cel kultury pojmował Pesch zgodnie ze światopoglądem chrześcijańskim jako wszelkie doczesne usiłowania człowieka, zarówno indywidualne jak i zbiorowe, mające na uwadze wypełnienie transcendentnego, duchowego i ostatecznego celu ludzkiej egzystencji. W sposób oczywisty służyć ma temu religia, ale także ukierunkowana na poszukiwanie wiedzy nauka oraz odpowiedzialna za wartości estetyczne sztuka. To właśnie usiłowania skierowane na potrzeby wyższe, w szczególności na doskonalenie duchowe i moralne, są w ostatecznym rozrachunku najważniejsze. Ażeby jednak kultywować wiarę, poszukiwać mądrości czy zajmować się sztukami potrzebne są do tego środki materialne, które posłużą do wznoszenia świątyń i uniwersytetów oraz zapewnią utrzymanie artystom, uczonym i duchownym. Na poziomie najbardziej pierwotnym, należy w pierwszej kolejności zaspokoić

⁴⁴⁸ *Lehrbuch*, t. 1, s. 459, 505, 544; *Lehrbuch*, t. 2, s. 200, 296.

⁴⁴⁹ „Coraz jaśniej zdajemy sobie sprawę, że nie można zrozumieć żadnej cechy kulturowej, jeżeli wyrwie się ja z jej ogólnego kontekstu” – Franz Boaz we wstępie do *Wzorów kultury* Ruth Benedict. R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Muza, Warszawa 1999, s. 67; patrz także: A.L. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. Piotr Sztompka, PWN, Warszawa 1973.

elementarne potrzeby każdego człowieka⁴⁵⁰. „Bez gospodarki – stwierdza Pesch – nie ma życia, nie ma społeczeństwa, nie ma wyższej kultury!”⁴⁵¹ Ostatecznie jednak odzienie, pożywienie i schronienie, choć w praktyce niezwykle istotne i absorbujące większość naszego czasu i trudu na pozyskiwane, nie są celem samym w sobie, ale jedynie środkiem do celu. Rozszerzając tę myśl – w ujęciu Pescha gospodarka nie jest dla społeczeństwa celem, ale środkiem do celu, którym jest rozwój kultury, rozwój moralny i duchowy osoby ludzkiej⁴⁵². Postęp materialny, choć pożądany, nigdy nie powinien odbywać się kosztem kultury, niszcząc fundamenty moralne czy kanony estetyczne. Także na podstawie badań historycznych Pesch zaobserwował pewną prawidłowość dziejową, że nawet jeśli w pewnych okresach dochodziło do postępu materialnego kosztem celu nadrzędnego, to w ostatecznym rozrachunku i tak prowadziło to do upadku cywilizacji. Nie ulegało dla niego wątpliwości, że „jeżeli załamią się filary porządku duchowo–moralnego, to rozwój materialny traci znaczenie. Przeciwnie, będzie on jedynie przyspieszał od środka rozkład społeczeństwa i jego ostateczny upadek”⁴⁵³.

Rozwój materialny kosztem rozwoju duchowego człowieka i moralnego poziomu społeczeństwa wypływa z niezrozumienia zarówno celu gospodarki jak i celu społeczeństwa. W długim okresie czasu, podkopując siły duchowe i moralne, ostatecznie przyniesie skutki odwrotne od zamierzonych, w tym ruinę materialną zdegenerowanej wcześniej społeczności. Skoro kultura ma – jak proponuje doktryna solidarystyczna – służyć ostatecznie rozwojowi moralnemu człowieka, to czy za zgodne z tym celem uznać można działania odbierające godność osoby, degradujące ją poprzez np. wyniszczającą pracę i zbyt długi dzień roboczy? Czy zgodne są takie rodzaje działalności gospodarczej, które dostarczają produktów przyczyniających się do moralnej degradacji jak np. publikacje pornograficzne czy produkcja środków antykoncepcyjnych? Odpowiedź Pescha jest kategoryczna⁴⁵⁴.

„Dobra materialne w ostatecznej analizie także mają służyć temu ostatecznemu celowi naszej ziemskiej egzystencji. [...] Nauczanie chrześcijańskie wyklucza z pojęcia dóbr wszystko to, co czyni ludzi moralnie, a przez to z reguły także fizycznie i materialnie biednymi i ubogimi. Rzeczy, które prowadzą ludzi do ruiny

⁴⁵⁰ Na znaczenie potrzeb w sensie biologicznym, ich modyfikacji w potrzeby kulturowe oraz sekwensu życiowego z nich wynikłego zwracał uwagę Bronisław Malinowski w *Naukowej teorii kultury*. Patr.: B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

⁴⁵¹ *Lehrbuch*, t. 1, s. 503.

⁴⁵² Nell-Breuning pisze o materialnych podstawach wyższej kultury: „And further, exchange within even narrower limits is physically necessary if there is to be that abundance of material goods which is required in order that man, once removed from anxiety about the very sustenance of life, may dedicate himself completely or at least adequately to the pursuit of higher things, i.e., of culture, civilization, moral and religious life”. O. Nell-Breuning, *The Concept of a Just Price*, „Review of Social Economy” 1950, 8/2, s. 114.

⁴⁵³ *Lehrbuch*, t. 2, s. 333.

⁴⁵⁴ Tamże, t. 4, s. 173.

fizycznej, cielesnej i duchowej, nie mogą być klasyfikowane jako *dobra* tylko dlatego, że posiadają wartość wymienną”⁴⁵⁵.

Według solidarystycznej perspektywy, to co degradowuje człowieka sprzeczne jest z ostatecznym, celem kultury, w której trzy wymiary, a mianowicie duchowy, moralny i materialny, są z sobą ściśle zespolone. Atak na duchowość i moralność człowieka jest także swego rodzaju sprzeniewierzeniem zasobów natury, danych w konkretnym celu człowiekowi przez Boga. W tym świetle, jeśli pewne towary i usługi wytwarzane i świadczone przez gospodarkę, chociaż przynoszą zysk i podnoszą wskaźnik PKB, to jeśli ich obecność na rynku wpływa niszcząco na moralną tkankę społeczeństwa, wówczas ich faktyczna wartość jest ujemna⁴⁵⁶. Pesch stwierdza z emfazą: „Czy wszystko, co wydaje się materialnie zyskowne jest z tego powodu „właściwe ekonomicznie”? Nie jest i nigdy nie będzie! To byłaby materialistyczna chrematystyka a nie nauka ekonomii!”⁴⁵⁷. Działania niemoralne, przeciwne dobrobytowi duchowemu i moralnemu, nie mogą służyć celowi generalnego dobrobytu, a w długim okresie czasu, przyczyniają się do jego obniżenia. Ekonomia, która tego nie zauważa, jest po prostu doktrynalnie błędna⁴⁵⁸.

Za aktywny i najważniejszy czynnik w gospodarce uważał Pesch pracę. To człowiek, w kontekście społecznym, współpracując z innymi ludźmi przekształcając zasoby natury tworzy dobrobyt materialny. „Problemy ekonomiczne – pisze – mają zasadniczo społeczną naturę”⁴⁵⁹ a na jakość i produktywność społecznych interakcji wpływ ma ogólny poziom moralny danego społeczeństwa. Dlatego właśnie – stwierdza Pesch – „dobrobyt materialny narodu jest uwarunkowany w największym stopniu przez praktyczne zastosowanie prawa moralnego, przez poziom moralności w życiu narodowym oraz gospodarczym”⁴⁶⁰.

Tolerowanie działań destrukcyjnych dla moralnej tkanki społeczeństwa w imię doraźnych zysków jest w takiej perspektywie błędne, gdyż myli środki i cele, niewłaściwie określając priorytety w życiu wspólnoty. Takie działanie jest także na dłuższą metę kontraproduktywne. W języku XXI wiecznej ekonomii mówimy o „jakości kapitału społecznego” czy o „poziomie zaufania społecznego” jako elementach istotnie wpływających na

⁴⁵⁵ H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, s. 74.

⁴⁵⁶ W II połowie XX w. toczyły się dyskusje dotyczące sensu wliczania uzbrojenia do rachunków narodowych jako mających wartość dodaną. Gospodarka produkuje także takie „dobra” o wartości ujemnej jak np. zanieczyszczenie środowiska.

⁴⁵⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 514. Pesch używa terminu w negatywnej konotacji pseudonauki, której przedmiotem jest bogactwo jednostki, gromadzenie bogactw.

⁴⁵⁸ Tamże, t. 1, s. 544.

⁴⁵⁹ Tamże, t. 1, s. 507.

⁴⁶⁰ Tamże, t. 1, s. 507.

ekonomiczny sukces danej gospodarki⁴⁶¹. Przekładając refleksję Pescha na język współczesny, możemy skonstatować, że zgoda na niszczenie jakości kapitału ludzkiego, na uszczuplanie puli społecznego zaufania w rozmaitych interakcjach, na dłuższą metę będzie miało negatywny wpływ na poziom dobrobytu materialnego, gdyż na co dzień wzajemnie polegamy w milionach interakcji na moralnych kwalifikacjach pracownika i pracodawcy, sprzedawcy i producenta, bankiera i pośrednika nieruchomości⁴⁶².

Każde działanie w sferze ekonomiczno–społecznej powinno być rozpatrywane w szerokim kontekście jego wpływu na sferę wartości wyższych oraz całokształtu kultury. Dążenie do dobrobytu, chociaż w pełni uzasadnione, samo w sobie wymaga ukierunkowania i ograniczenia⁴⁶³.

„Rzeczy materialne nie mogą zadowolić człowieka. [...] Jak niemądrze jest więc uważać narody za szczęśliwe, tylko dlatego, że płyną do nich bogactwa w wielkiej ilości, ponieważ rozwijają się ich struktury kapitałowe, rośnie ich udział w handlu światowym, wypłacane są lepsze pensje, wzrasta konsumpcja mięsa i zbóż, itd.! Dobrobyt materialny odpowiada prawdziwemu ludzkiemu dobrobytowi tylko tam, gdzie znajduje się w harmonii z dobrami wyższego rzędu; ducha, duszy, świadomości”⁴⁶⁴.

Dobrobyt materialny jest częścią ogólnego dobrostanu danego społeczeństwa, i nawet jeśli bardzo istotną, to nie jedyną. W perspektywie solidarystycznej nie chodzi o wezwanie do ascezy, egalitaryzmu czy wyrzeczenia się postępu materialnego. Wzywa ona jedynie do zachowania właściwego porządku rzeczy, w którym sfera materialna ma ostatecznie służyć człowiekowi, jego dobru i rozwojowi. Z obserwacji Pescha wynika, że często dzieje się odwrotnie. Społeczeństwo i poszczególni ludzie wydają się raczej dodatkiem, trybem w maszynierii podporządkowanym jak największej efektywności ekonomicznej, która stanowi niejako najwyższe, o ile nie jedyne, kryterium postępowania⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ Por. J. Mincer, *Human Capital and Economic Growth*, „Economics of education review” 1984, 3/3, s. 195–205; A. Papagapitos, R. Riley, *Social Trust and Human Capital Formation*, „Economics Letters” 2009, 102/3, s. 158–160.

⁴⁶² Pesch H., *Ethics and the National Economy*, s. 78. Jako przykład wpływu system wartości na etykę w biznesie, patrz np. J.J. Quinn, *Personal Ethics and Business Ethics: The Ethical Attitudes of Owner/Managers of Small Business*, „Journal of Business Ethics” 1997, 16, s. 119–127.

⁴⁶³ *Lehrbuch*, t. 2, s. 297.

⁴⁶⁴ Tamże, t. 2, s. 398.

⁴⁶⁵ Tamże, t. 2, s. 264–265.

3.7. Bogactwo narodów

Fundamentalna dla nauk ekonomicznych, wydana w 1776 r. praca Adama Smitha nosi tytuł *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*⁴⁶⁶. Punktem wyjścia dla autora, a przez to dla współczesnej ekonomii, było pytanie o przyczyny materialnego powodzenia i materialnego upadku poszczególnych narodów. Smith z jednej strony analizował przyczyny relatywnej zamożności Anglii i Szkocji, z drugiej zaś był świadom zacoferania i biedy krajów takich jak Polska i Hiszpania. Peschowi bliskie było owo pierwotne ujęcie przedmiotu ekonomii: celem gospodarki narodowej jest przecież dobrobyt członków wspólnoty państwowej, a stąd właściwym zadaniem nauk ekonomicznych jest nie tylko analiza procesów gospodarczych i opisywanie prawidłowości nimi rządzących, ale także w aspekcie normatywnym, wskazywanie najlepszych rozwiązań prowadzących do wzrostu bogactwa narodowego⁴⁶⁷.

Czym jednak jest bogactwo narodu? Jak je ujmować i jak mierzyć⁴⁶⁸? Pesch akceptuje podejście ekonomistów klasycznych, którzy odrzucają wcześniejsze merkantylistyczne pojęcia o bogactwie, jako o zasobie nagromadzonych w skarbcu monarszym złotych monet, czy posiadanych przez dany kraj kruszców. Właściwe bogactwo narodu to strumienie produktów przez niego wytwarzanych w pewnym okresie czasu, np. w ciągu roku. To raczej dochód niż nagromadzone bogactwo (majątek) jest lepszym wskaźnikiem zamożności kraju⁴⁶⁹.

Pesch dogłębnie analizuje najlepsze sposoby mierzenia bogactwa danego narodu. Ujmuje to zagadnienie w sposób wielowymiarowy, zarówno pod względem ilościowym jak i jakościowym. Oprócz zamożności zdecydowanej większości społeczeństwa, na bogactwo narodu składa się według niego także potencjał osiągnięcia dobrobytu dla wszystkich jego członków wynikający z realiów społecznych, przy zabezpieczeniu twórczych energii narodu oraz w warunkach, gdy postępowi materialnemu towarzyszy rozwój duchowy i moralny. Definiuje bogactwo narodu wymieniając jego części składowe: produkcję, dystrybucję i faktyczną konsumpcję, trwałość gwarantującą bezpieczeństwo oraz harmonijne współdziałanie procesów gospodarczych ze sferą niematerialną. Na bogactwo narodu składa

⁴⁶⁶ *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

⁴⁶⁷ *Lehrbuch*, t. 4, s. 16.

⁴⁶⁸ Miary takiej jak PKB i system rachunków narodowych pozostają ciągle przedmiotem dyskusji. Patrz np.: C. Saunders, P. Dalziel, *Twenty-Five Years of Counting for Nothing: Waring's Critique of National Accounts*, „*Feminist Economics*” 2017, 23/2, s. 200–218; L. Vasapollo, *A Critique of National Accounting*, w: L. Vasapollo, *Crisis of Capitalism*, s. 67–71. Brill, Leiden 2012.

⁴⁶⁹ *Lehrbuch*, t. 2, s. 379.

się zatem „ciągle zaopatrzenie narodu, którego populacja wzrasta, w dostateczną ilość środków materialnych, aby zaspokoić rosnące potrzeby w zgodzie z wymogami rozwoju kultury”⁴⁷⁰. Powinno znajdować to odbicie w strukturze społecznej i dochodowej, gdzie obok znaczącej liczby ludzi bogatych prosperuje liczna klasa średnia, zaś warstwy niższe żyją w przyzwoitych warunkach. Zjawisko trwałej nędzy powinno być wyeliminowane. Temu wszystkiemu towarzyszyć powinno zachowanie dóbr wyższych, wynikających z ludzkiej osobowości, rodziny i społeczeństwa politycznego⁴⁷¹.

Pesch poświęca sporo miejsca na analizę najlepszych sposobów mierzenia bogactwa narodu, najważniejsze są zapewne jego spostrzeżenia dotyczące struktury dystrybucji i konsumpcji⁴⁷². Według Pescha, o dobrobycie danego narodu można mówić tylko wtedy, gdy posiada on liczną zamożną klasę średnią oraz gdy także klasy niższe żyją w warunkach odpowiadających pewnemu minimum, zgodnemu z poziomem rozwoju danego kraju. Owego minimum nie należy w żadnym razie rozumieć jako minimum egzystencji, ale raczej jako poziom, który nie będzie degradował uboższych klas w sposób, który przynosi moralne szkody. Ma on więc na myśli nie tyle minimum potrzebne do przetrwania, co wystarczające do godnej egzystencji. Pesch nie podaje ani żadnej formuły ani miary tego, kiedy dystrybucja dochodu jest prawidłowa. Odwołując się do swoich osobistych doświadczeń, porównuje teoretycznie biedną, ale tradycyjnie spójną społecznie prowincję holenderską Limburgii ze znacznie zamożniejszą statystycznie Anglią, konstatując, że więcej nędzy widział w czasie swego pobytu w tym drugim kraju⁴⁷³. Oprócz dystrybucji i faktycznego poziomu konsumpcji, brał on także pod uwagę inne pomocnicze wskaźniki bogactwa narodowego, do których należy nie tylko poziom produkcji różnych dóbr, ale także handel międzynarodowy, bilans płatniczy, struktura dochodów społeczeństwa, poziom płac, a nawet statystyki kryminalne. Jednym z takich wskaźników jest poziom konsumpcji per capita wyrobów względnie luksusowych, takich jak kawa, herbata, czekolada, cukier⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ Tamże, t. 3, s. 316.

⁴⁷¹ Tamże, t. 3, s. 316.

⁴⁷² Wzrost gospodarczy nie zawsze jest rozwiązaniem problemu ubóstwa, gdy dystrybucja dochodów jest nierównomierna. Istnieją także podstawy by sądzić, że nierówności dochodowe negatywnie wpływają na proces wzrostu gospodarczego. Por. V. Cerra, R. Lama, N. Loayza, *Links Between Growth, Inequality, and Poverty: A Survey*, IMF Working Papers 2021, 68.

⁴⁷³ *Lehrbuch*, t. 2, s. 350. Podobnych obserwacji dokonał wcześniej Fryderyk Engels w swoim *The Condition of the Working Class in England* (1848). Polski przekład, patrz: F. Engels, *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1952. Pokrywa się też to z obserwacją ojca Badeniego, który zwracał uwagę na nędzę, którą przychodziło cierpieć polskim emigrantom w Anglii u schyłku XIX. Ks. Jan Badeni T.J., *Polacy w Anglii*, Druk Wł. Anczyca i Spółki, Kraków 1890.

⁴⁷⁴ Jak opisuje Tomasz Mann w „Buddenbrooks” jedną z oznak zamożności niemieckiego mieszczaństwa była konsumpcja czekolady. W społecznościach chłopskich Galicji w czasach Pescha był to cukier.

Metody i badania statystyczne zjawisk gospodarczych poczyniły w ciągu ostatniego stulecia olbrzymi postęp. W naszych czasach ekonomiści mają do swojej dyspozycji między innymi dane o Produkcie Krajowym Brutto, czy Produkcie Narodowym Netto, czyli syntetyczne miary bogactwa narodów traktowanego jako strumienie wytwarzanych przez nie produktów i usług. Posługując się obecnie dostępnymi wskaźnikami, Pesch łączyłby je zapewne z danymi o poziomie nierówności dochodów w społeczeństwie (np. współczynnik Giniego), wskaźnikami konsumpcji podstawowych wyrobów lub nawet ze wskaźnikami zdrowotności. W jego oczach kraj zamożny w sensie formalnym, co wyraża wysoki PKB per capita, ale z wielkimi nierównościami i szeroką skalą ubóstwa z pewnością nie zasługiwałby na miano zamożnego⁴⁷⁵. Kolejne jego zastrzeżenie, jak możemy się domyślać, mogłaby budzić struktura tego, co jest wytwarzane pod względem etycznym. Zgodnie z zasadą jedności kultury – według Pescha – gospodarka powinna zaspokajać realne potrzeby ludzkie, zgodnie z ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Z tej perspektywy uzasadnione może być pytanie czy produkty i usługi, które degradują człowieka moralnie i niszczą kulturę rzeczywiście tworzą dobrobyt i czy wliczanie ich do miar, takich jak PKB, ma sens?⁴⁷⁶

Ważne dla zrozumienia struktury, a także sposobu generowania bogactwa narodu jest rozróżnienie jakie wprowadza niemiecki jezuita pomiędzy dobrobytem prywatnym i dobrobytem publicznym oraz jak definiuje ich wzajemne relacje. Dobrobyt publiczny (*salus publica*) to „warunki społecznie służące dobru wszystkich obywateli, rodzin, stanów i klas społeczeństwa politycznego, dzięki którym i przez które wszystkich członków społeczności stać na dostatek wspólnych dóbr materialnych dla własnego lub prywatnego użytku”⁴⁷⁷. Za dobrobyt publiczny odpowiedzialna jest wspólnota polityczna, czyli całe społeczeństwo, które wyznacza ramy prawne i instytucjonalne tworzące warunki dla obywateli, ażeby realizowali ten cel. Na dobrobyt publiczny składają się dobra trzech rodzajów: różnorodność dostępnych dóbr materialnych będących rezultatem ludzkiej działalności, instytucje publiczne (np. szkoły, uniwersytety) oraz wymiar sprawiedliwości i porządek prawny⁴⁷⁸. Wymienione dobra stanowią bazę dla indywidualnej działalności i stwarzają potencjał produktywnego działania obywateli. Podkreślmy dla jasności, że dobrobyt publiczny nie oznacza dla Pescha państwa dobrobytu, opartego na bezpośrednim wsparciu obywateli np. przez zasiłki. Takie działania powinny być, jego zdaniem, podejmowane w ostateczności i w ograniczonym zakresie np. w

⁴⁷⁵ Adam Smith był podobnego zdania: „Społeczeństwo, którego przeważająca część członków jest biedna i nieszczęśliwa, z pewnością nie może być kwitnące i szczęśliwe”. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, PWN, Warszawa 1954, s. 101.

⁴⁷⁶ *Lehrbuch*, t. 1, s. 515.

⁴⁷⁷ Tamże, t. 3, s. 299–300.

⁴⁷⁸ Tamże, t. 3, s. 300.

razie choroby, gdy pomocy nie są w stanie udzielić ciała społeczne niższego rzędu. Dobrobyt powszechny (*salus universalis*) – to z kolei prywatne dobro obywateli, ich prywatne bogactwo, które jest rezultatem ich własnych autonomicznych działań, korzystających jednak z możliwości stwarzanych przez dobrobyt publiczny⁴⁷⁹.

Jakie są relacje obydwu tych sfer dobrobytu: publicznej i prywatnej? „Dobrobyt publiczny – wyjaśnia Pesch – zapewnia indywidualnym jednostkom ekonomicznym warunki społeczne, potencjał społeczny osiągnięcia prywatnego dobrobytu”⁴⁸⁰. Stąd: „bez dobrobytu publicznego nie ma trwałego, pewnego powszechnego dobrobytu prywatnego, ale bez relatywnie rozległej sfery bogactwa indywidualnego jednostek i rodzin, także nie ma postępu i trwałego bezpieczeństwa w sferze dobrobytu publicznego”⁴⁸¹.

Myśl Pescha wydaje się jasna: dobrze rozwinięta sfera publiczna, na którą składają się instytucje i regulacje, wspiera i chroni działalność prywatną⁴⁸². Z drugiej strony, tworzenie dobrze funkcjonującej sfery publicznej opiera się na finansowej podstawie wypracowanej przez sektor prywatny. Gdzie liberałowie widzą walkę konkurencyjną, tam Pesch akcentuje korzyści, jakie odnosimy z powodzenia naszego bliźniego i sąsiada. Sukces innych przyczynia się bowiem do powstania infrastruktury publicznej, która czyni starania o interes własny każdego obywatela łatwiejszymi i mającymi większe szanse powodzenia. Obiektywnym interesem obywatela jest sprawnie funkcjonujące państwo, a sprawność ta zależy od powodzenia indywidualnych inicjatyw. Stąd w interesie władz państwowych leży wspieranie obywateli w ich przedsiębiorczości poprzez tworzenie korzystnej dla rozwoju prywatnych inicjatyw sfery dobrobytu publicznego⁴⁸³.

Gdzie odbywają się we współczesnej gospodarce procesy generowania bogactwa? Pesch nie ma wątpliwości, że mają one miejsce przede wszystkim w prywatnych przedsiębiorstwach. To tam przejawia się przedsiębiorczość, generowane są produkty, innowacje, wynalazki i nowe technologie⁴⁸⁴. Wolność działalności gospodarczej jest

⁴⁷⁹ Tamże, t. 3, s. 747–748.

⁴⁸⁰ Tamże, t. 3, s. 311.

⁴⁸¹ Tamże, t. 3, s. 7–8.

⁴⁸² Przyjmuje się, że rozwiązania instytucjonalne mają bardzo znaczący wpływ na rozwój gospodarczy. Powstaje jednak pytanie: czy są one przyczyną wzrostu gospodarczego (i w konsekwencji bogactwa) czy raczej jego rezultatem? Por. E.L. Glaeser, R. La Porta, F. Lopez-de-Silanes, A. Shleifer, *Do Institutions Cause Growth*, „Journal of Economic Growth” 2004, 9, s. 271–303.

⁴⁸³ Współczesne badania potwierdzają kluczową rolę odpowiednich ram instytucjonalno-prawnych dla rozwoju ekonomicznego. Por. G.W. Scully, *The Institutional Framework and Economic Development*, „Journal of Political Economy” 1988, 96/3, s. 652–662; D.C. North, *Institutions and Economic Growth: An Historical Introduction*, „World Development” 1989, 17/9, s. 1319–1332.

⁴⁸⁴ W ostatnich latach w Polsce firmy państwowe takie jak Orlen czy KGHM w otoczeniu rynkowym generują znaczące zyski. Wiele przedsiębiorstw państwowych działało historycznie w sektorach, w których ich alternatywą byłyby prywatne monopole pod nadzorem publicznym, stąd proste porównania sektora prywatnego i

niezbędnym warunkiem, a dążenie do korzyści własnej, do zysku jest zaś w dużej mierze mechanizmem napędowym⁴⁸⁵. Pesch pisze z uznaniem:

„Bez miłości własnej i zabiegów o własną korzyść nie byłoby efektywnej i ciągłej aktywności jednostek, i nie byłoby poświęcenia terażniejszej satysfakcji dla przyszłej korzyści. Nie byłoby przebudzenia nowych energii, bardziej intensywnego ich spożytkowania, nie byłoby gorliwego, przedsiębiorczego, dzielnego usiłowania by wysforować się na polu gospodarki”⁴⁸⁶.

Nie byłoby także przedsiębiorczego ducha stojącego za wynalazkami i postępem technologii.

Pesch był realistą. Solidaryzm nie postuluje wyrzeczenia się korzyści własnej, postuluje jedynie, aby nie była ona ostatecznym i jedynym kryterium działań. Doktryna solidarystyczna nie potępia zysku, lecz odrzuca jedynie dążenie do zysku kosztem innych wartości oraz drugiego człowieka. Zysku nie można czerpać z wyzysku i krzywdy bliźniego. Domagając się etycznych ograniczeń wolności gospodarczej, Pesch nie pomniejsza znaczenia swobody działań każdej jednostki dążącej do dobrobytu. Tworzenie bogactwa narodowego w solidarystycznej wizji opiera się na wspólnym wysiłku jednostek, społeczeństwa i państwa.

3.8. Ziemia, praca, kapitał

Ziemia, praca oraz kapitał to trzy zazwyczaj wyróżniane w ekonomii czynniki produkcji⁴⁸⁷. Ziemia to pojęcie obejmujące wszelkie zasoby natury od kopalin poprzez żyzność gleby, z kolei kapitał to wytwory ludzkiego wysiłku, używane w procesie produkcji (np. narzędzia, maszyny)⁴⁸⁸. Analizując czynniki produkcji, stosuje Pesch arystotelesowski podział na cztery rodzaje przyczyn: materialne, formalne, celowe i sprawcze⁴⁸⁹. Główną przyczyną sprawczą produkcji jest, według jego analizy, praca, zarówno fizyczna jak i umysłowa. Przyczyna celowa ma z kolei dwa aspekty: obiektywny cel wytwarzanego produktu – związany z tym, do jakich zadań został on przeznaczony – oraz subiektywny cel producenta, czyli jego

publicznego nie zawsze jest adekwatne. Por. R. Pryke, *The Comparative Performance of Public and Private Enterprise*, „Fiscal Studies” 1982, 3/2, s. 68–81.

⁴⁸⁵ *Lehrbuch*, t. 3, s. 96.

⁴⁸⁶ Tamże, t. 3, s. 8.

⁴⁸⁷ Podobnie w ekonomii neoklasycznej i marksistowskiej. W przypadku tej ostatniej używa się nieco odmiennej terminologii do nazwania analogicznych kategorii. W niektórych ujęciach uwzględnia się jako kolejny, czwarty czynnik także organizację, przedsiębiorczość czy kapitał ludzki.

⁴⁸⁸ Por. A. Marshall, *Principles of Economics*, s. 115–119. Współcześnie P. Krugman i R. Wells obok ziemi i pracy wyróżniają kapitał fizyczny i kapitał ludzki. P. Krugman, R. Wells, *Economics*, Worth Publisher, New York 2015, s. 32.

⁴⁸⁹ *Lehrbuch*, t. 4, s. 322. Pesch w analizie ciągle powraca do kategorii *causa materialis*, *c. formalis*, *c. finalis* oraz *c. efficiens*. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1013a-1014a, s. 91–93.

osobista motywacja do wytwarzania (np. zysk). Przyczyną materialną jest to, czego dostarczyła natura: energia, materiały, surowce. Dobra materialne, czyli bogactwo tworzy celowa praca, pożytkująca dary przyrody. A zatem „ostateczne powody bogactwa narodu to natura i człowiek – ziemia i ludzie”⁴⁹⁰.

Zgodnie z chrześcijańskim światopoglądem Pescha, zasoby natury zostały powierzone człowiekowi, aby je użytkował i z nich korzystał. Konkretnym sposobem realizacji owego nakazu podporządkowania natury jest praca, na którą składają się wysiłek fizyczny, wysiłek umysłu oraz natężenie woli. Niezbędna do wykonywania pracy jest także pewna wiedza, która winna być powiązana z racjonalnym myśleniem, ale też prowadzi do mądrości. Połączenie świadomego wysiłku i darów natury prowadzi do wytwarzania dóbr materialnych. Trzecim zazwyczaj wyróżnianym czynnikiem produkcji jest kapitał, który jest rozumiany jako wytworzone środki do dalszej produkcji: narzędzia, maszyny, technologie. Według Pescha nie jest on niczym innym, jak tylko upostaciowaną ludzką pracą, która została wykonana uprzednio, przybierającą mniej lub więcej trwałe materialne formy⁴⁹¹.

Jak zauważa Pesch, gdy wyróżniamy czynniki produkcji, to logicznie powinny być to kategorie wzajemnie się wykluczające⁴⁹². W przypadku kapitału, czyli dóbr służących wytwarzaniu innych dóbr, ze względu na zawarte w nim pierwiastki materialne, pochodzące z natury, może być on uznany za tożsamy z ziemią i przyrodą. Jeśli wybierzemy przeciwstawne podejście i wytworzone dobra wykluczymy, mimo tego że powstały z surowców, z kategorii darów natury, to tym samym kapitał staje się tożsamy z pracą, w której efekcie powstał. Tak czy inaczej, kapitał okazuje się kategorią wtórną i pochodną, a nie podstawową. Ostatecznie zatem istnieją jedynie dwa czynniki produkcji: natura i człowiek⁴⁹³.

Czy zatem wyróżnienie kapitału jako jednego z czynników produkcji, jest błędne i zbędne? Pesch uważa, że wyróżnienie kapitału, jako osobnej kategorii może być użyteczne, np. ułatwia analizę kosztów na poziomie przedsiębiorstwa. Już z tego względu może być przydatnym narzędziem poznawczym. Należy jednak pamiętać, że nie jest to czynnik produkcji w ścisłym sensie, ale raczej jeden ze składników kosztów⁴⁹⁴. Nie należy bowiem tracić z oczu zasadniczej perspektywy, w której „pierwszym, pierwotnym czynnikiem

⁴⁹⁰ *Lehrbuch*, t. 2, s. 401.

⁴⁹¹ Tamże, t. 4, s. 324–328.

⁴⁹² Tamże, t. 4, s. 324.

⁴⁹³ Pogląd Pescha jest tu zbieżny z koncepcją Eugena von Philippovicha (1858–1917), austriackiego ekonomisty, który także wyróżniał jedynie dwa elementy produkcji.

⁴⁹⁴ *Lehrbuch*, t. 4, s. 326.

produkcji jest praca człowieka, a drugim jest przyroda, w tym wszystko co ona dostarcza, jako surowiec lub energię⁴⁹⁵.

W pięciu tomach *Lehrbucha* daje Pesch nie tylko wykład teorii, ale także zamieszcza wiele materiałów faktograficznych, dotyczących różnych aspektów ówczesnych stosunków gospodarczych. Omawiając potencjał ekonomiczny poszczególnych krajów i kontynentów posługuje się on w swojej analizie pojęciem dyspozytywnych warunków i przyczyn bogactwa narodów (*Dispositive Bedingungen und Ursachen des Volkswohlstandes*), do których to warunków i przyczyn zalicza, w zgodzie z przyjętą klasyfikacją czynników produkcji, zasoby przyrody oraz potencjał ludzki⁴⁹⁶.

Uwarunkowania naturalne kształtują w pewnym stopniu zarówno potencjał, jak i szczególne specjalizacje działalności gospodarczej danego kraju. Klimat i jakość gleby określają możliwości wyżywienia ludności, a także strukturę produkcji roślinnej i zwierzęcej. Zasoby kopalin są podstawą rozwoju górnictwa i determinują w pewnym stopniu rozwój określonych gałęzi wytwórczości. Na możliwości rozwoju gospodarczego ma także wpływ dostęp do portów morskich i oceanicznych oraz rozwój śródlądowej, żeglownej sieci rzecznej, co w znacznej mierze umożliwia handel. Także stan gospodarki krajów sąsiednich jest nie bez znaczenia, albowiem kraj mający za sąsiadów kraje zamożne, sam ma lepsze perspektywy handlu i rozwoju gospodarczego. Jak zauważa Pesch, nawet te warunki naturalne, podlegać mogą w dłuższym okresie czasu kształtowaniu przez człowieka. Porównuje on opisy dzikich, pozbawionych dróg puszczy na terytoriach zajmowanych przez plemiona germańskie w czasach rzymskich, z obecnym stanem i przyjaznym człowiekowi krajobrazem Niemiec, który jest wynikiem wieków kultywacji⁴⁹⁷.

Podejście Pescha jest personalistyczne. Godność i autonomia człowieka są dla jego systemu kluczowe. I choć wyróżnia on naturę jako jeden z dwu zasadniczych czynników produkcji, to w tomie II, analizując dyspozytywne przyczyny bogactwa narodowego, poświęca Pesch czynnikowi ludzkiemu pięć razy więcej miejsca niż warunkom naturalnym. Ostatecznie solidaryzm zawsze w centrum stawia człowieka, nie tylko jako podmiot i beneficjenta, ale także jako najbardziej istotny element całego systemu gospodarczego⁴⁹⁸.

Analizując rolę czynnika ludzkiego w procesie rozwoju gospodarczego, uwzględnia Pesch obok ilościowych i strukturalnych także kwestie jakościowe, czyli szeroko rozumiany

⁴⁹⁵ Tamże, t. 4, s. 327.

⁴⁹⁶ Tamże, t. 2, s. 400–462.

⁴⁹⁷ Tamże, t. 2, s. 460.

⁴⁹⁸ W II tomie, rozdział poświęcony warunkom naturalnym (*Territorium und Volkswohlfahrt*) liczy 72 strony podczas gdy rozdział o ludności (*Volk und Volkswohlstand*) 249 stron.

aspekt kulturowy stanowiący splot czynników etnograficznych, historycznych i psychologicznych. Fizyczne, zewnętrzne aspekty potencjału gospodarczego kraju związanego z jego populacją to obok liczby ludności i gęstości zaludnienia, które sprzyjają sile państwa i zwiększają możliwości ekonomiczne mieszkańców, także struktura wiekowa, stan zdrowia, poziom wykształcenia, stopień urbanizacji⁴⁹⁹.

Wśród czynników etnograficznych wymienia Pesch charakter narodowy, cechy rasowe oraz formację ideową. Europejczykom przypisuje wiele zalet, wskazując że na ich formację ideową pozytywny wpływ wywarło chrześcijaństwo, które korzystnie też wpływa na rozwój ekonomiczny. Rozważając wpływ czynnika ludzkiego na gospodarkę bierze Pesch pod uwagę „wszystko co z natury lub kultury” ma wpływ na produktywność, w tym „psychologię ludzi, kwestie moralne i historyczne”⁵⁰⁰. Celem jego analizy ekonomicznej jest zatem uwzględnienie „pełnego naturalnego, kulturowego, polityczno–historycznego indywidualnego charakteru ludu, który jest politycznie zjednoczony w państwo narodowe”⁵⁰¹.

W systemie Pescha człowiek odgrywa kluczową rolę oraz jest postrzegany wielowymiarowo w szerokiej perspektywie kulturowej. To właśnie kultura, która znajduje swe odbicie w człowieku i oddziałuje przez niego na innych ludzi, również będących jej nosicielami, jest nie wymienionym wprost, ale niezwykle ważnym elementem tego, co składa się na potencjał gospodarczy narodu⁵⁰². Pesch nawiązuje w tym miejscu do idei „produktywnych energii” narodu Friedricha Lista, na które, oprócz terytorium i ludności, składają się religijne, społeczne i polityczne instytucje narodu. Potencjał demograficzny powiązany jest z potencjałem intelektualnym zakotwiczonym w dziedzictwie pokoleń⁵⁰³. Pesch pisze w podsumowaniu:

„Bogactwo narodu jest [...] z jednej strony uwarunkowane ilościowymi i jakościowymi uwarunkowaniami ludzi, którzy na nie pracują i z niego żyją, od fizycznych, intelektualnych i moralnych zdolności danego narodu, od rozwoju wiedzy technicznej, od sposobu w jaki odnoszą się do siebie nawzajem, ale także od rodzaju, formy, życia i historii ich politycznej, społecznej i gospodarczej organizacji, od porządku prawnego i politycznego, od witalności i efektywności państwa od jego wspólnot i stowarzyszeń gospodarczych”⁵⁰⁴.

⁴⁹⁹ *Lehrbuch*, t. 2, s. 468–722.

⁵⁰⁰ Tamże, t. 4, s. 367.

⁵⁰¹ Tamże, t. 4, s. 367.

⁵⁰² Pesch zauważa, że niezwykle cenne byłyby metody pozwalające badać różnice potencjałów mentalnych między różnymi ludami. *Lehrbuch*, t. 2, s. 597. Takim narzędziem dostępnym obecnie są testy IQ. Por. R. Lynn, D. Becker, *The Intelligence of Nations*, Ulster Institute for Social Research, London 2019.

⁵⁰³ *Lehrbuch*, t. 4, s. 341.

⁵⁰⁴ Tamże, t. 2, s. 401.

3.9. Teoria wartości

Gospodarka narodowa jawi się w świetle koncepcji Pescha jako mechanizmem społeczny, którego celem jest zaspokojenie potrzeb materialnych jego uczestników. Składają się na nią trzy sfery: produkcji, dystrybucji (dochodów oraz dóbr) oraz konsumpcji. Rolę regulującą wobec tych wszystkich sfer pełni cena, która z jednej strony stymuluje produkcję, z drugiej zaś wpływa na poziom i strukturę konsumpcji. Zagadnienie poziomu cen, sposobu ich wyznaczania i relacji do poniesionych kosztów, to kwestie podstawowe dla teorii ekonomii, które także w kolejnych epokach okazują się obiektem żywego zainteresowania szerokich mas konsumentów. Solidaryzm proponuje narzędzia poznawcze potrzebne do oceny mechanizmów cenowych w gospodarce, w tym powrót do koncepcji ceny sprawiedliwej oraz przywrócenie pojęcia lichwy. Punktem wyjścia w analizie ceny jest teoria wartości⁵⁰⁵.

Rozważania o wartości zaczyna Pesch od pojęcia „dobra”⁵⁰⁶, gdyż „każde dobro i tylko dobro ma wartość”⁵⁰⁷. Wartość w pojęciu ogólnym związana jest jego zdaniem z użytecznością wynikającą z natury danej rzeczy. Uznajemy pewne rzeczy za wartościowe ze względu na ich obiektywne właściwości, ale w odniesieniu do naszych własnych potrzeby, upodobań, celów. Pośród różnych kategorii dóbr ekonomia skupia się oczywiście na zagadnieniu wartości dóbr ekonomicznych, to jest takich przydatnych dóbr, które nie są dostępne wszystkim darmowo, których podaż jest ograniczona i wyczerpalna, i co do których zmuszeni jesteśmy ekonomizować użytkowanie. Wszelkie dobra duchowe oraz niektóre dobra materialne, darmowe i dostępne w niemalże nieograniczonych ilościach, takie jak woda i powietrze, choć bardzo użyteczne, nie są zatem dobrami ekonomicznymi. Właściwym zatem zagadnieniem w ekonomii jest pytanie o wartość dóbr ekonomicznych, której konkretnym wyrazem jest cena, gdyż choć pojęcia wartości i ceny są różne, i choć, jak dopuszcza Pesch, czasami są one w dysharmonii, to jednak „cena jest zawsze rzeczywistym lub domniemanym wyrazem wartości wymiennej”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁵ Zagadnienie wartości było jednym z centralnych dla rozważań ekonomii scholastycznej. Por. B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 174–179, 218–272.

⁵⁰⁶ Tak jak definiował je Arystoteles. Arystoteles, *Etyka wielka*, Księga I, rozdz. 1–3, w: Arystoteles, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977, s. 3–14. Peter Danner w swoim artykule poświęconym zagadnieniu wartości określa ją jako intuicję dotyczącą *dobra* danej rzeczy: „Valuing is, like sensation, an act of immediate cognition and is not mediated by conceptualization. Unlike sensation, however, it intuitively grasps the goodness of objects, not their physical qualities”. P.L. Danner, *Personalism, Value and Economic Value*, „Review of Social Economy” 1982, 40/2, s. 188.

⁵⁰⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 19.

⁵⁰⁸ Tamże, t. 5, s. 26.

Ile zatem warto jest dane dobro ze względu na nie samo? Jaka jest jego wartość, gdy staje się przedmiotem transakcji handlowej? Skąd wynika jego cena i jaki jest mechanizm jej ustalania? Czy cena zawsze odpowiada wartości? Czy może się od niej znacząco odchyłać? Adam Smith wyróżnił dwie kategorie wartości: wartość użytkową dobra wynikającą z jego cech i bezpośredniego pożytku, jaki przynosi, oraz wartość wymienną, to jest wartość, jaką uzyskuje ono w wymianie handlowej. Kategorie te są ze sobą powiązane. Według Pescha wartość wymienna wynika z wartości użytkowej i jest jej pochodną⁵⁰⁹.

Teorie wartości dzieli Pesch na subiektywne (teleologiczne), oparte o użyteczność, oraz na obiektywne, oparte o aspekt przyczynowy. Klasyczne teorie wartości Adama Smitha, Davida Ricardo i Frédérica Bastiata można według niego podsumować jako przyjmujące wartość użytkową za wynikłą z użyteczności, a wartość wymienną jako opartą na kosztach produkcji⁵¹⁰. Wszyscy trzej wymienieni ekonomiści dopatrywali się źródła wartości wymiennej dobra w pracy: bądź w ilości pracy włożonej w jego wytworzenie, bądź też oszczędzanej przez jego nabycie⁵¹¹. Według tych teorii na wartość wymienną nie miała wpływu użyteczność. Pesch uważał teorie wartości oparte o koszty produkcji za niewystarczające, jako że nie mające powszechnego obowiązywania. Nie dotyczyły one wielu realnych sytuacji na rynku. Nie można żądać zwrotu każdego kosztu w dowolnej wysokości, a jedynie w takiej, jaką usprawiedliwia wartość użytkowa⁵¹². Koszty produkcji zostaną pokryte jedynie w wypadku, gdy są one niższe niż wartość wymienna danego dobra. Pesch zwraca uwagę, że jedynie wydaje się nam, że koszty produkcji determinują cenę, ale ostatecznie to wartość użytkowa produktu określa, jakie koszty zostaną zaakceptowane i znajdą pokrycie⁵¹³. Z drugiej strony jezuicki ekonomista uznawał jednak, że w dłuższym okresie czasu, przy zwiększonej konkurencji, ceny są w istocie determinowane przez koszt produkcji, do którego się zbliżają, a przyczynia się do tego efekt skali produkcji⁵¹⁴. Skoro zatem w długim okresie koszt produkcji wskazuje poziom, do którego dążą ceny, to jak to się ma do wartości użytkowej?⁵¹⁵ Pesch odpowiadał na tak postawione pytanie w sposób następujący: „koszty nie określają bezpośrednio wartości produktu; wartość jest bezpośrednio determinowana przez

⁵⁰⁹ Tamże, t. 1, s. 42.

⁵¹⁰ Według P. Danner wyrosła z idei scholastyków teoria wartości Ferdinando Galianiego (1728–1787), duchownego i ekonomisty włoskiego, autora traktatu *Della moneta*, miała „o wiek wyprzedzać teorie jego współczesnych Quesnaya and Smitha”. P.L. Danner, *Personalism, Value and Economic Value*, „Review of Social Economy” 1982, 40/2, s. 182. Patrz także: H.W. Spiegel, *The Growth of Economic Thought*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971, s. 202–205.

⁵¹¹ *Lehrbuch*, t. 5, s. 63–66.

⁵¹² Tamże, t. 1, s. 51–53.

⁵¹³ Tamże, t. 5, s. 23–24.

⁵¹⁴ Tamże, t. 5, s. 31.

⁵¹⁵ A. Marshall, *Principles of Economics*, s. 103–114.

użyteczność i rzadkość”⁵¹⁶. Teorię wartości Karola Marksa, także opartą na kosztach wytworzenia, bo wiążącą wartość dobra z ilością społecznie niezbędną do jego wytworzenia pracy, uważał Pesch za „opartą na fałszywych założeniach, sprzeczną samą w sobie i prowadzącą do absurdalnych konsekwencji”⁵¹⁷.

Jak na ekonomistę, który tak wielką wagę przywiązywał do pracy, który pisał o prawie pracy, o obowiązku pracy i honorze pracy, który w pracy upatrywał główny aktywny czynnik powstawania bogactwa, sprzeciw wobec teorii szukających wartości dóbr w związku z wkładem potrzebnej do ich wytworzenia pracy może być w pierwszej chwili zaskakujący. Jednym ze zdarzeń tłumaczących przywiązanie Pescha do koncepcji obiektywnych, związanych z cechami użytkowymi produktu, podstawami jego wartości oraz świadomością oderwania walorów użytkowych od kosztów i nakładu pracy była obserwacja pracy w winnicach. Gdy wizytował dobra jednego z arystokratów, miał okazję obserwować uprawę winnej latorośli. Wino pochodzące z nasłonecznionych stoków, jako wyższej jakości, niż gatunki pochodzące z dolin, uzyskiwało znacząco wyższą cenę, choć ilość potrzebnej do jego produkcji pracy była podobna, a jej koszty nawet niższe. W tym przypadku jasne było, że o wartości wymiennej, czyli cenie, decydowały zalety użytkowe, obiektywne cechy produktu, a ilość włożonej w jego wyprodukowanie pracy, czyli koszt produkcji, był czymś drugorzędnym⁵¹⁸.

W pierwszym tomie swego dzieła wypowiada się Pesch przychylnie o teorii wartości opartej o użyteczność krańcową, zaproponowaną i rozwijaną m. in. przez W.S. Jevonsa, C. Mengera, L. Walrasa⁵¹⁹. Zawiera ona, według niego, element teleologiczny, zwracając uwagę na zróżnicowaną dla poszczególnych uczestników rynku użyteczność tych samych dóbr⁵²⁰. W tomie piątym jego podejście jest już bardziej krytyczne. Uważa mianowicie, że teoria ta „nie może ubiegać się o uznanie jako całościowa teoria wartości”⁵²¹. Krytykuje także jej zbytnią matematyzację oraz uważa, że odrzuca ona bardzo istotną zasadę ekwiwalentności wymiany.

Własną teorię wartości nazywa Pesch „teleologiczną”, ale nie wyklada jest w sposób jasny. Składają się na nią tak stwierdzenia pozytywne, jak i krytyka innych teorii. Wydaje się, że jego podejście ewoluowało w czasie, co widać np. we wzmiankowanym już podejściu do

⁵¹⁶ *Lehrbuch*, t. 5, s. 31.

⁵¹⁷ Tamże, t. 5, s. 66.

⁵¹⁸ H. Pesch, *Heinrich Pesch, S.J.*, s. 195–196.

⁵¹⁹ *Lehrbuch*, t. 1, s. 66.

⁵²⁰ Por. W.S. Jevons, *Ekonomia polityczna*, Wędrowca, Warszawa 1883; C. Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Braumüller Verlag, Wien 1923; L. Walras, *Éléments d'économie politique pure: ou, Théorie de la richesse sociale*, F. Rouge Libraire Editeur, Lausanne 1900.

⁵²¹ *Lehrbuch*, t. 5, s. 71.

teorii opartej o użyteczność krańcową. Można też wyczuć pewną ambiwalencję odnośnie wpływu kosztów na wartość wymienną, czy względem relacji obiektywnych i subiektywnych czynników oceny wartości użytkowej.

Zapewne punktem wyjścia była dla Pescha doktryna scholastyczna, o której pisze, że wartość ma w niej naturę obiektywną. Co prawda wartość wynika z subiektywnej oceny, ale dla takiej oceny istnieje jednak obiektywny powód zawarty w rzeczy, w jej cechach. Koncepcja wartości Pescha, choć uznaje element subiektywny, skłania się w kierunku poszukiwania tego, co stanowi obiektywną bazę dla ocen wartości. Choć sądy o wartości wydają ludzie, a sama ewaluacja odbywa się intelektualnie, to przecież istnieje obiektywna i realna dla niej podstawa: „rzecz posiada wartość zanim intelekt ludzki wydał o tym sąd”⁵²². To intelekt wydaje sąd o wartości, ale osąd ten ma podstawę w samej rzeczy, ze względu na jej obiektywne właściwości⁵²³.

Pesch uznaje oczywiście rolę czynnika subiektywnego. Wartość jest zmienna w czasie i zależy od okoliczności. Pojawienie się substytutów, zmiany w obyczajach i preferencjach, fluktuacje podaży i popytu – wszystkie te czynniki zmieniać mogą wartość różnych dóbr, bez zmiany ich obiektywnej natury. Ocena wartości dobra zależy w szczególności od natury i pilności potrzeb, które ma ono zaspokoić; od szczególnych, indywidualnych jego właściwości; od rzadkości wynikającej z relacji podaży i popytu oraz od innych szczególnych uwarunkowań danej osoby, takich jak jej sytuacja ekonomiczna, gusta itp⁵²⁴.

Jeśli celem istnienia świata materialnego jest człowiek, a celem gospodarki jest zaspokojenie jego potrzeb, to zasadnicze pytanie teorii wartości brzmi następująco: co dobro samo w sobie jest warte dla osoby ludzkiej (wartość użytkowa)? Kolejnym pytaniem jest: co warte jest dobro w porównaniu z innymi (wartość wymienna)?⁵²⁵ Według Pescha, kategorie wartości użytkowej i wymiennej nie są równorzędne, wartość wymienna jest bowiem pochodną wartości użytkowej. Co do wartości użytkowej, to zależy ona od tego, jak bardzo dane dobro jest pożądane, a to z kolei uzależnione jest od użyteczności dla zaspokojenia potrzeb oraz od pilności owych potrzeb⁵²⁶.

Wartość wymienna to według Pescha stosunek ilościowy, proporcja „według której wymieniane są wartości użytkowe jednego rodzaju na wartości użytkowe innego rodzaju”⁵²⁷. Jest to innymi słowy „stopień zdolności, jaki w sensie oceny społecznej posiada dane dobro

⁵²² Tamże, t. 1, s. 20.

⁵²³ Tamże, t. 1, s. 47.

⁵²⁴ Tamże, t. 1, s. 26.

⁵²⁵ Por. R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 70–87.

⁵²⁶ *Lehrbuch*, t. 1, s. 41–42.

⁵²⁷ Tamże, t. 1, s. 44.

lub ilość dóbr do bycia przedmiotem wymiany”⁵²⁸. Czy stosunek ten jest zatem dowolny? Wartość wymienna jest funkcją oceny społecznej (*aestimatio communis*), ale podstawę wymiany stanowi wartość użytkowa dobra⁵²⁹.

Wyrazem różnych ocen wartości wymiennej dóbr jest struktura cenowa na danym rynku, bowiem wartość wymienna znajduje swoją emanację jako cena⁵³⁰. Struktura cenowa, relacje między cenami, a więc pomiędzy przypisywanymi dobrom wartościami, dokonuje się w gospodarce na kilka sposobów, zasadniczo poprzez wycenę społeczną, czyli proces, w który zaangażowani są uczestnicy życia gospodarczego. Tym niemniej, jak podkreśla Pesch, wycena ta nie jest w pełni dowolna ani arbitralna. Podstawę wymiany zawsze stanowi wartość użytkowa dobra. Co prawda ludzie dokonują wymiany i wycena wartości odbywa się w ludzkich umysłach, a dobra nie mają wygrawerowanej na nich wartości, tym niemniej „obiektywna wartość odgrywa jednak decydującą rolę przy dokonywaniu społecznej wyceny wartości”⁵³¹. Nacisk na obiektywny charakter podstawy oceny wartości, stawia teorię Pescha w kontraście do teorii upatrujących wartości w opartych o wolną wolę stron umowach, gdzie wycena jest całkowicie dowolna i jest jedynie kwestią uzgodnienia pomiędzy wchodzącymi w proces wymiany stronami. Tym niemniej, o teleologicznej koncepcji wartości pisze Pesch, że „ostatecznie wartość dóbr ekonomicznych zależy od tego, co one reprezentują dla tego, kto stoi w centrum procesu cyrkulacji, lub, innymi słowy, w konsumpcyjnej sferze gospodarki”⁵³².

Wartość danego dobra zależy od tego, co oznacza ono dla konsumenta. Nie jest to jednak równoznaczne z konwencjonalnością czy całkowitą dowolnością wyceny, te bowiem wyznacza obiektywna natura danego dobra. Czyż można bowiem wycenić beczkę pustą wyżej niż taką samą beczkę napełnioną winem? Istota przedmiotu jest źródłem oceny wartości i ona wyznacza jej twarde granice. Wartość wymienna jest pochodną wartości użytkowej i posiada solidne podstawy, nawet jeśli określa się ją w społecznym mechanizmie wymiany. W kolejnym kroku przyjrzymy się mechanizmom wyznaczania wartości wymiennej, czyli mechanizmom cenowym.

⁵²⁸ Tamże, t. 1, s. 46.

⁵²⁹ Tamże, t. 1, s. 47.

⁵³⁰ Tamże, t. 5, s. 26.

⁵³¹ Tamże, t. 1, s. 47.

⁵³² Tamże, t. 1, s. 52.

3.10. Zasada ekwiwalentności i cena sprawiedliwa

Jak zatem w praktyce życia gospodarczego wyznaczane są ceny, jak działa mechanizm rynkowy, czy pojęcie ceny sprawiedliwej ma sens czy może jest już jedynie przeżytkiem myślowym zupełnie innej epoki? Pesch wyróżnia cztery rodzaje mechanizmu cenowego: konkurencyjny – związany z dobrze funkcjonującym rynkiem; konwencjonalny – mający miejsce, gdy dobro jest na tyle rzadkie, że nie istnieje dla niego ogólnie znana wycena; monopolistyczny – gdy jeden producent lub sprzedawca jest w stanie narzucać cenę; regulowany – zachodzący wówczas, gdy ceny ustalane są arbitralnie np. przez rząd⁵³³.

O cenach regulowanych pisze Pesch jedynie, że powszechne były zarówno w starożytnym Rzymie, jak i w średniowieczu, np. poprzez regulacje wydawane przez gildie. W czasach mu współczesnych ogólnie wyznaczane były np. stawki pobierane przez lekarzy, farmaceutów, kominiarzy, woźniców i wiele innych zawodów czy taryfy w transporcie masowym. Powinny być one wyznaczane na poziomie równoważącym interesy producenta i konsumenta⁵³⁴. Ceny wyznaczane na rynkach monopolistycznych lub oligopolistycznych występowały w ówczesnych Niemczech powszechnie, gdyż wiele branż zdominowanych było przez kartele i trusty zrzeszające producentów. Ceny monopolistyczne są zawyżone wobec tych, jakie wyznaczałby wolny rynek, dając producentom dodatkową marżę kosztem konsumentów i prowadząc do zmniejszenia konsumpcji. Sytuacja wyznaczania cen przez monopole jest niekorzystna dla gospodarki narodowej, gdyż pomniejsza poziom produkcji i konsumpcji, a więc umniejsza dobrobyt kraju⁵³⁵. Cena konwencjonalna to, jak wspomnieliśmy, cena wyznaczona w sytuacji braku powszechnie dostępnej wyceny danego dobra np., ze względu na jego rzadkość. Przykładem takiej sytuacji może być np. rynek dzieł sztuki. Cena zostaje tutaj ustalona w procesie negocjacji pomiędzy sprzedawcą i nabywcą, gdy obie strony wyważają wartość jaką posiada dany przedmiot dla nich, a do transakcji dochodzi, gdy zostaje osiągnięty kompromis i konsensus obydwu stron⁵³⁶.

⁵³³ Tamże, t. 5, s. 52–57; *Lehrbuch*, t. 4, s. 258–260; W Polsce w latach 80. kwestie te regulowała ustawa z dnia 26.02.1982 r. Definiowała ona trzy rodzaje cen: urzędowe, regulowane oraz umowne. Ceny urzędowe były to: „ceny ustalane przez właściwe organy administracji państwowej”. Ceny regulowane były to „ceny ustalane przez sprzedawców lub ich zrzeszenia na podstawie zasad określonych przez właściwe organy administracji państwowej”. Niedawnym przykładem mogą być ceny maksymalne na wybrane produkty spożywcze obowiązujące na Węgrzech. Por. <https://hungarytoday.hu/who-will-benefit-from-orban-govts-recently-announced-food-price-cap/> (dostęp: 12.04.2023).

⁵³⁴ *Lehrbuch*, t. 5, s. 55–57.

⁵³⁵ Tamże, t. 5, s. 53; Więcej o rynkach monopolistycznych: J.B. Foster, *The Theory of Monopoly Capitalism*. NYU Press, New York 2014, O negatywnym wpływie monopoli zob. S. Hubbard, *Monopolies Suck: 7 Ways Big Corporations Rule Your Life and How to Take Back Control*, Simon & Schuster, New York 2020.

⁵³⁶ *Lehrbuch*, t. 5, s. 52.

Kluczowy dla dalszych rozważań jest konkurencyjny mechanizm wyznaczania cen, czyli klasyczny mechanizm wolnorynkowy. Jest to sytuacja, gdy dla danego dobra istnieje dobrze funkcjonujący rynek zbliżony do doskonałego. Musi cechować się on: dużą liczbą sprzedawców i nabywców, łatwością wejścia na rynek i jego opuszczenia, a także dobrym obiegiem informacji, przejrzystością co do oferowanych na rynku cen. Cena wyznaczana w takich warunkach jest ceną rynkową. Ekonomia ortodoksyjna uważa cenę wyznaczoną na rynku konkurencyjnym za optymalną, gdyż najlepiej równoważącą czynniki popytowy i podażyowy. Pesch, skłonny był zgodzić się z taką oceną, uważając, że cena uformowana na takim rynku najlepiej odzwierciedla fundamentalne czynniki wpływające na wartość. Wycena dokonywana na konkurencyjnym rynku, w typowych sytuacjach, szczególnie gdy chodzi o produkty o masowym obrocie (*indigentia communis*), równoznaczna jest z wyceną społeczną (*aestimatio communis*) a „cena rynkowa jest obiektywną wartością wymienną dobra – wyrażoną w kategoriach pieniężnych”⁵³⁷. Generalnie, w normalnych okolicznościach „cena rynkowa pozostaje normalną ceną społeczną”⁵³⁸. Jednakże, jak zastrzegął, by cena tak wyznaczona rzeczywiście odpowiadała wartości, to wpierw podaż i popyt muszą rzeczywiście odzwierciedlać realne możliwości produkcji/dostawy a popyt realne zapotrzebowanie. A ponieważ za popytem i podażą stoją konkretni ludzie, kierujący się różnorodnymi motywacjami, nie jest wcale pewne czy w danym momencie i na danym rynku owe warunki są faktycznie spełnione⁵³⁹.

Przyznając, że mechanizm konkurencji działający na wolnym rynku prowadzi do wyceny, która jest najbliższa wycenie społecznej i obiektywnej wartości dóbr, wydaje się na pierwszy rzut oka znajdować Pesch bardzo blisko teorii klasycznej ekonomii. Zgłasza on jednak dwa poważne zastrzeżenia, które wyróżniają jego stanowisko. Pierwsze z nich wynika z faktu, iż ceny wyznaczone przez rynek poprzez mechanizm popytu i podaży odpowiadają wartości dóbr pod warunkiem, że istotnie i podaż i popyt są kształtowane swobodnie i odzwierciedlają w pełni fundamenty ekonomiczne. W realiach Niemiec początku XX wieku, które obserwował Pesch, blisko połowa cen była wyznaczana na rynkach quasi monopolistycznych. Wiele rynków z pozoru konkurencyjnych, gdyż występuje na nich wiele marek (*brands*), są w istocie rynkami oligopolistycznymi, gdzie zaledwie kilku producentów używając różnych nazw handlowych by zmylić konsumentów, kontroluje podaż i poziom cen. Pesch zauważył, że jeśli konkurencja nie jest niczym ograniczona i w dużej części

⁵³⁷ Tamże, t. 5, s. 37.

⁵³⁸ Tamże, t. 5, s. 52.

⁵³⁹ R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 99–105.

zorientowana na trwałe eliminowanie konkurentów, wówczas faktycznie szybko prowadzi do powstania oligopolu lub wręcz monopolu. Idealny stan wolnej konkurencji, pozwalający na wyznaczanie optymalnych cen, jest postrzegany przez ekonomię klasyczną jako stan permanentny, gdy wszelkie od niego odchylenia są jedynie czasowe. Według Pescha, biorąc pod uwagę dynamikę procesów rynkowych, stan doskonałej konkurencji jest raczej przejściowy i nietrwały. Stanowi nie tyle powszechną regułą co raczej szczęśliwy od niej wyjątek⁵⁴⁰.

Kolejny zarzut Pescha wynika z teorii wartości, w której wartość użytkowa ma oparcie w obiektywnych cechach i właściwościach dóbr. Według teorii solidarystycznej, możliwe jest w teorii i faktycznie obserwowane w praktyce, odchylenie ceny od obiektywnej, realnej wartości dobra. By zrozumieć wywód Pescha, zacząć należy od mechanizmu zawierania transakcji oraz rządzącej nimi, kluczowej dla jego systemu, zasady ekwiwalentności⁵⁴¹.

Wartość w normalnych warunkach wyceniana jest na podstawie użyteczności dobra dla zaspokojenia potrzeb, biorąc pod uwagę jego rzadkość wynikającą z podaży i popytu. W transakcjach wymiany, jak zauważa Pesch, gdy spotykają się dwie strony, każda z nich aby z własnej woli wejść w transakcję wymiany, musi postrzegać ją jako korzystną dla siebie⁵⁴². Jak ma to być jednak możliwe, ażeby obydwie strony osiągnęły równocześnie korzyść z wymiany? Dzieje się tak, ponieważ każda z nich, z własnej osobistej perspektywy, inaczej postrzega wartość użytkową wymienianych dóbr. Dla piwowara i piekarza wymieniających wzajemnie swoje produkty, ich wartość jest bardzo różna, gdyż wymieniają to, na czym im zbywa, na to, na czym im bardzo zależy. Producent chce i potrzebuje otrzymać pieniądze od klienta, ten zaś chętnie zamieni je na towar, którego sam nie jest w stanie wytworzyć, lub uczynić to może jedynie z trudnością i dużym kosztem. Jednakże, w każdej wymianie świadomi jesteśmy także tego jak dane dobro jest zazwyczaj wyceniane, jaka jest jego typowa cena. Potrzebujemy danego dobra i chętnie wymienimy na niego nasze pieniądze, ale jednocześnie nie chcemy za nie przepłacać. Zatem „wymiana jest inicjowana i motywowana

⁵⁴⁰ Zagadnienie to analizujemy szczegółowo w podrozdziale o paradoksie rynkowym Pescha.

⁵⁴¹ *Lehrbuch*, t. 5, s. 43–44. Św. Tomasz z Akwinu pisał: „podług prawa Bożego wzbronione jest wszelkie naruszenie sprawiedliwej równości w kupnie i sprzedaży [...] Otóż kupno i sprzedaż zaprowadzono dla wspólnego dobra tak sprzedającego, jak i kupującego, skoro pierwszy potrzebuje rzeczy drugiego i odwrotnie, jak to zauważył Filozof. To zaś, co wprowadzono dla obopólnej korzyści, nie powinno bardziej obciążać jednego niż drugiego. Dlatego trzeba, by umowa między nimi oparła się na równości wymienionych rzeczy”. Zasadę ekwiwalentności wywodził z ewangelicznego nakazu „cokolwiek chcecie, by wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7,12). Suma Teologiczna II–II, q. 77, a. 1. Patrz: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 18, *Sprawiedliwość*, s. 137–139.

⁵⁴² *Lehrbuch*, t. 5, s. 17–19.

przez różnice w indywidualnej wartości użytkowej dóbr, będących przedmiotem wymiany. Rządzi nią zasada równości wartości wymiennych⁵⁴³.

Zasada ekwiwalentności odnosi się do równości wartości wymiennych dóbr będących przedmiotem transakcji⁵⁴⁴. Gdy klient nabywa jakieś dobro, to czyni to ze względu na jego wartość użytkową, ale jednocześnie nie chce stracić płacąc zbyt wysoką cenę. W normalnych warunkach cena rynku konkurencyjnego wyznacza wartość wymienną. W sytuacji, gdy dobro jest rzadko spotykane, wchodzi w grę konwencjonalne ustalenie ceny poprzez negocjacje. W każdym jednak wypadku strony starają się wymienić równoważne wartości⁵⁴⁵.

Istnieją transakcje – jak podkreśla Pesch – w których zasada ekwiwalentności nie ma zastosowania. Możemy dać więcej niż otrzymamy, tyle że wówczas nie mówimy o wymianie, ale o podarunku. Transakcje handlowe, normalne stosunki gospodarcze i kontrakty oparte są o zasadę ekwiwalentności wymienianych wartości, a „wymiana, faktycznie nie jest obdarowywaniem”⁵⁴⁶.

Wymóg ekwiwalencji nie wyklucza, że obydwie strony chcą zyskać poprzez różnice indywidualnej oceny wartości użytkowej. Taka różnica jest normalnie podstawą wszelkiej wymiany. Z pogwałceniem zasady ekwiwalencji mamy do czynienia wtedy, gdy jedna ze stron chce uzyskać dodatkową wartość, w sposób oczywisty wykraczającą poza wartość wymienną dobra, narażając tym samym drugą na stratę. Zilustrujmy to krótkim przykładem. Powiedzmy, że potrzebujemy bochenka chleba, a alternatywa w postaci samodzielnego wyprodukowania, ze względu na brak umiejętności i czasu, jest mało atrakcyjna. Ktoś oferuje go nam, po cenie dwukrotnie wyższej niż zazwyczaj płacimy. Akt wymiany, ze względu na naszą ocenę wartości użytkowej i alternatywę w postaci utraty czasu na własnoręczny wypiek jest dalej atrakcyjny, ale mamy przecież także świadomość, że wymaga się od nas zawyżonej ceny, że tracimy w tej sytuacji pewną wartość.

Do podobnych sytuacji, w których cena rażąco odbiega od wartości wymiennej (np. ceny rynkowej) dochodzić może w warunkach, gdy szczególne okoliczności wymuszają niejako zaakceptowanie takiej niekorzystnej transakcji⁵⁴⁷. Owe nadzwyczajne okoliczności

⁵⁴³ Tamże, t. 5, s. 19.

⁵⁴⁴ Tamże, t. 4, s. 150. Por. O. Nell-Breuning, *The Concept of a Just Price*, „Review of Social Economy” 1950, 8/2, s. 111–122.

⁵⁴⁵ *Lehrbuch*, t. 5, s. 43–44.

⁵⁴⁶ Tamże, t. 1, s. 50.

⁵⁴⁷ Właściciel żądając zawyżonej ceny, przeciwnej zasadzie ekwiwalentności, popełnia akt niesprawiedliwości bez względu na to co czyni druga strona. Nell-Breuning stwierdza: „the larger and saner body of moralists, led by St. Thomas, teach that, although the owner of such a field has the right not to sell if he does not want to, nevertheless he can yield this right and sell if it pleases him more; BUT HE WILL ACT UNJUSTLY if he demands a price exceeding objective equivalence”. O. Nell-Breuning, *The Concept of a Just Price*, s. 118.

mogą być osobistej bądź społecznej natury, ich wynikiem jest presja na pilną sprzedaż lub kupno, lub też potrzeba uzyskania środków finansowych w formie pożyczki. Jeśli w takich warunkach dochodzi do zawarcia transakcji, w której cena znacząco odbiega od normalnej ceny w zwyczajowych okolicznościach, wówczas cenę taką można nazwać niesprawiedliwą. Mamy w takim przypadku faktycznie do czynienia z lichwą, zanim jednak omówimy to pojęcie, zwróćmy uwagę na kontrast jaki istnieje pomiędzy analizą kształtowania cen przeprowadzoną przez Pescha, a liberalnym podejściem opartym o zasadę wolnej woli stron, popartą paremią prawniczą „volenti non fit iniuria”. Według wykładni liberalnej, cena ustalona między stronami, o ile tylko kontrakt jest zawierany dobrowolnie, jest zawsze właściwa i optymalna ekonomicznie, gdyż wyraża równowagę wzajemnych interesów stron. Jeśli ktoś godzi się na zaniżoną wobec normalnej rynkowej cenę, widocznie adekwatnie do swojej sytuacji ocenia ją jako korzystną, w przeciwnym razie nie przystałby na zawarcie transakcji. Według podejścia liberalnego nawet najbardziej absurdalna i odległa od poczucia realnej wartości cena, przez sam fakt, że wyznaczyła ją decyzja wolnej woli dwóch stron, jest najważniejszym wyznacznikiem realnej wartości. Taką wiarę w moc wolnego rynku uważał Pesch za naiwną. Nieco ironicznie stawiał pytanie: „czy wolno nam dostrzec pewien pozaświatowy idealizm w oczekiwaniach liberalnej teorii, że właściwe ceny pojawią się w wyniku samego faktu istnienia wolnej konkurencji?”⁵⁴⁸.

W perspektywie solidarystycznej wartość ma realne, obiektywne podstawy i żaden konsensus stron nie może jej zmienić, przynajmniej nie w taki sposób, który wykracza poza granice wyznaczone stanem obiektywnym. Pusta beczka obiektywnie i realnie nie może być warta więcej, niż taka sama beczka napelniona winem⁵⁴⁹. Konsensus obydwu stron zmienić tego nie może. Z natury procesu wymiany wynika, że obydwie strony chcą wymieniać wartości równoważne. Jeśli jedna z nich zmuszona jest przez okoliczności lub oszustwo do przyjęcia zaniżonej drastycznie ceny, lub zapłacenia ceny zawyżonej, to wolna wola w tym wypadku jest „wolna” tylko w takim samym sensie, jak wolna jest wola człowieka oddającego swój portfel opryszkowi. Ekwiwalencja wymiany opiera się na obiektywnej wartości. Wolna wola nie może być pretekstem lub wymówką pozwalającą na dowolne i arbitralne ignorowanie rzeczywistości. Pesch stwierdza sarkastycznie, że „wymiana nie jest ograniczona jedynie do idiotów i lichwiarzy, którzy ustalają aktualną cenę bez żadnego względu na wartość wymienną”⁵⁵⁰. Wszyscy w jakimś stopniu posiadamy wycucie, na ile konkretne dobro jest w

⁵⁴⁸ H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, s. 83.

⁵⁴⁹ *Lehrbuch*, t. 5, s. 19–20.

⁵⁵⁰ Tamże, t. 5, s. 20.

danym momencie wyceniane. Jeżeli dochodzi do transakcji, w których cena drastycznie różni się od normalnej, wówczas mamy do czynienia z przypadkiem, że cena nie odzwierciedla wartości wymiennej, jak chciałaby tego ekonomia ortodoksyjna. Zatem zasadne jest ocenianie cen w kategoriach sprawiedliwości lub niesprawiedliwości. W tym drugim przypadku, kiedy dochodzi do pogwałcenia sprawiedliwości mamy do czynienia ze zjawiskiem lichwy⁵⁵¹.

Jak przypomina Pesch: „często podnoszony argument przeciwko doktrynie ceny sprawiedliwej jest taki, że niemożliwe jest jej wyznaczenie”⁵⁵². Czy jednak techniczne problemy powinny prowadzić do odrzucenia samego pojęcia? I czy rzeczywiście tak ciężko jest wyznaczyć poziom ceny sprawiedliwej⁵⁵³? W średniowieczu za cenę sprawiedliwą uważano taką, która pokrywała koszty wytworzenia oraz dawała zysk wystarczający do życia na poziomie wyznaczonym przez status stanowy. W doktrynę ceny sprawiedliwej nigdy nie było wpisane domaganie się rezygnacji z godziwego, wypracowanego zysku⁵⁵⁴. Najkrócej rzecz biorąc, cena sprawiedliwa to cena ustanowiona na zasadzie odpłaty zgodnej z wartością danego dobra czy usługi. W praktyce – według Pescha – przybliżona jest ona do wyceny społecznej, czyli do ceny rynkowej, ustalonej na prawdziwie wolnym, nie będącym przedmiotem spekulacji czy kontroli monopolistycznej rynku⁵⁵⁵. Wycena społeczna jest zresztą zawsze przybliżona oraz jest pewnym przedziałem cenowym. Stąd niewielkie odchylenia od owego ogólnie przyjętego poziomu są normalne i akceptowalne. Problemem etycznym i ekonomicznym są sytuacje, gdy cena w danej transakcji drastycznie odbiega od ceny sprawiedliwej⁵⁵⁶.

⁵⁵¹ Koncepcję ceny sprawiedliwej Pescha rozwijał między innymi O. Nell-Breuning. Określił on swoją własną koncepcję w następujący sposób: „our exposition, we believe, reflects most accurately the approved and genuine doctrine of Solidarism of H. Pesch S.J”. O. Nell-Breuning, *The Concept of a Just Price*, s. 116.

⁵⁵² H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, s. 82.

⁵⁵³ E. Berendt stosuje koncepcję ceny sprawiedliwej Pescha do analizy bańki spekulacyjnej na rynku nieruchomości i podsumowuje: “Without accepting its ethical framework, Peschian insights can be fruitfully applied to bubbles. [...] The Peschian perspective can make a significant contribution to the understanding of such bubbles both past and future.” w: E. Berendt, *The Housing Bubble: an Application of the Just Price*, „Review of Social Economy” 2019, 77/3, s. 394, 413.

⁵⁵⁴ Św. Tomasz z Akwinu rozważając zagadnienie *czy wolno drożej sprzedać niż się kupiło* pisał: „można dążyć do samego zysku, nie jako do celu ostatecznego, ale jako do celu koniecznego a nawet uczciwego”. Suma Teologiczna II–II, q. 77, a. 4. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 18, *Sprawiedliwość*, s. 143.

⁵⁵⁵ Jak wskazuje Nell-Breuning: „the great theologians of the past always looked with great reluctance at prices set by public authority, whereas they were very kindly disposed in regard to the market price. Their whole concern was that the market price should not be monopolistically distorted”. O. Nell-Breuning, *Vocational Groups and Monopoly*, „Review of Social Economy” 1951, 9/2, s. 105.

⁵⁵⁶ Nell-Breuning potwierdza, że nie tyle samo nieco dowolne odchylenie od zasady ekwiwalentności jest szkodliwe, co odejście od niej w wyniku przymusu: „The social order and economic commerce are not disrupted by occasional acts of liberality. But they are disrupted if one party to a contract MAY COMPEL the other party to enter the contract without obtaining objective equivalence”. O. Nell-Breuning, *The Concept of a Just Price*, s. 117.

3.11. Lichwa

Problem lichwy był już od starożytności jednym z kluczowych zagadnień praktycznych i teoretycznych dotyczących sfery stosunków gospodarczych⁵⁵⁷. Zagadnieniu temu poświęcili sporo uwagi myśliciele chrześcijańscy – w tym św. Tomasz z Akwinu oraz scholastycy. Było ono także przedmiotem orzeczeń papieskich⁵⁵⁸. We współczesnej polszczyźnie pojęcie lichwy zawężone jest do praktyk związanych z nadmiernym oprocentowaniem pożyczek. Słownik PWN definiuje ją jako „formę wyzysku dłużnika przez wierzyciela, polegającą na pobieraniu wygórowanych procentów za pożyczone pieniądze”⁵⁵⁹. Słownik Lindego z 1855 r. definiował ją szerzej, jako „zysk niegodziwy”⁵⁶⁰. Choć spotyka się odniesienia do tego pojęcia we współczesnej debacie publicznej (np. niedawne uchwalenie tzw. „ustawy antylichwiarskiej”)⁵⁶¹, trudno dziś znaleźć podobne odniesienia w ekonomii, gdzie pozostaje ono praktycznie wyłącznie terminem historycznym. Pesch rozumie termin „lichwa” szerzej, zgodnie z tym, jak rozumieli go scholastycy⁵⁶². Jest ona naruszeniem zasady sprawiedliwości – przeciwieństwem ceny sprawiedliwej. Pesch definiuje lichwę jako „przywłaszczenie za pomocą umowy rażąco oczywistej wartości dodatkowej”. Według niego „lichwiarskie odsetki to tylko jeden z rodzajów lichwy”⁵⁶³.

„Lichwa nie jest wyłącznie zjawiskiem monetarnym, związanym z pożyczaniem pieniędzy. Dysproporcja pomiędzy tym, co jest ofiarowane, a tym, co jest dawane w zamian, powodująca nadmierny zysk, może pojawić się w różnych miejscach procesu wymiany, a w szczególności w transakcjach biznesowych. Lichwa w transakcjach biznesowych jest kontraktowym wywłaszczeniem oczywistej wartości dodatkowej w procesie kupowania i sprzedawania”⁵⁶⁴.

Lichwa nie sprowadza się zatem jedynie do nadmiernego oprocentowania pożyczek pieniężnych, ale dotyczy też wielu różnorodnych sytuacji, gdy jedna ze stron transakcji, korzystając ze swojej przewagi, wymusza na drugiej korzyści, do których w normalnych

⁵⁵⁷ O. Langholm, *Voluntary Exchange and Coercion in Scholastic Economics*, s. 47–51.

⁵⁵⁸ Przegląd historyczny jak i podsumowanie obecnego stanu nauczania Kościoła w odniesieniu do lichwy patrz: T. Storck, *Is Usury Still a Sin?*, „Communio” 2009, 36/3, s. 447–474.

⁵⁵⁹ *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

⁵⁶⁰ S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1951. Reprint wydania z 1855 r.

⁵⁶¹ Ustawa z dnia 06.10.2022 r. o zmianie ustaw w celu przeciwdziałania lichwie. Na stronie min. sprawiedliwości informując o tym, pisano: „Walka z Eldorado dla lichwiarzy nie była prosta ... Polskie państwo nie pozwoli, aby lichwiarz nadużywał swojej przewagi Koniec z lichwą.... prawo nie chroniło dostatecznie pożyczkobiorców. Padali oni ofiarą lichwiarzy.... działalność lichwiarzy przestaje być bezkarna”. <https://www.gov.pl/web/sprawiedliwosc/ustawa-antylichwiarska-juz-bowiazuje-to-koniec-naciagactwa> (dostęp: 11.04.2023).

⁵⁶² Św. Tomasz rozważając zagadnienie lichwy skupia się na procencie od pożyczek pieniężnych. *Suma Teologiczna* II–II, q. 78, a. 1..

⁵⁶³ *Lehrbuch*, t. 5, s. 732.

⁵⁶⁴ H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, s. 85.

warunkach nie miałyby tytułu. Proces wymiany – w przeciwieństwie do obdarowywania – zawsze zakłada ekwiwalencję wymienianych wartości. W normalnej sytuacji rynkowej przekazujemy jako konsumenci pewne środki pieniężne w zamian za otrzymane towary lub usługi. Ocena społeczna, oparta na wyczuciu poziomu cen i jakości towarów, pozwala nam ocenić, czy transakcja taka jest w istocie dla nas korzystna, a gdy tak jest – akceptujemy ją. Podobną symetrią kieruje się zarówno sprzedawca jak i producent. Cóż jednak w przypadku, gdy jedna ze stron znajduje się z takich czy innych powodów w sytuacji nie dającej jej normalnych możliwości targowania się czy też racjonalnego wyboru? Za przykład niech posłuży rodzinne gospodarstwo rolne przeżywające trudności ze względu na nieurodzaj lub pomór trzody. Możliwość uzyskania pomocy, szczególnie w przeszłości, mogła być bardzo ograniczona. Pozbawiony skrupułów sąsiad lub finansista nie omieszkałby w takich okolicznościach zażądać nadzwyczajnych korzyści np. w postaci bardzo wysokiego procentu od pożyczki lub rażąco niskiej ceny oferowanej za wyprzedawany w pośpiechu majątek. Szczególnie w czasach przednowoczesnych i na terenach wiejskich, liczba potencjalnych nabywców mogła być w danym miejscu i czasie bardzo ograniczona. Kto jednak wykorzystuje sytuację losową, by odkupić majątek sąsiada za ułamek jego rzeczywistej wartości, ten również, podobnie jak człowiek udzielający pożyczek na zawyżony procent, dopuszcza się lichwy. Lichwą jest bowiem wszelkie poszukiwanie nieusprawiedliwionej korzyści – nadmiernego zysku osiągniętego kosztem krzywdy i ruiny drugiego. Według Pescha „nikt nie ma prawa umniejszać bogactwa innej osoby bez podstawy lub tytułu”⁵⁶⁵. Kto by tak czynił, nawet jeśli pozorem jest tutaj dobrowolność kontraktu, gwałci zasadę sprawiedliwości, bo przecież w wymianie każda ze stron oczekuje ekwiwalencji wymienianych wartości. Czy nie jest to nadmierny rygoryzm? Czy oznacza to, że Pesch potępiał wszelką spekulację, lub wszelki dochód nie pochodzący z pracy? Jezuicki ekonomista rozróżniał między pożytecznymi i przynoszącymi szkodę rodzajami spekulacji oraz uznawał, że sam majątek, bez pracy, może być źródłem utrzymania⁵⁶⁶. Potępiał natomiast szukanie korzyści kosztem krzywdy drugiego człowieka⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ *Lehrbuch*, t. 4, 155.

⁵⁶⁶ Według Pescha pozytywne efekty spekulacji to wyrównywanie różnic cenowych w czasie i przestrzeni. Negatywna spekulacja to taka, która zastępuje pracę, prowadzi do sztucznego zaniżania czy zawyżania cen. Przykład pożytecznej spekulacji to np. zapobiegliwość kupca, który gromadzi towar ze względu na przewidywany wzrost cen. Spekulacja szkodliwa oderwana jest od realiów, jest jedynie grą na różnicach cen. Jej obiektem są fikcyjne kontrakty za pożyczone pieniądze. *Lehrbuch*, t. 5, s. 50. Oswald von Nell-Breuning rozwinął analizę Pescha dotyczącą spekulacji. Por. O. Nell-Breuning, *The Concept of a Just Price*, „Review of Social Economy” 1950, 8/2, s. 111–122; S. Nakrosis, *The Ethics of Speculation in the Works of Oswald von Nell-Breuning*, „Catholic Social Science Review” 2013, 18, s. 169–186.

⁵⁶⁷ *Lehrbuch*, t. 5, 732–733.

Poglądy Pescha na lichwę stoją w jaskrawej sprzeczności z liberalną ortodoksją wolnorynkową. Jak już zostało wspomniane, odwołuje się ona do wolnej woli stron zawierających kontrakt, jako do ostatecznej instancji decydującej o jego prawomocności. Według tego poglądu, skoro ktoś uznał (choćby był w gwałtownej potrzebie), iż opłaca mu się wyprzedać majątek za ułamek normalnej rynkowej wartości, to widocznie jest to dla niego korzystne, tak więc nie dzieje się mu krzywda. Jeśli ktoś inny w sytuacji przymusu materialnego akceptuje pożyczkę na nierozsądnych warunkach – to jednak czyni to jako osoba wolna. W tym przypadku ma zastosowanie przywołana już zasada prawa rzymskiego, która stanowi, że chcącemu nie dzieje się krzywda. Cena tak ustalona jest więc także rynkowa, optymalna, a w dopowiedzeniu – chociaż nie byłaby to terminologia liberałów – także sprawiedliwa.

Czy jednak faktycznie mamy tutaj do czynienia z wolnością? Esencją tego typu asymetrycznych transakcji jest przecież właśnie to, że jedna ze stron formalnie z punktu widzenia prawa będąc wolną, faktycznie znajduje się w sytuacji przymusu. Poza tym, chętni na wyprzedawane nagle dobra czy gotowi udzielić pożyczki, nie zostają także w takich nadzwyczajnych okolicznościach zwolnieni ze wskazań etycznych: z obowiązku uczciwości i sprawiedliwości wobec bliźniego. Faktycznie, lichwa jest dochodem z eksploatacji drugiego człowieka oraz żeruje na ludzkim nieszczęściu. Wykorzystuje ignorancję, słabość, pilną potrzebę. Jest to zatem, jak podsumowuje Pesch „haniebne pogwałcenie miłosierdzia”⁵⁶⁸.

Wychodząc w swej analizie od zrozumienia społecznego charakteru pracy jezuita wskazywał, iż dobrobyt każdego z członków społeczności zależy od powodzenia jego bliźnich. Wśród bogatych sąsiadów czy współobywateli łatwiej jest realizować własne zamiary i osiągnąć osobisty dobrobyt. Prościej też znaleźć pracę i pozyskać klientów. Nakaz niebudowania własnej pomyślności na gruzach pomyślności sąsiada jest dla Pescha nie tyle ciężarem etycznym, któremu należy się podporządkować niejako z ciężkim sercem i choćby ze szkodą dla efektywności ekonomicznej, ale wręcz przeciwnie – nakazem, który choć wynika z pozycji moralnych, jest też najlepszym ekonomicznie sposobem postępowania, prowadzącym do dobrobytu powszechnego.

Doświadczenie historyczne uczy, iż dając majątek niewielu, lichwa czyniła to faktycznie kosztem bardzo wielu, i niosła w ostatecznym rozrachunku, gdy nie dało się jej utrzymać w korbach, powszechną ruinę gospodarczą i nędzę społeczną. Pesch uważał, iż to między innymi lichwa, prowadząc do ruiny drobnej prywatnej własności, przyczyniła się do

⁵⁶⁸ Tamże, t. 5, 732.

podłamania siły ekonomicznej a także militarnej starożytnego Rzymu a wcześniej Grecji⁵⁶⁹. Ruina do jakiej prowadziła lichwa, była też wielokrotnie piętnowana w chrześcijańskiej Europie wieków średnich. Skutki lichwy nie ograniczają się do tragedii jednostek, w skali społecznej, poprzez wpędzanie mas w nędzę, rujnuje także podstawy ogólnego dobrobytu⁵⁷⁰.

Pesch pisze o lichwie, że jest to „dążenie do zysku i spekulacji w nieumiarkowany sposób i w nieograniczonym stopniu” i uważa, że „powinno ono z pewnością być potępione, jako szkodliwe dla społeczeństwa”⁵⁷¹. Owo nieumiarkowane dążenie do zysku można by nazwać duchem lichwy, i jest to coś szerszego, niż lichwa ograniczona do definicji niesprawiedliwych relacji kontraktowych. Pesch mówił o zdegenerowanym duchu kapitalizmu, co wiązał z nastawieniem wyłącznie skupionym na zysku, przy odrzuceniu kryteriów etycznych i względów na drugiego człowieka. I choć uważał, że taka postawa jest godna potępienia, podobnie jak lichwa, tym niemniej nie odrzucał on poszukiwania własnej korzyści jako pozytywnej siły psychologicznie motywującej do produktywnego wysiłku, ani nie odmawiał prawa do uczciwego zysku, w tym do zysku bez wkładu pracy.

„Powtórzmy raz jeszcze z naciskiem: nie można przedsiębiorstwu odmawiać prawa do zysku, który jest zgodny z jego usługami. Nawet etyka chrześcijańska sprzeciwia się *duchowi kapitalizmu* jedynie w jego zdegenerowanej formie – pozbawionemu skrupułów, nieorganicznemu dążeniu do zysku, tj. mówiąc subiektywnie – mamonizmowi, a obiektywnie – poszukiwaniu wartości dodatkowej rozumianej nie jako nadwyżka ponad koszty, czy jako wynagrodzenie za usługę, ale jako zawyżenie ceny, czyli innymi słowy wartość dodatkowa w swej lichwiarskiej formie, wykraczająca ponad wartość ofiarowanej usługi”⁵⁷².

Tak więc potępienie lichwy nie ma w solidarystycznej doktrynie nic wspólnego z potępieniem godziwego zysku. Jest to dezaprobata dochodu czerpanego z eksploatacji cudzego nieszczęścia, który jest nie tylko pogwałceniem zasad etycznych i zaprzeczeniem miłosierdzia, ale który stanowi także złą praktykę ekonomiczną, ostatecznie mającą negatywne skutki dla całej społeczności.

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeden z przypisów w *Lehrbuchu* do dzieła węgierskiego ekonomisty Béli Földesa⁵⁷³. Pesch cytuje go, jak się wydaje, aprobująco, chociaż sam nie rozwija dalej jego myśli. Według koncepcji Földesa lichwa zachodzi w sytuacji, gdy cena nie odpowiada kosztom, ale ustanowiona jest na poziomie odpowiadającym użyteczności dla danego nabywcy. Podstawą ceny jest więc czysto subiektywna,

⁵⁶⁹ Tamże, t. 5, 275; *Liberalism, Socialism*, t. 2, s. 133–154.

⁵⁷⁰ Stanowisko Pescha potwierdzają współczesne badania Michaela Hudsona, patrz tegoż: *The Collapse of Antiquity: Greece and Rome as Civilization's Oligarchic Turning Point*, Islet, Dresden 2023. O napięciu między uczciwym, pracowitym chłopem i handlarzem "pijawką", patrz: T. Bassett, *Cobbett on Quakers: William Cobbett's Dedication of O'Callaghan's "Usury" to the Society of Friends*, „Quaker History” 1979, 68/1, s. 44.

⁵⁷¹ *Lehrbuch*, t. 1, s. 39.

⁵⁷² Tamże, t. 4, s. 189.

⁵⁷³ Przypis nr. 2, *Lehrbuch*, t. 5, s. 732. Béla Földes (1848–1945) – węgierski ekonomista, statystyk i polityk.

indywidualna wartość użytkowa, jaką nabywca przypisuje dobru, a jego wartość wymienna (zwyczajowa cena) jest ignorowana. Zachodzi wtedy oczywiste naruszenie zasady ekwiwalencji. Praktyka taka, tzw. dyskryminacji cenowej (*price discrimination*) jest we współczesnej gospodarce powszechna. Polega ona na oferowaniu produktu lub usługi w zróżnicowanych cenach dla różnych grup nabywców, a jej celem jest maksymalizacja marży kosztem nabywców. Jest ona często spotykana w usługach transportowych, a jej przykłady można znaleźć choćby w taryfach przewozowych kolei. Często skonstruowane są one tak, że gdy bilet sprzedawany jest w ostatnim momencie, niedługo przed odjazdem, to oferowany jest w dużo wyższej cenie. Osoba, która potrzebuje go od ręki, zapewne w nagłej potrzebie, jest skłonna zapłacić więcej. Według Földesa jest to faktycznie lichwa, a taka kwalifikacja tej praktyki wydaje się także zgadzać z solidarystycznym rozumieniem tego pojęcia⁵⁷⁴.

Ocena koncepcji solidaryzmu chrześcijańskiego i jego krytyka zawarta została w zakończeniu, tym niemniej warto już w tym miejscu zwrócić uwagę na aktualność idei Pescha. W tym kontekście zauważmy, że koncepcja lichwy jest antagonistyczna już choćby wobec powszechnych praktyk dyskryminacji cenowej, które wykorzystują trudną sytuację nabywcy do wymuszenia dodatkowej marży. Mówiąc o konieczności przywrócenia pojęcia lichwy, jezuita jest świadom jak daleko idące konsekwencje musiałoby to za sobą pociągnąć. Stwierdza mianowicie, że wymaga to „kompletnej restrukturyzacji obecnego systemu ekonomicznego lub przynajmniej będzie zakładało jego głęboką reformę”⁵⁷⁵.

3.12. Paradoks rynkowy Pescha

Wspomniano już we wcześniejszej partii pracy, przy okazji omówienia teorii wartości oraz mechanizmów cenowych, o zastrzeżeniach Pescha dotyczących trwałości optimum równowagi wyznaczanego przez wolny rynek. Jezuicki ekonomista przyznaje, że mechanizm rynkowy może w teorii wyznaczać cenę, która jest wyrazem społecznego consensusu (*aestimatio communis*) oraz realnej wartości wymiennej dobra. Problemem leży jednak w tym, że w realnych warunkach wiele rynków nie jest w pełni konkurencyjnymi. Co więcej, szczególnie gdy dopuszczona zostanie bezpardonowa konkurencja, także ta obliczona na

⁵⁷⁴ Używane jest także termin różnicowanie cen (*price differentiation*). Por. rozdz. *Price differentiation* w: R.L. Phillips, *Pricing and revenue optimization*, Stanford university press, Stanford 2021, s. 74–98; J.R. Lott, R.D. Roberts, *A Guide to the Pitfalls of Identifying Price Discrimination*, „Economic Inquiry” 1991, 29, s. 14–23.

⁵⁷⁵ H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, s. 88.

trwale wyeliminowanie konkurentów, wówczas mają one tendencję do degenerowania się w rynki oligopolistyczne. Pesch opisuje to zjawisko w następujący sposób:

„Tak długo jak konkurencja zwiększa i poprawia produkcję, i tak długo jak obniża ceny w kierunku granicy wyznaczonej przez koszty produkcji, działa ona na korzyść konsumenta. Jeśli jednak, na skutek pozbawionej skrupułów walki, doprowadzi ona do redukcji liczby producentów, to ostatecznie stanie się dla konsumenta zagrożeniem, gdyż doprowadzi do sztucznego monopolu. Pozostali jeszcze producenci połączą swoje siły jako kartel, dla prowadzenia wspólnej polityki i nadużywania swojej pozycji”⁵⁷⁶.

Richard E. Mulcahy, w artykule z 1952 r. nazwał opisane przez Pescha zjawisko dynamicznego dążenia rynków do odchodzenia od modelu wolnej konkurencji „paradoksem wartości Pescha”⁵⁷⁷. Polemikę podjął z nim Franz Mueller – uczeń jezuitę. Zarzucił on Mulcahy'owi zbyt bezkrytyczne utożsamienie ceny rynkowej jako równoznacznej ze sprawiedliwą oraz wskazywał, że powodem tendencji do odchodzenia rynku od optimum konkurencji jest, według Pescha, nie tyle wolny rynek, co zasada nieskrępowanego dążenia do zysku i niczym nieograniczonej, także niszczącej rynek, konkurencji. Wbrew temu, Pesch także zauważa, że tendencje do monopolizacji są po części wynikiem procesów naturalnych, takich jak np. efekty skali produkcji⁵⁷⁸.

W celu zrozumienia natury owego paradoksu, należy wyjść od opisu działania wolnego rynku. Rynek jest miejscem spotkania producentów i konsumentów lub sprzedawców i nabywców. Aby mechanizmy wyznaczania przez niego cen jako optimum równowagi popytu i podaży działały, musi on spełniać szereg warunków, takich jak duża liczba podmiotów, zarówno po stronie oferujących dane dobro, jak i kupujących; swoboda wejścia na rynek nowych podmiotów i także wyjścia z niego; transparentność – rozumiana jako doskonałe poinformowanie wszystkich podmiotów o ofertach wszystkich pozostałych podmiotów. Gdy warunki powyższe są spełnione, rynek poprzez grę popytu i podaży, balansując oferty sprzedaży z ofertami kupna, wyznacza cenę, która jest optymalna. Sytuacja taka jest sytuacją równowagi rynkowej. W ujęciu klasycznym rynki pod wpływem różnego rodzaju zakłóceń mogą co prawda odchyłać się od owej sytuacji optimum, ale mają też przejawiać tendencję do powracania do niej jako do stanu naturalnego⁵⁷⁹.

Pesch nie kontestuje faktu, że cena wyznaczona na konkurencyjnym rynku bliska jest zazwyczaj realnej wartości, czyli wartości społecznej rozumianej jako społeczny konsensus.

⁵⁷⁶ *Lehrbuch*, t. 5, 55.

⁵⁷⁷ R.E. Mulcahy, *The Peschian Value Paradox: A Key to the Function of Vocational Groups*, „Review of Social Economy” 1952, 10/1, s. 32–41.

⁵⁷⁸ Patrz: F.H. Mueller, *The Peschian Value Paradox*, „Review of Social Economy” 1952, 10/1, 72–75.

⁵⁷⁹ R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 87–99.

Według niego klasyczne ujęcie równowagi rynkowej jest podejściem statycznym, biorącym mylnie sytuację przejściową za coś trwałego. W ujęciu dynamicznym, rynki nie tyle dążą do sytuacji optymalnej, co raczej wykazują stałą skłonność do deterioracji. Nie tyle zachowują swoje pożądane właściwości, co degenerują w oligopole lub monopole. Dzieje się tak na skutek zarówno pewnych procesów obiektywnych, związanych z samym istnieniem rynku (np. efektem spadku kosztu jednostkowego w miarę rosnącej skali produkcji), jak i wskutek zaakceptowania zasady niczym nieograniczonej, destruktywnej konkurencji⁵⁸⁰.

Procesy obiektywne, do pewnego stopnia nieuniknione i mogące prowadzić do trwałego odejścia od sytuacji doskonałego rynku konkurencyjnego, mają początek w różnej efektywności poszczególnych producentów oraz różniących się dla nich poziomach kosztów jednostkowych. Przy tym samym poziomie ceny wyznaczonej przez rynek, różni producenci wytwarzając po różnych kosztach, osiągają różne poziomy marży. Producenci najwydajniejsi, mający najwyższe marże, będą w stanie dalej inwestować, rozszerzać skalę produkcji i jeszcze bardziej obniżać koszty. To z kolei wpłynie na obniżenie ceny i w efekcie końcowym może doprowadzić do wyeliminowania producentów najmniej efektywnych. Ostateczną, logiczną konkluzją tych procesów może być oligopolizacja lub monopolizacja rynku, czyli jego zawłaszczenie przez kilku lub nawet przez tylko jednego dostawcę⁵⁸¹. Widziane w takiej dynamicznej perspektywie procesów, rynki nie tyle dążą do optimum wolnej konkurencji, jak chce ekonomia ortodoksyjna, ale wręcz przeciwnie, wykazują stałą tendencję do odchodzenia od niego, poprzez degenerację w monopol lub oligopol.

Procesy te są dodatkowo wspomagane poprzez praktyki, które według nomenklatury Pescha nazwać można „szkodliwą konkurencją”. Ich podstawą jest moralne przyzwolenie na niczym nieograniczoną konkurencję, pochwała chciwości i sukcesu za wszelką cenę, zgoda na rujnowanie innych w imię własnej korzyści. Praktyki takie uważał Pesch za szkodliwy rodzaj konkurencji, gdyż nie tylko niszczą rynki, ale też są wysiłkami o zerowej sumie, w których korzyść jednego może się odbywać jedynie ze stratą innego. Angażując siły i środki w rzeczy szkodliwe odciągają jednocześnie od pożytecznych zastosowań, takich jak konkurowanie jakością, innowacyjnością, funkcjonalnością itp. Wśród takich szkodliwych praktyk konkurencyjnych obliczonych na dominowanie rynku można wymienić taktyki związane z eliminowaniem konkurencji i monopolizacją rynku. Przydatnymi narzędziami

⁵⁸⁰ Krugman i Wells wskazują pięć możliwych przyczyn istnienia monopolu: kontrola unikalnego zasobu (ropa, diamenty); korzyści skali – niższy koszt jednostkowy przy większej skali produkcji; przewaga technologiczna; efekt sieciowy – im więcej użytkowników tym użyteczność rośnie (np. Windows); regulacje państwa, np. prawo patentowe. P. Krugman, R. Wells, *Economics*, Worth Publishers, New York 2015, s. 389–391.

⁵⁸¹ Por. M. Thomasine, *The Peschian Value Paradox*, „Review of Social Economy” 1952, 10/ 1, s. 69–72.

wykorzystywanymi w tym celu są marketing i reklama, lobbying (prowadzący do korzystnych dla wybranych producentów regulacji), narzucanie pewnych standardów technicznych czy estetycznych itp. Paradoksalnie, wolność konkurencji oznacza często wolność uczestników konkurencyjnego rynku do jego niszczenia, przekształcenia go w rynek oligopolistyczny czy monopolistyczny, aby służył on interesom jednego podmiotu, kosztem wszystkich pozostałych uczestników.

Teoria Pescha wykazuje pewne podobieństwa do marksowskiej teorii koncentracji, na co zwraca uwagę Mulcahy. Jednak – według tego samego autora – zachodzą między nimi poważne różnice. Marks przyczynę koncentracji upatrywał w samym istnieniu własności prywatnej. Uważał też, iż działanie zasady koncentracji jest uniwersalne i dotyczy wszelkich sfer działalności. Pesch za przyczynę tendencji do niszczenia rynku uważał raczej absolutyzowanie własności i zbytnie podkreślanie zasady niczym nieograniczonej konkurencji. Nie sądził też, by odnosiła się ona do wszystkich sektorów czy gałęzi gospodarki w takim samym stopniu⁵⁸².

Cóż jednak – możemy zapytać – po postawieniu takiej pesymistycznej diagnozy proponuje nam Pesch? I tu zapewne dochodzimy do prawdziwego paradoksu systemu jezuitów, choć nie jest to paradoks wartości, jak chciał Mulcahy. Pesch uznawał zarówno wielkie korzyści, jakie płyną z konkurencji, jak też uznawał za teorią klasyczną, dobrze funkcjonującą, prawdziwie wolny rynek, za efektywny mechanizm alokacji zasobów i osiągnięcia ekonomicznego optimum⁵⁸³. Ten sam jednak rynek miał według niego tendencję – po części naturalną, po części wynikłą z mylnych założeń filozoficzno–etycznych i przyzwolenia na niczym nieokiełznane, egoistyczne niszczenie konkurentów – do degenerowania się w monopol lub oligopol⁵⁸⁴. Prawdziwy „paradoks Pescha” można by sformułować zatem następująco: w celu zapewnienia prawdziwej konkurencji na rynku, będącej w stanie przynieść gospodarce wszelkie związane z mechanizmami rynkowymi korzyści optymalnej alokacji zasobów i optymalnego poziomu cen, potrzebne jest aktywne przeciwdziałanie tendencji rynku do degradacji w oligopol lub monopol. Prawdliwość tę można wyrazić

⁵⁸² R.E. Mulcahy, *The Peschian Value Paradox: A Key to the Function of Vocational Groups*, „Review of Social Economy” 1952, 10/1, s. 38.

⁵⁸³ E. Berendt podsumowuje: „in workable competition, in essence a vibrant and free market, the market value is a good proxy for the just price [...] However [...] just outcomes are not necessarily guaranteed” E. B. Berendt, *The Housing Bubble: an Application of the Just Price*, s. 399–400.

⁵⁸⁴ R.E. Mulcahy, *The Peschian Value Paradox: A Key to the Function of Vocational Groups*, s. 37.

jeszcze zwięźlej: na długą metę nie ma prawdziwie wolnych rynków bez odpowiedniego nadzoru i kontroli⁵⁸⁵.

Należy podkreślić w tym miejscu, że Pesch nie wyznaje poglądu etatystycznego ani nie stoi w opozycji wobec wolnej konkurencji. Jego wnioski wynikają zarówno z bystrej obserwacji realiów rynkowych czasów mu współczesnych, gdy w wielu branżach dominowały oligopole, jak też z przedstawionego powyżej dynamicznego modelu równowagi. Jak już zostało wspomniane, przyczyny dążenia rynków do trwałego odchodzenia od sytuacji równowagi można podzielić na naturalne i nieuniknione oraz na związane z przyzwoleniem na nieograniczoną niczym naturę procesu konkurencyjnego, szczególnie poprzez praktyki szkodliwej konkurencji.

Pesch przyznaje, że co do tych pierwszych, wynikłych z faktu różnej efektywności poszczególnych podmiotów – niewiele pozostaje tu do zrobienia, gdyż alternatywa polegająca na karaniu za wydajność czy premiowaniu jej braku nie jest racjonalna. Tym niemniej proponuje np. wspieranie mniejszych firm na rynkach, którym grozi przekształcenie w monopole w postaci (gdy jest to stosowne) zamówień państwowych. Innym, systemowym rozwiązaniem, byłoby przywrócenie społeczeństwu jego organicznej natury, poprzez samorządne struktury zrzeszające podmioty w danej branży. Pewną analogią mogą tu być średniowieczne cechy. To w ramach tych struktur można by niwelować próby trwałego usunięcia konkurencji. Korekta tych filozoficzno–etycznych fundamentów oraz powstrzymanie (przez państwo, struktury organiczne lub oddolną rewolucję etyczną) praktyk tzw. szkodliwej konkurencji samo w sobie stanowiłoby olbrzymią pomoc w utrzymaniu wolnej konkurencji i przeciwdziałaniu degenerowaniu się rynków⁵⁸⁶.

Sceptycyzm Pescha wobec idei, że wolny rynek i konkurencja to metody na osiągnięcie samorzutnego, spontanicznego porządku, jest zresztą głębszy. Píše on: „konkurencja nadal nie jest zasadą, ale jedynie faktem, zdarzeniem, rodzajem zachowania, które samo wymaga regulacji”⁵⁸⁷. Jeśli nie istnieją mechanizmy regulujące i nadające ramy konkurencji, to w ostatecznym rozrachunku konsument otrzymywał będzie na rynku

⁵⁸⁵ Mulcahy pisze: „Contrary to the orthodox assumption that competition tends towards equilibrium, Pesch contends that competition degenerates into monopoly or oligopoly.” W: R.E. Mulcahy, *The Peschian Value Paradox: A Key to the Function of Vocational Groups*, s. 37.

⁵⁸⁶ Konieczność aktywnej interwencji państwa wobec monopoli w obronie rynku widzieli później ordoliberalowie. Patrz: R. Łętocha, *O dobro wspólne. Szkice z katolicyzmu społecznego*, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2010, s. 121.

⁵⁸⁷ H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, s. 152.

produkty, które będą szkodliwe dla jego zdrowia, kiepskie, powierzchowne i wybrakowane estetycznie, a także niemoralne, godzące w wartości wyższe, destrukcyjne dla kultury⁵⁸⁸.

W konkluzji możemy stwierdzić, iż państwo oparte o model solidarystyczny byłoby w porównaniu ze stanem zastanym przez Pescha, jak i nam współczesnym, państwem, w którym mniej jest rynków oligopolistycznych, czy quasi-monopolistycznych, co przyniosłoby korzyści konsumentom poprzez niższe ceny, a ostatecznie podniosłoby poziom dobrobytu. Prawidłowe, tzn. prawdziwie konkurencyjne działanie rynków zapewniłyby: zmiana paradygmatów etycznych, działanie organicznych, wspólnotowych struktur społecznych zapewniających samoregulację na poziomie branż, eliminacja lub ograniczenie praktyk szkodliwej, nieproduktywnej konkurencji. Ponadto, w niektórych wybranych przypadkach i jak najbardziej ograniczonym zakresie, niesłoby to z sobą działanie regulacyjne czy interwencyjne państwa. Paradoksalnie, w państwie solidarystycznym wolnej konkurencji i prawdziwie wolnych rynków byłoby więcej, a nie mniej, niż w dzisiejszym państwie opartym o model liberalny, w którym przemożną kontrolę sprawują korporacje.

3.13. Regulacja produkcji, konsumpcji, obrotu

Celem życia gospodarczego jest optymalne zaspokajanie potrzeb społeczeństwa. Optymalne nie oznacza oczywiście dostarczania nieograniczonej ilości dóbr, z których wszystkie są najwyższej jakości. Zastosowanie ma tutaj zasada ekonomizacji: kalkulowania nakładów i korzyści, dlatego optymalne zaspokojenie jest pojęciem relatywnym, uzależnionym od danych okoliczności, czasu, poziomu rozwoju, jest ono „pełne” w sensie ilościowym oraz jakościowym biorąc pod uwagę porządek priorytetów, pilności potrzeb oraz środki⁵⁸⁹.

Zasada jedności kultury postulowana przez system solidarystyczny wymaga, aby zarówno sposób działania gospodarki, jak i efekty tego działania, czyli produkty i usługi, były częścią ogólnego wzorca kultury. Gospodarka powinna przyczyniać się do rozwoju kultury, albo – co stanowi wobec niej wymóg minimalny – nie powinna kultury niszczyć. W przypadku Niemiec początku XX w. oznaczało to zgodność z kulturą chrześcijańską. Działalność niszcząca kulturę, tkankę moralną społeczeństwa może być dla poszczególnych przedsiębiorców zyskowna a z księgowego punktu widzenia produktywna jednak biorąc pod uwagę cel istnienia społeczeństwa i gospodarki jest faktycznie destrukcją a nie generowaniem wartości.

⁵⁸⁸ Tamże.

⁵⁸⁹ *Lehrbuch*, t. 4, s. 130–131.

Gospodarka ma zaspokajać potrzeby, ale należy rozróżniać pomiędzy pożądaniami czy zachciankami a realnymi potrzebami. To co instynktowne i perwersyjne u jednostki lub wynika ze zdegenerowanych warunków społecznych nie jest tym samym co racjonalne, kierowane przez rozum i sumienie. Istnieje granica między tym, co jest racjonalnie uzasadnioną potrzebą, a tym, co jest jedynie namiętnością, pasją, która może być destrukcyjna. Gdybyśmy nie rozróżniali tych dwóch kategorii, to musielibyśmy działalność podpalacza uznać za produktywną, gdyż zaspokaja przynajmniej jego własną potrzebę zniszczenia⁵⁹⁰.

Pobudzanie zdeprawowanych pragnień czy żerowanie na nich jest pogwałceniem miłości bliźniego, tym niemniej, jak przyznaje Pesch wspierając się łacińską sentencją – *naturam expellas furca, tamen usque recurret* – zawsze będą istnieć podskórne prądy niemoralności oraz pozbawieni skrupułów ludzie chcący je wykorzystać dla własnej korzyści. Czy promowanie i sprzyjanie temu, co niemoralne mieści się w celu gospodarki narodowej? Nie jest, co prawda, zadaniem ekonomii oceniać potrzeby przez pryzmat etyki, czy oznacza to jednak – zapytuje Pesch – że ma ona pozostać ślepa na rzeczy oczywiste? Czy nauka powinna potrzeby sprzeczne z rozumem i moralnością traktować na równi z potrzebami, które są z nimi zgodne? W solidarystycznym pojęciu optymalnego zaspokajania potrzeb nie mieści się to, co może i znajduje popyt, ale jest nie tyle „dobrem” ale raczej antydobrem, antywartością⁵⁹¹.

Oprócz rodzajów działalności, które niszczą kulturę, wytwarzają antydobra (takie jak pornografia), kultura jest niszczone także przez niemoralne praktyki biznesowe np. oszukiwanie klientów ofertą produktów bardzo niskiej jakości lub zwodniczą reklamą⁵⁹². Pesch cytuje z uznaniem Waltera Rathenau, który zauważył, iż „połowa pracy w świecie rozwiniętym wykorzystywana jest do produkcji tandety, a połowa naszych dochodów jest wykorzystywana, by za nią zapłacić”⁵⁹³.

Z zasady jedności kultury wynika zatem postulat regulacji konsumpcji i produkcji, tak by była ona optymalna, nie tylko w sensie efektywności procesu gospodarczego (maksymalizacji efektu z danego nakładu) ale także biorąc pod uwagę naturę potrzeb, oraz ich faktyczną wagę dla spełnienia celu całej gospodarki i kultury⁵⁹⁴. Pesch wyróżnia trzy zasady, które powinny kierować regulacją produkcji i konsumpcji: zasadę etyczną, a obok niej,

⁵⁹⁰ Tamże, t. 4, s. 147.

⁵⁹¹ Tamże, t. 4, s. 146–147.

⁵⁹² Tamże, t. 4, s. 147.

⁵⁹³ Tamże, t. 4, s. 193.

⁵⁹⁴ Por. R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 53–59.

niejako pomocnicze zasady, higieniczną oraz estetyczną⁵⁹⁵. Zasada etyczna wymaga zarówno regulacji produkcji dóbr niszczących kulturę jak i sposobów działania na rynku, które są nieetyczne⁵⁹⁶. Pesch pisze w tym kontekście o rzeczach tak podstawowych, jak wyeliminowanie z handlu i produkcji szwindlu i oszustwa, a z marketingu zwodniczych promocji, fałszywych zniżek oraz przesady w reklamie⁵⁹⁷. Zasada estetyczna, wydaje się pełnić dopełniająca rolę wobec zasady etycznej. Domaga się ona od producentów zachowania pewnego minimum standardów piękna w produkcji czy handlu, gdyż ślepa pogoń za zyskiem prowadzi często do oferowania konsumentom produktów które spełniają (o ile spełniają ...) kryteria użytkowe, ale mają często ujemną wartość estetyczną. Postulaty estetyczne dotyczą w szczególności wytwórstwa ceramiki, wyrobów ze szkła lub metalu, wyrobów jubilerskich, odzieży, tekstyliów, mebli, druków i wydawnictw, budownictwa, wytwarzania pojazdów. Nawet tam, gdzie trudno o estetykę w związku z samym produktem, pojawia się ona w jego ekspozycji, reklamie, opakowaniu⁵⁹⁸.

Drugą dopełniającą zasadą regulacji jest zasada higieniczna zaspokajania potrzeb. Wymaga ona by w procesie zaspokajania potrzeb brano pod uwagę obiektywne, określone naukowo, wymogi zdrowotne funkcjonowania człowieka. Skoro celem jest zaspokojenie potrzeb, to należy czynić to w odpowiedni sposób, nie idąc w imię zysku na kompromisy, które mogą kosztować konsumentów ubytek na zdrowiu. Zasada higieniczna ma odniesienie w pierwszym rzędzie do produkcji żywności, odzieży, mieszkalnictwa i standardów urbanistyczno budowlanych, ale także wynikają z niej postulaty dotyczące warunków wykonywania pracy (np. bhp czy długości dnia roboczego)⁵⁹⁹.

Ekonomista nie musi znać się na estetyce lub higienie. Nie on powinien ustanawiać odpowiednie standardy czy wymogi, winien jednak uwzględniać element konieczności regulacji i uporządkowania tych sfer, gdy chodzi o zaspokajanie potrzeb ludzkich. Naukowo ustalone są np. wymogi co do minimum kaloryczności czy zawartości białka w pożywieniu. Jak jednak ma odbywać się proces takiej regulacji w systemie solidarystycznym? Już sam termin „regulacja” w odniesieniu do produkcji czy konsumpcji może nasuwać skojarzenia z nadmierną odgórną ingerencją, z działaniem jakichś biurokratycznych struktur. Mechanizmy, które miał na myśli Pesch, są jednak bliższe w swym duchu regulacjom jakim podlegała

⁵⁹⁵ *Lehrbuch*, t. 4, s. 136–147, 173–188.

⁵⁹⁶ Tematyką tą zajmuje się etyka biznesu. Por. J. Klimek, *Etyka biznesu. Teoretyczne założenia, praktyka zastosowań*, Difin, Warszawa 2014; G. Bokszańska, *Etyka-biznes-zarządzanie*, Wyd. Politechniki Łódzkiej, Łódź 2011.

⁵⁹⁷ *Lehrbuch*, t. 4, s. 146–147.

⁵⁹⁸ Tamże, t. 4, s. 145–146.

⁵⁹⁹ Tamże, t. 4, s. 136–144.

produkcja w okresie średniowiecza, niż nadzorowi centralnego planisty⁶⁰⁰. Pisze o nich, iż ostatecznie istnieją trzy czynniki regulujące życie gospodarcze: rozum i sumienie indywidualnej osoby; autonomiczne korporacje zawodowe; państwo⁶⁰¹. Zasady etyczna, estetyczna i higieniczna realizowane są w pierwszym rzędzie poprzez świadomych konsumentów. To oni wraz z postępem edukacji, w tym edukacji moralnej, mogą odrzucić zarówno wątpliwe etycznie (estetycznie, higienicznie) produkty, jak i sprzeciwić się niemoralnym praktykom biznesowy. Wynika stąd doniosła rola edukacji, w tym tej dotyczącej etyki biznesu. Z kolei ciała społeczne, takie jak organizacje konsumentów, zrzeszenia producentów czy proponowane korporacje stanowo–zawodowe powinny być głównym centrum regulacji eliminujących niewłaściwe praktyki biznesowe. Dopiero na trzecim miejscu, wchodząc w obszary, na których organizacje społeczne nie są w stanie skutecznie działać, wkraczać powinien mechanizm regulacyjny państwa.

Czy mechanizmy takie mogą faktycznie spełnić swe zadanie? Instytucje to nie wszystko, to jedynie szkielet, który należy wypełnić treścią. Treść tę stanowią moralni, etycznie działający ludzie. Żaden system nie może się utrzymać, jeśli nie wspiera go konsensus – podsumowuje Pesch. Mechanizmy regulacji muszą organicznie wypływać z etycznego poziomu osiągniętego przez społeczeństwo, nie mogą być jedynie czymś narzuconym odgórnie. Czy zatem mechanizmy takie znajdą poparcie społeczne? Rozczarowanie kapitalizmem, upadek wiary, że optymalnie spełnia on potrzeby człowieka, może – zdaniem Pescha – skłaniać do optymizmu:

„Uważna obserwacja rzeczywistości przez konsumentów rozwiła naiwną wiarę w dogmat wolności, w cudowną moc własnej korzyści i wolnej konkurencji. Stara bajka o życiu gospodarczym regulowanym przez „prawa naturalne” straciła swój urok”⁶⁰².

3.14. Praca – koszt i dochód

Praca odgrywa szczególną rolę w systemie solidarystycznym. Jak to zostało omówione w części poświęconej filozofii społecznej, jest ona – według Pescha – drogą realizacji Bożego nakazu panowania nad światem. Stąd też jej szczególny wymiar moralny. Praca jest zadaniem, wyzwaniem i honorem, zaś „prawo pracy” wymaga, ażeby każdy, kto jest w stanie, udzielał pracy dla dobra społeczeństwa. Ze względu na upadek pierwszych rodziców i grzech

⁶⁰⁰ Tamże, t. 4, s. 221.

⁶⁰¹ Tamże, t. 2, s. 280; Tamże, t. 4, s. 163.

⁶⁰² Tamże, t. 4, s. 167.

pierworodny, z jej wykonywaniem wiąże się trud i znój, ale to przez jej pośrednictwo człowiek wypełnia Boże powołanie i znajduje osobiste uświęcenie. Przez pracę wypełnia także swoje obowiązki wobec bliźnich, którzy mu w niej towarzyszą i pomagają oraz wobec społeczności⁶⁰³.

Jako że praca jest centralnym punktem odniesienia w systemie Pescha, swój system ekonomiczny nazwał on „solidarystycznym systemem pracy” (*solidaristisches Arbeitssystem*) lub „społecznym systemem pracy” (*sozial Arbeitssystem*)⁶⁰⁴. Praca jest aktywnym czynnikiem tworzenia bogactwa, źródłem wszystkiego – obok darów ziemi – co człowiekowi jest potrzebne do życia, do budowania kultury, a w ostatecznym rozrachunku – także do uświęcenia i zbawienia. Kapitał – zazwyczaj wyróżniany jako trzeci, obok ziemi i pracy, czynnik produkcji – postrzega Pesch jako wtórny, będący pochodną pracy i jej materialnym upostaciowaniem⁶⁰⁵.

W kontekście ekonomicznym zwraca Pesch szczególną uwagę na związek pracy z takimi zagadnieniami jak podział i specjalizacja pracy, relacje między pracodawcą a pracobiorcą, kwestie sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę i jego minimalnego poziomu, płacy rodzinnej, bezpieczeństwa i higieny, długości dnia roboczego a także na zadania związków zawodowych i organizacji korporacyjno–stanowych. Omówimy w tym miejscu najważniejsze tezy i postulaty systemu solidarystycznego w odniesieniu do pracy. Praca ma istotny wymiar moralny, z czego wynika jej szczególna godność. Jest ona czymś więcej niż koniecznością. Jest także drogą rozwoju osobistego i społecznego i w związku z tym także moralnym obowiązkiem oraz zobowiązaniem wobec społeczeństwa.

„Prawo pracy” wymaga, aby każdy, kto jest w stanie, świadczył pracę nie stanowiącym samym obciążeniem dla drugich. Kto poszukuje zysku bez wysiłku gwałci prawo pracy i krzywdzi innych, na których koszt żyje. Nie każda praca musi odbywać się w sferze ekonomicznej, czy być opłacana. Sporo pracy wkładane jest bowiem w gospodarstwo domowe i wychowanie dzieci, co nie ma bezpośredniego przełożenia na zysk materialny. Tym niemniej, ze względu na wspólne dobro i rozwój duchowy, nawet ci, którym majątek pozwala na życie beczynne, o ile to tylko możliwe, także powinni dołożyć swoją cegiełkę do budowania wspólnego dobrobytu poprzez osobistą aktywność w tej dziedzinie. Celowa beczynność, lenistwo, poleganie na pracy innych, gdy nie ma takiej konieczności, to

⁶⁰³ Tamże, t. 1, s. 9–11.

⁶⁰⁴ Tamże, t. 2, s. 214, 218.

⁶⁰⁵ „Dwie są podstawy produkcji: praca i odpowiednie przedmioty przyrody” – tym zdaniem J.S. Mill otwiera swój wykład ekonomii politycznej. J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, t. 1, s. 49.

zarówno przekroczenia moralnego prawa jak i zła praktyka gospodarcza. Przez taką postawę marnotrawiona jest energia, którą można produktywnie wykorzystać dla dobra własnego i korzyści wspólnej⁶⁰⁶.

Praca to akt ludzki (*actus humanus*)⁶⁰⁷ – jest to usługa, którą świadczymy osobiście, dotyczy więc ona całej osoby ludzkiej, całą osobę angażuje i dlatego nie można jej zrównywać z rzeczami materialnymi, takimi jak surowce czy materiały niezbędne do produkcji. Implikacją powyższego jest fakt, iż „praca nie jest towarem”⁶⁰⁸, a osoba nie jest środkiem produkcji. Przy ustalaniu zapłaty za pracę, należy brać pod uwagę nie tylko równowagę podaży i popytu, poziom kwalifikacji, trudność czy szkodliwość pracy, wydajność pracownika, ale poza tym wszystkim także fakt, że zapłata jest głównym bądź też jedynym źródłem utrzymania pracownika i jego rodziny. Stąd też podstawowy postulat solidarystyczny w odniesieniu do płac sprowadza się do tego, aby płaca minimalna zawsze gwarantowała godny poziom życia, aby nigdy nie była niższa niż niezbędne do godnego życia minimum, bez względu na wynik gry rynkowej podaży i popytu. Nawet w warunkach braku miejsc pracy i jej nadpodaży, pracodawca nigdy nie powinien oferować za jej wykonanie mniej niż owe minimum, nawet gdyby przymuszony okolicznościami pracownik był skłonny zgodzić się na niższą stawkę. Takie spojrzenie na kwestię płacy minimalnej jest zgodne z solidarystyczną teorią wartości, pojęciem ceny sprawiedliwej i lichwy. Pracodawca wykorzystujący złe położenie pracobiorców w celu wymuszenia na nich zgody na ustępstwo płacowe poniżej minimum, nie różni się niczym od lichwiarza, wykorzystującego nędzne położenie biednego, aby wymusić na nim nadmierne odsetki od kredytu⁶⁰⁹.

Według ekonomicznej analizy Pescha, płace pracowników mają szczególne miejsce w systemie gospodarczym. Różnią się od pozostałych elementów kosztów przedsiębiorstwa, takich jak wydatki na materiały, energię czy czynsze, gdyż, choć płace dla przedsiębiorstw stanowią koszt, to z punktu widzenia gospodarki rola pracowników przedstawia się zupełnie inaczej: „pracownicy są częścią narodu, z punktu widzenia gospodarki narodowej płace liczone są jako część dochodu narodowego, a nie jako część ekonomicznych kosztów”⁶¹⁰. Stąd kwestia poziomu płac nie jest tym samym, co kwestia cen materiałów stanowiących koszty produkcji, gdyż obniżenie poziomu tych pierwszych nie leżałoby w interesie gospodarki narodowej. Obok dochodów z rent oraz zysków, płace składają się na dochód

⁶⁰⁶ *Lehrbuch*, t. 1, s. 10–11, 38–39.

⁶⁰⁷ „Ein actus humanus, kein bloßer actus hominis”. Tamże, t. 3, s. 47; por. „*Laborem exercens*”, p. 24.

⁶⁰⁸ *Lehrbuch*, t. 2, s. 563.

⁶⁰⁹ H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, s. 85.

⁶¹⁰ *Lehrbuch*, t. 2, s. 360.

narodowy, a dla większości społeczeństwa „praca to główny sposób na zdobycie dóbr i usług”⁶¹¹. Z punktu widzenia całości gospodarki, zaniżanie poziomu wynagrodzeń nie jest celowe. Pesch postuluje, ażeby większość dochodu narodowego było przeznaczane na sprawiedliwe wynagrodzenie pracy⁶¹².

Solidaryzm mówi z jednej strony o istnieniu uniwersalnego moralnego zobowiązania do świadczenia pracy, ale z drugiej strony domaga się, aby praca, na ile to tylko możliwe, nie kolidowała z rozwojem moralnym, lecz była zgodna z celem wszechstronnego rozwoju osoby. Praca może być drogą uświęcenia i rozwoju duchowego, ale gdy jest zbyt ciężka i wyczerpująca siły fizyczne i duchowe, nie pozostawiająca czasu na rozwój osobisty, życie duchowe czy rodzinne, to jej wpływ może być destrukcyjny. Także monotonia pracy, będąca rezultatem nadmiernej specjalizacji, może upośledzać rozwój fizyczny, intelektualny i duchowy pracownika. W tym kontekście obszerniej wypowiada się Pesch na temat powołania w życiu zawodowym, godzin pracy oraz kwestii bezpieczeństwa i higieny pracy⁶¹³.

Jednym z elementów, który pozwala na znalezienie w pracy radości, jest – według jezuitów – powołanie zgodne z naturalnymi zdolnościami i skłonnościami danej osoby. Człowiek robiący to, co kocha, jest bardziej wydajny, a pozostawanie w tym samym zawodzie przez dłuższy okres czasu sprzyja doskonaleniu umiejętności i większej wydajności⁶¹⁴. Powołanie często łączy się z pierwiastkami twórczymi czy artystycznymi, tak jak to miało miejsce w przypadku rzemieślników średniowiecza, którzy swoim wyrobom nierzadko nadawali artystyczny kształt⁶¹⁵. Realizm Pescha nakazuje mu jednak dostrzec, że wiele zajęć brudnych i uciążliwych w żaden sposób z pojęciem powołania pogodzić się nie da, choć są one konieczne niezbędne i pożyteczne. Ci, którzy je wykonują, mogą jedynie

⁶¹¹ Tamże, t. 2, s. 218.

⁶¹² Dane dla 151 krajów za okres 1970–2015 pokazują zarówno duże zróżnicowanie pomiędzy krajami jak i w czasie, oraz jednocześnie globalny trend obniżania udziału pracy (*labor share*) w dochodzie. M. Guerriero, *The Labor Share of Income Around the World: Evidence From a Panel Dataset*. Springer, Singapore 2019.

⁶¹³ *Lehrbuch*, t. 4, s. 434.

⁶¹⁴ Zasada ta stoi w jaskrawej sprzeczności z praktyką liberalizmu, gdzie częsta zmiana pracy postrzegana jest jako korzystna zarówno dla rynku jak i pracownika. Stąd nacisk na nieustanne przebranżawianie, przekwalifikowywanie, permanentne zmienianie zawodu często wiąże się z zanikiem fachowości, nie mówiąc już o mistrzostwie w pewnych dziedzinach, które nabyć można tylko przez całożyciowe doskonalenie danej umiejętności. Istnieje też związek między permanentnym zmianom pracy, permanentną edukacją oraz filozofią poszukiwania prawdy, która kładzie nacisk nie na prawdę, lecz na poszukiwanie. Patrz choćby: M. Wolicki, *Edukacja permanentna – potrzeby i formy*, „Forum Pedagogiczne UKSW” 2012, 2/1, s. 11–26.

⁶¹⁵ W naszych czasach kładzie się większy nacisk na oryginalność i innowacyjność kosztem rzetelnego rzemiosła, stąd można być artystą i nie posiadać żadnych umiejętności wytwórczych – wystarczy performans. Sztuka przestała tym samym pełnić użyteczną funkcję, zaś jej głównym zadaniem jest szokowanie odbiorcy. Szersze omówienie problemu: Krzysztof Karoń, *Historia antykultury 1.0. Podstawy wiedzy społecznej*, Warszawa 2019.

czierać satysfakcję z pożytku jaki ich praca przynosi najbliższym, którym dostarcza środków utrzymania, oraz społeczeństwu⁶¹⁶.

Wiele miejsca poświęcił Pesch zagadnieniu długości dnia pracy. Pod koniec XIX i na początku wieku XX, w krajach rozwiniętych następowało stopniowe skracanie czasu pracy. Punktem wyjścia w ekstremalnych sytuacjach bywał wymiar pracy osiągający nawet 20 godzin dziennie. Oczywiście jest, że w takich warunkach następowało wyczerpanie sił fizycznych, a także degradacja duchowa i moralna pracowników, którzy nie mieli czasu ani na wypoczynek i regenerację sił, nie mówiąc już o życiu rodzinnym czy duchowym. Jak podaje Pesch, w Niemczech 10-godzinny dzień pracy stał się rozpowszechniony przed I wojną światową, a 8-godzinny dzień wprowadzono dopiero w niektórych krajach: w Wielkiej Brytanii od roku 1893, zaś w Australii i Stanach Zjednoczonych od początku XX wieku. Według jezuitę, rezultatem skrócenia godzin pracy było z reguły zwiększenie jej wydajności i to kompensujące w pełni ubytek czasu pracy. Działo się tak z powodu zarówno lepszej regeneracji sił duchowych i fizycznych pracowników, jak i ich lepszej motywacji do pracy. Przytacza on na potwierdzenie tej zależności szereg przykładów. Jednym z nich jest analiza skutków skrócenia czasu pracy z 9 do 8 godzin dziennie w zakładach optycznych w Jenie w 1900 roku. Analizie poddano wydajność 233 wybranych robotników pracujących na akord. Ich średnia płaca godzinowa (a więc wydajność) wzrosła o 16.2%, a ogółem, w krótszym czasie pracy wytwarzali nawet o 3% więcej wyrobów⁶¹⁷. Podobne wyniki zaobserwował L. G. Fromont zarządzający jedną z belgijskich fabryk chemicznych. Przejście z 12 godzinnych na 8 godzinne zmiany i skrócenie czasu pracy liczonego bez przerw z 10 na 7.5 godzin dziennie zaowocowało wzrostem wydajności o 33%⁶¹⁸. W konsekwencji tego, w ciągu jednej nowej 8 godzinnej zmiany produkowano tyle samo, co wcześniej podczas zmiany 12 godzinnej. W rezultacie całkowita produkcja znacząco wzrosła⁶¹⁹.

Powyższe empiryczne przykłady zdają się potwierdzać, że rozsądne skrócenie czasu pracy, podczas gdy konieczne i zbawienne dla rozwoju osobistego pracowników, jest często również uzasadnione ekonomicznie. Skoro człowiek jest najważniejszym elementem procesu produkcji, nie powinno to uwarunkowanie w żaden sposób zaskakiwać. W podobnym duchu podchodził Pesch także do zagadnień związanych z bezpieczeństwem i higieną pracy. Jak

⁶¹⁶ *Lehrbuch*, t. 3, s. 35.

⁶¹⁷ Skrócony czas pracy i badania jego skutków prowadził Ernst Abbe, profesor fizyki, wynalazca, współnik Carl'a Zeiss'a, a po jego śmierci jedyny właściciel zakładów optycznych, które przekształcił w fundację. Gdy zrezygnował z kierowania firmą, pracownicy pożegnali go marszem z pochodniami ulicami Jeny.

⁶¹⁸ Por. L.G. Fromont, *Une expérience industrielle de réduction de la journée de travail*, Misch & Thron, Bruxelles 1906.

⁶¹⁹ *Lehrbuch*, t. 4, s. 402–410.

przyznawał, daleko idąca specjalizacja wynikająca z podziału pracy, może nieść szereg negatywnych konsekwencji. Wśród nich wymienia monotonię powtarzalnych czynności, szkodliwość zdrowotną niektórych rodzajów zajęć, szersze wykorzystanie pracy kobiet i dzieci, zwiększenie zależności nisko wykwalifikowanych pracowników od pracodawcy. Sposobami przeciwdziałania tym niekorzystnym zjawiskom mogą być powszechna edukacja, skrócenie czasu pracy oraz wynikająca z tego możliwość uczestnictwa w różnych pozazawodowych formach aktywności społecznej⁶²⁰.

Kolejną tezę solidarystycznego systemu jest twierdzenie, że godziwe, wysokie płace, podobnie jak krótszy czas pracy, mają pozytywny efekt ekonomiczny poprzez zwiększoną motywację i lepsze zaangażowanie pracowników, co przekłada się na lepszą etykę pracy oraz wyższą jej wydajność⁶²¹. Wynagrodzenia są w systemie solidarystycznym, jak już wspominaliśmy, postrzegane przez pryzmat celu gospodarki narodowej jako być może najważniejszy instrument dystrybucji, choć z węższej perspektywy poszczególnych przedsiębiorstw są one kosztem. Jednakże nawet z tej węższej perspektywy, maksymalizacja zysku kosztem pracownika, poprzez nadmierne wydłużanie czasu pracy czy zaniżanie płac, nie jest – według Pescha – ekonomicznie efektywną drogą⁶²². Obniżanie wynagrodzeń tym bardziej nie jest korzystne w skali całej gospodarki, gdyż redukuje siłę nabywczą i popyt, a jak zauważa Pesch: „dla ludności, która żyje w biedzie i nędzy, nawet tanie dobra są zbyt drogie”⁶²³. Najlepiej zatem byłoby, gdyby przedsiębiorcy skupili się na redukcji kosztów nieosobowych, jednocześnie dobrze opłacając swoich pracowników⁶²⁴.

Adama Smith zauważył, że wyższe płace są jednym ze wskaźników rosnącego bogactwa narodowego⁶²⁵. Pesch cytuje szereg danych i przykładów, które wskazują na to, że paradoksalnie – patrząc poprzez pryzmat wydajności – wysokie płace oznaczają niższy koszt pracy. Na obronę tej tezy przytacza m.in. opinię Lorda Brassey, który uczestniczył w budowie systemów kolei w wielu krajach na całym świecie:

⁶²⁰ Tamże, t. 4, s. 434; patrz także: przemówienie bp Kettelera z 26.09.1869 r. *Ruch robotniczy i jego dążenia wobec religii i oralności*, w: W.E. Ketteler, *Biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler : nauczanie społeczne*, tłum. Z. Waleszczuk, Wydawnictwo Atla 2, Legnica 2006, s. 178–191.

⁶²¹ *Lehrbuch*, t. 5, s. 647–649. Tezę taką postawił już Adam Smith: „Hojne wynagrodzenie pracy [...] wzmacnia pracowitość prostego ludu [...] widzimy, że tam, gdzie płace robotnicze są wysokie, robotnicy są bardziej czynni”. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 104.

⁶²² *Lehrbuch*, t. 5, s. 563, 649.

⁶²³ Tamże, t. 2 s. 361.

⁶²⁴ Tamże. Podobna logikę ilustruje anegdota, według której H. Ford płacił pracownikom podwójną normalną stawkę po to, by mieli środki na zakup jego samochodów. Faktyczne powody zapewne były inne, ale waga odpowiedniego poziomu popytu dla gospodarki jest od czasów J.M. Keynesa jasna. Więcej o motywacji Forda w: T. Worstall, *The Story of Henry Ford's \$5 a Day Wages: It's Not What You Think*, „Forbes”, 04.03.2012 <https://www.forbes.com/sites/timworstall/2012/03/04/the-story-of-henry-fords-5-a-day-wages-its-not-what-you-think/?sh=18f13a99766d> (dostęp: 20.04.2022).

⁶²⁵ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, s. 94.

„[...] cena pracy okazywała się taka sama bez względu na to, czy płace były niskie czy wysokie, bo gdy płace były niskie to i wydajność była niska. Z drugiej strony, gdy płace i wydajność były niskie, to po podwyższeniu płac wydajność wzrastała i faktyczny koszt [efektywnej - PZ] pracy okazywał się niższy po podwyżce niż przed nią”⁶²⁶.

Pesch rozumiał, że człowiek, jako źródło pracy, jest kluczowym elementem systemu gospodarczego, i że nie można na niego patrzeć w kategorii materialnego zasobu, surowca czy nakładu pracy. Stosowanie zasady minimalizacji kosztów wobec niego jest ślepą uliczką. Wynika ona z mylnego sprowadzania pracy jako kategorii kosztów, do tej samej racjonalności, której podlegają nakłady na czynnik produkcji dostarczone przez naturę. Rozsądne zmniejszenie wymiaru pracy, tak samo jak rozsądny wzrost wynagrodzeń, może przynieść wzrost wydajności. Dzieje się tak na poziomie przedsiębiorstwa, a tym bardziej jest to uzasadnione w skali makroekonomicznej, gdzie dochody z pracy przekładają się na popyt rynkowy i koniunkturę gospodarczą. Dlatego – uważa Pesch – „zdolność kraju do konkurencyjności na rynkach światowych, nie jest w żaden sposób zagrożona przez ekonomicznie wykonalne podwyżki płac, podobnie jak przez rozsądne skrócenie godzin pracy”⁶²⁷.

Czy jednak postulat godnych płac nie jest oderwanym od fundamentów ekonomicznych pustym sloganem? Przecież wysokość płac nie jest kwestią tylko arbitralnej decyzji przedsiębiorcy czy rządu, ale zależy od realiów ekonomicznych, takich jak wydajność czy sytuacja na rynku pracy. Jaki jest zatem właściwy, sprawiedliwy poziom wynagrodzenia w konkretnych warunkach gospodarczych?

3.15. Płaca sprawiedliwa

Dobrym punktem wyjścia do zrozumienia solidarystycznej koncepcji płacy sprawiedliwej jest zestawienie jej z ceną sprawiedliwą⁶²⁸. Płaca sprawiedliwa, analogicznie jak cena sprawiedliwa, nie jest czymś ani całkowicie nieuchwytnym, ani też sztuczną konstrukcją teoretyczną, oderwaną od naszego codziennego doświadczenia. W przypadku cen, według teorii solidarystycznej, rynek, który realnie odzwierciedla podaż i popyt, jest

⁶²⁶ Jedynym wyjątkiem od tej powszechnie obowiązującej reguły mieli być według Lorda Brassey Hindusi. W ich przypadku wyższe płace zmniejszały wydajność. *Lehrbuch*, t. 5, s. 648.

⁶²⁷ *Lehrbuch*, t. 5, s. 649.

⁶²⁸ Św. Tomasz z Akwinu sprawiedliwość ceny upatrywał w ekwiwalencji wymienianych wartości. *Suma Teologiczna*, II-II, q. 77, a. 1.

mechanizmem ustalania wyceny społecznej odpowiadającej wartości towaru, a odchylenia od ceny sprawiedliwej są wynikiem manipulacji rynkiem lub szczególnych okoliczności zmuszających do zaakceptowania ceny lichwiarskiej. Podobnie płace, z którymi mamy na co dzień do czynienia, będące wypadkową sił rynkowych oraz jakości i ilości pracy, której odpowiadają, są w istocie zbliżone do płacy sprawiedliwej. Najważniejszym wyjątkiem jest tutaj kwestia minimalnego wynagrodzenia za pracę, której poziom nie może być wynikiem gry podaży i popytu, ale wyznaczony winien być przez minimum socjalne potrzebne do utrzymania pracownika oraz jego rodziny⁶²⁹.

Relacje pracodawca – pracobiorca, kierują się według Pescha, szczególną logiką, wpływająca z natury usługi, jaką jest świadczenie pracy. Według jego koncepcji relacje pracownika i pracodawcy cechują się czterema właściwościami. Po pierwsze mają ze swej istoty tworzyć więź, a nie podział czy konflikt. Po drugie, celem pracy i zatrudnienia nie jest ostatecznie sama produkcja, ale dobro zaangażowanych w nią stron oraz całego społeczeństwa. Po trzecie, praca będąca przedmiotem kontraktu zatrudnienia to aktywność osobista, działanie osoby posiadającej autonomiczne cele, stąd nie jest ona rzeczą, towarem i nie podlega tym samym regułom co pozostałe elementy kosztów. Po czwarte, arbitralne i dowolne ustalanie warunków zatrudnienia może być nie do pogodzenia z dobrem osoby i społeczeństwa, prowadzić do nadużycia przewagi jednej strony⁶³⁰. W związku z powyższym kontrakt zatrudnienia różni się zasadniczo od innych typów umów, takich jak kontrakty kupna, sprzedaży czy najmu:

„[...] jest raczej specjalnym rodzajem kontraktu sam w sobie, jest to *contractus sui generis*, którego pewne elementy są wspólne z innymi rodzajami kontraktów, ale który posiada odmienną naturę. Jego przedmiotem jest wolna osoba ludzka, która zobowiązuje się do użycia swojej zdolności do pracy w służbie innej osoby, a w zamian oczekuje od drugiej strony płacy odpowiadającej wartości włożonego przez nią wkładu”⁶³¹.

W przeciwieństwie do kontraktów kupna–sprzedaży, które dotyczą rzeczy i wyznaczają cenę dóbr materialnych, ze względu na fakt, że kontrakt zatrudnienia dotyczy osoby ludzkiej, podaż, popyt czy użyteczność są ważnymi, ale nie jedynymi kryteriami wyznaczającymi jego parametry⁶³². Dolna granica poziomu wynagrodzenia wynika z faktu, że dotyczy on osoby ludzkiej. Człowiek, w normalnych warunkach, posiada zdolność, aby utrzymać się poprzez

⁶²⁹ *Lehrbuch*, t. 3, s. 692.

⁶³⁰ Tamże, t. 5, s. 617.

⁶³¹ Tamże, t. 5, s. 618.

⁶³² S. Krason rozumie esencje płacy sprawiedliwej jako postulat płacy gwarantującej minimum potrzebne do utrzymania (w tym także rodzinie) i uważa, że warunki kontraktów zatrudnienia nie mogą być całkowicie dowolne. Patrz: zasady nr 12 i 13 w: S. Krason, *Principles of Heinrich Pesch's Solidarism*, „The Catholic Social Science Review” 2009, 14, s. 477–483.

swoją własną pracę. Dlatego pracownik, powierzając pracodawcy swoją zdolność do przetrwania, musi w zamian otrzymać środki konieczne do egzystencji. Nie ma on ani możliwości, ani nawet moralnego prawa, wyrzec się minimum potrzebnego mu do przeżycia. Zdaniem Pescha, ktokolwiek pracując uczestniczy w procesach gospodarczych, których celem jest przecież zaspokajanie potrzeb, powinien sam być w stanie zaspokoić własne potrzeby, przynajmniej na poziomie minimalnym⁶³³.

Jak należy jednak rozumieć owo minimum, które gwarantować powinien każdy kontrakt zatrudnienia? Pesch opowiada się za tym, aby pod tym pojęciem rozumieć coś więcej niż samo minimum niezbędne do biologicznego przetrwania. Należy je postrzegać jako minimum konieczne do godnego przeżycia na osiągniętym przez dane społeczeństwo poziomie kulturalnego rozwoju. Powinno ono także brać pod uwagę możliwość przetrwania osoby nie tylko w danym momencie, ale w szerszej życiowej perspektywie. W przypadku robotników wykonujących zajęcia sezonowe, płaca za kilka miesięcy musi im zapewnić przetrwanie także przez resztę roku. Podobnie elementem płacy musi być pokrycie utrzymania w razie niezdolności do pracy na starość czy w okresie choroby. Na koniec, płaca nie dotyczy tylko pracownika, ale także jego rodziny i minimum musi uwzględniać konieczność jej utrzymania⁶³⁴.

„Ludzki, osobisty charakter dostarczania usług pracy, wymaga szczególnego podejścia przy przypisywaniu pracy określonej wartości. Absolutna płaca minimalna (środki utrzymania) stanowi najniższy poziom, poniżej którego w normalnych warunkach nie może spaść płaca. [...] Nawet największa podaż pracy nie jest usprawiedliwieniem dla obniżenia płacy poniżej absolutnego minimum”⁶³⁵.

Poziom płacy minimalnej pozostaje więc, według doktryny solidarystycznej, poza działaniem sił podaży i popytu, gdyż wynika z natury człowieka i społeczeństwa. Jak, w takim przypadku – warto zadać pytanie – wyznaczane są płace, z którymi mamy do czynienia najczęściej, a które są wyższe niż poziom minimalny⁶³⁶? Według Pescha dominującą i ostateczną rolę w ustalaniu wysokości płac odgrywa zasada sprawiedliwości⁶³⁷, a konkretnym jej wyrazem jest reguła ekwiwalencji wymiany: normą płacy sprawiedliwej jest "wartość wykonanej

⁶³³ *Lehrbuch*, t. 5, s. 627, 630. Por. S. Krason, *Principles of Heinrich Pesch's Solidarism*, „The Catholic Social Science Review” 2009, 14, s. 477–483.

⁶³⁴ *Lehrbuch*, t. 5, s. 635–638.

⁶³⁵ Tamże, t. 5, s. 631.

⁶³⁶ Dla Harris łączenie dwóch zasad w procesie ustalania płac (wydajności oraz zaspokojenia potrzeb) to nonsens: „From the standpoint of scientific economics such a twofold determination of wages is sheer nonsense. A rational determination of wages can rest only upon the value of productive contribution”. A. Harris, *The Scholastic Revival: The Economics of Heinrich Pesch*, „Journal of Political Economy” 1946, 54/1, s. 46.

⁶³⁷ *Lehrbuch*, t. 5, s. 623–624.

usługi”⁶³⁸. Najogólniej, płaca ma się równać wartości dostarczonej pracy. Jak jednak zmierzyć ową wartość? Płaca jest zapłatą za pracę, nie zaś za jej efekty, za produkty wytworzone w jej efekcie. Płaca opłaca wysiłek pracownika, a kontrakt zatrudnienia nie daje mu prawa do owoców jego wysiłku. Przez analogię do teorii wartości, można powiedzieć, że zawarcie kontraktu z pracownikiem jest motywowane po stronie pracodawcy postrzeganiem użyteczności pracy dla niego, która subiektywnie musi być wyższa niż koszt wynagrodzenia. Jednakże, podobnie jak cena powinna odpowiadać wartości wymiennej rzeczy, podobnie płaca musi odpowiadać społecznej wycenie pracy w danym miejscu i czasie. Sprawiedliwy poziom płacy powinien uwzględniać oprócz podaży i popytu elementy takie jak wymagane od pracownika kwalifikacje, jego wydajność, trudność, szkodliwość i ryzyko związane z jej wykonywaniem oraz odpowiedzialność, jaka się z nią wiąże. Jest oczywistym, że nie można wymagać od pracodawcy płacy wyższej niż wartość płynąca dla niego z wykonanej pracy. Absolutne minimum płacy wynika z natury pracy i konieczności utrzymania pracownika, relatywne minimum, które jest przedmiotem umowy, wynika zaś z wolnego charakteru pracy i jest przedmiotem negocjacji dwu stron⁶³⁹.

Jak widać z powyższego, płaca sprawiedliwa to w zasadzie płaca zgodna z poziomem wynagrodzeń na podobnych stanowiskach, w danej branży, w danym czasie, dostosowana do pewnych konkretnych indywidualnych okoliczności. Kluczowe jest tu jednak założenie, że rynek, który wyznaczył taki a nie inny poziom płac, jest realnym odbiciem gry popytu i podaży, a nie rezultatem manipulacji⁶⁴⁰.

Kiedy zatem, oprócz sytuacji, gdy płace są niższe niż niezbędne minimum, mielibyśmy – według Pescha – do czynienia z płacą niesprawiedliwą? Ponownie odwołajmy się do analogii cen towarów. Odchylenie cen od realnej wartości ma według niego miejsce w dwóch wypadkach: gdy rynek jest niekonkurencyjny, zdominowany przez monopol, lub gdy ze względu na szczególne okoliczności, mamy do czynienia z lichwą, kiedy jedna ze stron zmuszona jest przez okoliczności do przyjęcia jawnie niekorzystnej oferty. Analogicznie płaca niesprawiedliwa byłaby to zatem płaca wyznaczona na zmanipulowanym rynku, na którym pracodawcy byłiby w stanie sztucznie zaniżyć jej poziom lub też odbiegałaby w rażący sposób od płac na podobnych stanowiskach w tym samym zawodzie, a byłaby akceptowana ze względu na szczególne okoliczności.

⁶³⁸ Tamże, t. 5, s. 642.

⁶³⁹ Tamże, t. 5, s. 630–631.

⁶⁴⁰ O polityce państwa na rynku pracy por. M. Frączek, *Polityka rynku pracy*, w: *Polityki publiczne*, red. A. Wołek, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021, s. 133–152.

Z pierwszym z tych przypadków w sposób oczywisty spotykano się w realiach życia gospodarczego przełomu XIX i XX wieku bardzo często. Pracodawcy, często wielkie koncerny, kartele czy trusty, zajmowały lokalnie quasi monopolistyczną pozycję, będąc w stanie jednostronnie dyktować poziom wynagrodzeń, szczególnie przy znacznie bardziej niż dziś ograniczonej mobilności pracobiorców. Jeżeli system kapitalistyczny był w stanie wymusić rozwiązania takie jak 20 godzinny dzień pracy, to przecież właśnie dzięki takiej pozycji monopolistycznej wielkich fabrykantów. Rozwiązaniem w tej sytuacji może być wyrównanie siły negocjacyjnej obydwu stron, gdyż – zauważa Pesch – „tak długo, jak robotnicy stają naprzeciw pracodawcy pojedynczo, nie ma możliwości regulacji podaży pracy i nie mają oni żadnego realnego wpływu na strukturę płac”⁶⁴¹. Instrumentem, który umożliwia pracownikom zjednoczenie swych sił, aby występować w negocjacjach płacowych jako równorzędny partner wobec pracodawców, są związki zawodowe. Mogą one spełniać bardzo ważną rolę, kompensując niedostatki zmanipulowanego rynku pracy poprzez równoważenie siły pracodawców⁶⁴². Dzięki nim monopolistyczny dyktat może zamienić się w negocjacje równorzędnych partnerów. Mechanizm negocjacji płacowych na poziomie branż czy firm uważał jezuicki badacz za zjawisko bardzo pozytywne⁶⁴³. Gdy o poziomie płac decydują negocjacje dwóch równorzędnych stron, wówczas mamy do czynienia z konwencjonalnym modelem wyznaczania ceny, podobnym do tego, jaki ma miejsce, gdy sprzedawca i kupiec ustalają cenę rzadkiego dobra, co do którego nie istnieje powszechnie znana wycena rynkowa. Choć jest to mechanizm suboptymalny wobec rynku w pełni konkurencyjnego, jest on jednak bardziej efektywny i sprawiedliwy, niż model rynku monopolistycznego⁶⁴⁴.

Pesch nie postrzegał relacji pracownik–pracodawca jako z natury antagonistycznych i nie chciał zaostrzania konfliktów pomiędzy nimi. Uważał, że najważniejszą cechą tych relacji jest współpraca, a konflikty zbiorowe i działania, takie jak bojkoty czy strajki, to sposoby negocjowania będące środkami ostatecznymi, dopuszczalnymi jedynie w skrajnych okolicznościach. Docelowo Pesch postulował, ażeby organizacje korporacyjno–stanowe stały się forum prowadzenia zrównoważonych negocjacji płacowych.

Rozważa także Pesch inne modele proponowane ówczesnie, a mające rozwiązać konflikty na linii pracownicy i pracodawcy. Co do ewentualnego udziału pracowników w

⁶⁴¹ *Lehrbuch*, t. 5, s. 659.

⁶⁴² O. Nell-Breuning uważał, że zadanie korporacji zawodowych w kwestii regulacji rynku pracy sprowadza się do ich demopolizacji i dekomercjalizacji. V. Nell-Breuning O., *Vocational Groups and Monopoly*, „Review of Social Economy” 1951, 9/2, s. 93.

⁶⁴³ *Lehrbuch*, t. 5, s. 659–660; *Lehrbuch*, t. 3, s. 185.

⁶⁴⁴ J.S. Mill, klasyk liberalizmu, poświęca dwa rozdziały (Księga II Rozdz. XII i XIII) swych *Zasad ekonomii politycznej* rozpatrzeniu sposobów zaradzenia niskim płacom. J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, t. 2. tłum. E. Taylor, PWN, Warszawa 1966, s. 563–599.

zyskach lub zarządzaniu przedsiębiorstwami, to nie widział on w naturze kontraktu zatrudnienia podstaw, aby pracownicy mogli rościć sobie prawo do udziału w zyskach przedsiębiorstw lub roli w zarządzaniu nimi. Dopuszczał jednak taką możliwość jako wyraz szczodrości pracodawcy, a nie jako przejaw zadośćuczynienia jakimś rzekomym przynależnym pracownikom prawom⁶⁴⁵.

Płaca niesprawiedliwa może być, jak już wspomnieliśmy, nie tylko odpowiednikiem lichwy w odniesieniu do transakcji kupna–sprzedaży lub kredytu, ale wręcz jedną z form lichwy. Mamy z tym do czynienia wówczas, gdy pracownik, przymuszony szczególnymi okolicznościami osobistymi lub społecznymi, godzi się na płacę odbiegającą od normalnego jej poziomu lub nawet niższą niż kulturowe minimum egzystencji. Sytuacje takie mogą zdarzać się oprócz okoliczności stricte osobistych po stronie pracownika, także ze względu na warunki na lokalnym rynku pracy. Prawdopodobnie jednak najważniejszym pretekstem do nich może być wysokie bezrobocie lub kryzys ekonomiczny⁶⁴⁶. Jak przyznaje Pesch, pracodawca nie może płacić pracownikowi więcej niż wynosi korzyść, jaką sam osiąga z pracy zatrudnionego⁶⁴⁷. Jednakże wykorzystywanie trudnej sytuacji rynkowej w celu osiągnięcia nadzwyczajnych zysków dzięki obniżeniu płac poniżej godziwego minimum lub poniżej jej normalnego poziomu, jest w perspektywie solidarystycznej, odmienne niż w perspektywie ekonomii liberalnej, zawłaszczeniem nadzwyczajnej wartości dodatkowej. Innymi słowy – nie jest niczym innym niż lichwą⁶⁴⁸. Jedną z najważniejszych przewodnich myśli systemu solidarystycznego jest to, że to, co jest właściwe pod względem etycznym, jest także najbardziej efektywne z punktu widzenia ekonomicznego. Z myśli Pescha wynika także pośrednio postulat, aby w sytuacji kryzysu firmy, które są w stanie, nie obniżały poziomu płac. Jest to postulat polityki antycyklicznej, której zależy na ochronie popytu w skali całej gospodarki⁶⁴⁹.

Zagadnienia demograficzne były szczególnie Peschowi bliskie, gdyż łączył je z kwestią wynagrodzenia za pracę w sytuacji, gdy na barkach pracownika spoczywała odpowiedzialność utrzymania rodziny. Wspomnieliśmy już, że z natury pracy wynika, iż pracownik oferując pracodawcy swój czas, oferuje wraz z nim swoją zdolność do utrzymania samego siebie. Jednakże z perspektywy społecznej, w szerszej perspektywie, dotyczy to także

⁶⁴⁵ *Lehrbuch*, t. 5, s. 632–633; *Lehrbuch*, t. 4, s. 413–414.

⁶⁴⁶ Por. A. Marshall, *Principles of Economics*, s. 455–481.

⁶⁴⁷ *Lehrbuch*, t. 5, s. 643.

⁶⁴⁸ Tamże, t. 5, s. 631.

⁶⁴⁹ Twórcą koncepcji antycyklicznej polityki fiskalnej i monetarnej był już po śmierci Pescha John Maynard Keynes. Patrz: J.M. Keynes, *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, przekł. M. Kalecki, S. Rączkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

zdolności utrzymania przez niego rodziny. W każdym systemie gospodarczym, poczynając od myśliwsko-zbierackiego, ten, kto pracuje zapewnia utrzymanie zarówno sobie, jak i najbliższym. Przetrawanie społeczeństwa nie byłoby możliwe bez respektowania tej zasady. Założenie rodziny z perspektywy jednostki jest wprawdzie wyborem i kwestią osobistych preferencji, ale już z perspektywy społecznej nie jest to sprawa opcjonalna, gdyż istnienie rodziny i potomstwo są niezbędne do przetrwania ludzkości⁶⁵⁰. Stąd płaca minimalna powinna pokrywać koszty utrzymania zarówno pracownika jak i jego rodziny⁶⁵¹. W praktyce – jak zauważa Pesch – płace kształtują się na podobnym poziomie w przypadku młodych osób stanu wolnego i ojców rodzin, mających na utrzymaniu małżonkę i potomstwo. W tej pierwszej grupie, wśród młodych, którzy spożytkowują swoją pensję tylko na swój osobisty użytek, zdaje się wręcz, że posiadają oni nadmiar środków. Zupełnie inaczej jest z możliwością utrzymania rodziny przez ojca i męża za pensję w podobnej wysokości. Kalkulacja jest prosta: ta sama pensja zamiast przypaść jednej osobie jest dzielona na dwoje, następnie zaś wraz z narodzinami kolejnych potomków na troje, czworo itp., co niesie spore trudności z pokryciem wydatków i wywołuje w efekcie niechęć wielu rodzin do posiadania potomstwa⁶⁵². Pesch ubolewał nad zjawiskiem „białej śmierci”, czyli ujemnego przyrostu naturalnego wskutek nienaturalnej kontroli urodzeń, ale korzenie tego zjawiska, obok odchodzenia społeczeństwa od wartości chrześcijańskich, dostrzegał także w trudnościach ekonomicznych rodzin, szczególnie wielodzietnych⁶⁵³.

W terminologii jezuitów, kwestia dostosowania poziomu płac do sytuacji rodzinnej jest nazwana i analizowana pod nazwą „płacy rodzinnej”⁶⁵⁴. Termin ten oznacza takie dostosowanie poziomu wynagrodzenia do sytuacji rodzinnej pracownika, ażeby przynajmniej w pewnym stopniu rekompensować mu obniżenie poziomu życia związane z założeniem rodziny i posiadaniem potomstwa. Rozwiązanie takie uważał Pesch za wymóg, jeśli nie sprawiedliwości, to przynajmniej miłosierdzia, który wynikał z uwzględnienia dobra

⁶⁵⁰ Rozpoznanie tej funkcji płacy pojawia się już u A. Smitha: „człowiek musi zawsze żyć ze swojej pracy: jego płaca robocza musi mu ca najmniej wystarczyć na utrzymanie. W większości wypadków musi ona być nawet nieco wyższa, w przeciwnym razie nie mógłby on stworzyć rodziny, a ród tych robotników wymarłby w pierwszym pokoleniu”. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 87–88.

⁶⁵¹ David Ricardo uważał, że płaca ma cenę naturalną i rynkową. „Naturalną ceną pracy będzie taka cena, która jest niezbędna, aby umożliwić ogółowi robotników utrzymanie i zachowanie swojego gatunku, nie zwiększając ani też nie zmniejszając ich liczby” – oznacza to zatem – „możność utrzymania siebie i swojej rodziny”. D. Ricardo, *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, tłum. J. Drewnowski, PWN, Warszawa 1957, s. 100.

⁶⁵² *Lehrbuch*, t. 2, s. 584.

⁶⁵³ Tamże, t. 2, s. 636.

⁶⁵⁴ G. Grosschmid odnotowuje niewątpliwy wpływ koncepcji płacy rodzinnej Pescha na nauczaniu encykliki *Quadragesimo anno*. G.B. Grosschmid, *Pesch's Concept of the Living Wage in Quadragesimo Anno*, „Review of Social Economy” 1954, 12/2, s. 147–155.

społecznego⁶⁵⁵. Przyznawał on, iż płaca rodzinna nie jest ściśle wymogiem sprawiedliwości, gdyż członkowie rodziny w pracy nie uczestniczą⁶⁵⁶. Jednakże odpowiada ona naturalnemu celowi wszelkiej pracy, którym jest utrzymanie nie tylko jednostki, ale umożliwienie trwania całej wspólnoty⁶⁵⁷. Różnorakie propozycje socjalistów, sprowadzające się do tego, aby kwestię płacy rodzinnej rozwiązać przez innego rodzaju środki polityki państwa, od polityki podatkowej po zapewnienie rodzinom darmowych usług, uważał jezuita za nieefektywne i nie będące realną alternatywą dla płacy rodzinnej⁶⁵⁸.

Pesch świadom był oczywiście związku pomiędzy wynagrodzeniem a poziomem rozwoju danego kraju, wydajnością, zasobami kapitałowymi czy rozwojem technologicznym⁶⁵⁹. Dostrzegał jednak również niesprawiedliwość i nieefektywność systemu, w którym pracobiorca nie miał równych szans w negocjacjach z pracodawcą. Stąd jego poparcie dla ruchu związkowego i nadzieje, jakie pokładał w korporacyjno–stanowych organizacjach, mogących stać się forum dla wyrównanych negocjacji dotyczących poziomu płac. Sceptyczny co do roli państwa, powątpiewał on w możliwość ustanowienia odgórnie płacy minimalnej, nadzieje natomiast upatrywał w podniesieniu poziomu etycznego społeczeństwa oraz w socjalizacji pracy⁶⁶⁰:

„W przeciwieństwie do komunistycznego postulatu uspołecznienia środków produkcji, hasłem społecznego systemu pracy jest uspołecznienie ludzi. Uspołecznienie ludzi oznacza solidarność na trzech poziomach [...] solidarność obywateli państwa, solidarność zatrudnionych w tej samej profesji oraz uniwersalną solidarność ogólnoludzką”⁶⁶¹.

Solidaryzm pozostaje sceptyczny wobec roli państwa czy też postulatów nacjonalizacji środków produkcji. Drogę do socjalizacji pracy widzi natomiast w rozwoju organicznych i oddolnych struktur społecznych oraz w poszerzeniu dostępu do własności, tak aby jak największa rzesza ludzi mogła posiadać pewien gwarantujący niezależność majątek.

⁶⁵⁵ S. Krason solidarystyczny postulat płacy sprawiedliwej podsumowuje jako zapewnienie płacy minimum oraz płacy rodzinnej. S. Krason, *Principles of Heinrich Pesch's Solidarism*, s. 481.

⁶⁵⁶ *Lehrbuch*, t. 2, s. 635–636.

⁶⁵⁷ Podejście Pescha jest zgodne z encykliką *Rerum novarum*, która w zarodku, przez implikację wspiera postulat płacy rodzinnej.

⁶⁵⁸ *Lehrbuch*, t. 2, s. 638–639. O „płacy rodzinnej” wspomina encyklika *Laborem Exercens*. W przeciwieństwie do Pescha, dopuszcza ona także inne rozwiązania problemu utrzymania rodzin, takie jak zasiłek rodzinny: „Za sprawiedliwą płacę, [...], przyjmuje się taką, która wystarcza na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości. Takie wynagrodzenie może być realizowane czy to poprzez tak zwaną płacę rodzinną, [...] czy to poprzez inne świadczenia społeczne, jak zasiłek rodzinny albo dodatek macierzyński [...]”.

Laborem Exercens, p. 19.

⁶⁵⁹ *Lehrbuch*, t. 3, s. 694–695.

⁶⁶⁰ Tamże, t. 5, s. 656–659.

⁶⁶¹ Tamże, t. 2, s. 219.

3.16. Korporacje stanowo–zawodowe

Częścią programu solidaryzmu chrześcijańskiego Heinricha Pescha jest przebudowa społeczeństwa i systemu gospodarczego poprzez rozwój szczebla pośredniego, istniejącego pomiędzy uczestnikami procesów gospodarczych a państwem, w postaci struktur korporacyjnych⁶⁶². Aby właściwie zrozumieć intencje Pescha, szczególnie istotne jest w tym wypadku odniesienie się do ewolucji jego poglądów w tej kwestii. O konieczności „odnowy systemu korporacyjnego” jako jedyne go sposobu uniknięcia „absolutyzmu” systemu socjalistycznego oraz anarchii i brutalności liberalnego systemu kapitalistycznego pisał on już w dziele *Liberalismus, Sozialismus und Christliche Gesellschaftsordnung*⁶⁶³. Postulaty przekazania wielu funkcji kontrolnych i organizacyjnych w gospodarce wynikają niewątpliwie z koncepcji społeczeństwa jako moralno–organiczej całości, w ramach której, zgodnie z zasadą subsydiarności, państwo pełni jedynie te funkcje, którym nie mogą poddać organizacje niższych szczebli. W tym sensie koncepcja korporacyjna jest naturalnym, a nawet niezbędnym składnikiem solidaryzmu oraz logiczną konsekwencją filozofii społecznej Pescha. Wydaje się jednak, że Pesch nie miał jednej ustalonej opinii co do ostatecznej formy, jaką taki system miałby przybrać. Niewątpliwie jego poglądy na to zagadnienie były pod silnym wpływem doświadczeń oraz koncepcji innych katolickich myślicieli tego okresu, ze szczególnym uwzględnieniem roli jaką dla promowania katolickiej działalności społecznej odegrał biskup Wilhelm von Ketteler⁶⁶⁴. Ważną rolę w kształtowaniu jego stanowiska w tej sprawie odegrała również encyklika *Rerum Novarum*⁶⁶⁵ oraz idee Franza Hitze⁶⁶⁶.

Obszerne fragmenty *Lehrbuch* poświęcił Pesch szerokiej analizie rozwoju i stanu różnych ciał społecznych w Niemczech, będących częścią systemu gospodarczego, takich jak związki zawodowe, organizacje pracodawców, izby handlowe, zrzeszenia producentów, ruch spółdzielczy. Rozwój tego typu struktur uważał on generalnie za korzystny z punktu widzenia ekonomicznego, widząc w tym krok do budowy organicznych struktur społeczno–gospodarczych. Załączków struktury korporacyjnej doszukiwał się nie tylko w ruchu spółdzielczym, ale nawet w kartelizacji gospodarki. Obserwując oddolne procesy

⁶⁶² Propozycję odrodzenia stowarzyszeń cechowych zawiera encyklika *Rerum novarum*, p. 36.

⁶⁶³ H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 2, s. 98.

⁶⁶⁴ Pesch powołuje się na następujące kryteria jakie wg bp Kettelera powinny spełniać katolickie organizacje zawodowe: proces ich wyłonienia winien być organiczny, naturalny; powinny stawiać cele ekonomiczne a nie polityczne; bazą moralną dla nich powinna być etyka zawodowa; winny skupiać wszystkich członków grupy zawodowej; powinny przestrzegać właściwej równowagi autonomii i kontroli. *Lehrbuch*, t. 4, s. 264.

⁶⁶⁵ Mulcahy nazywa pracę Pescha „komentarzem do encykliki *Rerum novarum*” R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 8.

⁶⁶⁶ Franz Hitze (1851–1921) – katolicki działacz społeczny.

samoorganizacji doszedł do wniosku, iż formowanie korporacji jest ciągle w stanie płynnym i niedokończonym. Było tak pomimo procesów konsolidacji, które doprowadziły do zjednoczenia się na poziomie narodowym niektórych organizacji przemysłowych, rolniczych, cechowych czy też stowarzyszeń pracodawców i pracobiorców⁶⁶⁷.

Na określenie współczesnych organizacji zawodowych różnych rodzajów używa Pesch określenia *Moderne Berufsorganisation*. Odnosząc się do ich docelowego kształtu, posługuje się także terminem *Berufsständische Organization*, dodając w tym wypadku pojęcie „stanu” czy „korporacji”⁶⁶⁸. Według Pescha, gdy organizacje zawodowe skupią w swoich szeregach większość ludzi danej profesji, przekształcić się mogą one w swego rodzaju organizacje stanowe. F.J. Mazurek zaproponował jako tłumaczenie tego pojęcia polskie terminy „korporacja stanowo–zawodowa” lub krócej „korporacja zawodowa”, które są stosowane również w niniejszej pracy⁶⁶⁹. R. Mulcahy w pracy *The Economics of Heinrich Pechs*, zawarł cały podrozdział poświęcony społecznemu systemowi pracy, w którym omówił rolę korporacji stanowo–zawodowych w systemie swego mistrza. Wykazywał w nim, że Pesch uważał je za najistotniejszy element solidarystycznego systemu pracy. Podobnie uważał inny prominentny komentator dzieła Pescha – F.H. Mueller⁶⁷⁰. Wbrew temu, pomysł korporacji zawodowych nie jest, naszym zdaniem, najistotniejszym ani nawet koniecznym niezbędnym elementem społecznego systemu pracy. Według Pescha powrót dawnych struktur cechowych jest wykluczony, a forma nowych jest niejasna. Co więcej, przyznawał on, że ich istnienie, choć pożądane, nie jest jednak konieczne.

„Nie może być mowy o ponownym wprowadzaniu przestarzałych form. Nie mamy także prawa mówić o porządku opartym na strukturach zawodowych jako o „woli Bożej”. Państwo może przetrwać bez zorganizowanych struktur zawodowych. Ich zorganizowanie nie jest wymogiem prawa naturalnego. Nie są one esencją politycznej organizacji państwa, ale jego *proprium*, i w takim stopniu są czymś naturalnym w zdrowym historycznym rozwoju. Porządek korporacyjny jest potrzebny, aby zwieńczyć organiczną konstrukcję

⁶⁶⁷ *Lehrbuch*, t. 2. s. 258–259. Por. także: *Lehrbuch* t. 3, rozdziały III i IV, s. 501–743.

⁶⁶⁸ Jak zauważa O. Nell-Breuning encyklika *Quadragesimo anno* w tłumaczeniu niemieckim stosuje termin „Berufsstände” na oddanie łacińskiego terminu „ordines” (w tł. polskim używa się terminu „stany zawodowe”). Biorąc pod uwagę rolę Nell-Breuninga w tworzeniu tekstu, termin niemiecki był zapewne wyjściowym. O. Nell-Breuning, *Vocational Groups and Monopolies*, s. 93.

⁶⁶⁹ F.J. Mazurek, *Henryka Pescha koncepcja solidaryzmu społecznego*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1977, 5, s. 25–49. W polskim przekładzie *Quadragesimo anno* „ordines” przetłumaczono jako „stany zawodowe”.

⁶⁷⁰ Mazurek uważał, iż korporacje stanowo–zawodowe są „tylko częścią społecznego systemu pracy, a nie jego całością, jak sądzi F. Mueller i R. Mulcahy”. F.J. Mazurek, *Henryka Pescha koncepcja solidaryzmu społecznego*. s. 44

społeczeństwa. Jednakże po to, aby był wykonalny w naszych czasach, najpierw musi pojawić się w zupełnie naturalny sposób ze strony ludzi, bez sztucznego podtrzymywania poprzez przymus ze strony państwa”⁶⁷¹.

Nowe struktury, aby były organiczne, muszą się wyłonić oddolnie, zgodnie z wymogami nowych czasów, w dostosowaniu do nowych metod organizacji pracy i struktur gospodarczych. Pesch jest świadomy, że takie stanowisko w sposób logiczny wyklucza narzucanie takich struktur odgórnie przez państwo, ale być może umyka jego uwadze, iż podobne napięcie panuje między postulatem organiczności i oddolności, a próbami teoretycznego wykreowania lub nawet antycypacji dokładnego kształtu tych struktur⁶⁷².

Czym zatem ostatecznie miałyby być korporacje zawodowo–stanowe proponowane przez Pescha oraz w jaki sposób wkomponowałyby się w całość jego systemu? Miałyby one być, według jego zamysłu, nową kategorią, nową jakością społeczną, strukturą stanowiącą szczebel pośredni pomiędzy podmiotami rynkowymi (producentami, konsumentami, pracownikami) a państwem. Powinny stanowić one logiczne wypełnienie postulatu organicznej budowy społeczeństwa, która wyraża jego samoorganizację i umożliwia ograniczenie roli państwa. Struktury te powinny rozwijać się spontanicznie i oddolnie. Tworzenie ich odgórnie przez państwo byłoby niecelowe, gdyż godziłoby w logikę ich funkcjonowania⁶⁷³.

Jak zatem zorganizowane byłyby owe korporacje? Najwęższa definicja odwołuje się do zjednoczenia ludzi danej profesji: „porządek korporacyjny – zrzeszenie ludzi według ich szczególnych interesów gospodarczych oraz funkcji. Wymaga to autentycznego i uporządkowanego solidarystycznego zjednoczenia i organizacji tych, którzy pracują w tej samej profesji czy zawodzie”⁶⁷⁴.

Pomimo powyższego sformułowania, Pesch chciałby powierzyć korporacjom zawodowym daleko idącą rolę w organizacji gospodarki, która wymagałaby dokooptowania także innych podmiotów. Analizując system finansowy wspomina, iż w przyszłym ustroju zapewne nie byłyby już potrzebne giełdy papierów wartościowych, gdyż ich rolę w procesie

⁶⁷¹ *Lehrbuch*, t. 4, s. 263.

⁶⁷² H. Pesch, *Liberalism, Socialism*, t. 2, s. 110.

⁶⁷³ *Lehrbuch*, t. 2, s. 257, 280. Podobnie odczytywał zamysł Pescha, kładąc nacisk na dobrowolny i oddolny charakter struktur korporacyjnych, G. Briefs: „Such a socioeconomic structure should develop as a voluntary and free understanding among individuals and groups themselves. The functions of such a system should be directed more to restraining and controlling than to positive direction and planning. Undoubtedly Pesch saw in certain contemporary institutions (from Chambers of Industry to the German law on Works' Councils) the expression of a clear trend towards an occupational order”. G. Briefs, *Pesch and his Contemporaries: Nationalökonomie Vs. Contemporary Economic Theories*, „Review of Social Economy” 1983, 41/3, s. 243.

⁶⁷⁴ *Lehrbuch*, t. 2, s. 257.

inwestycyjnym przejęłyby korporacje stanowe⁶⁷⁵. By skutecznie organizować całe branże czy gałęzie gospodarki struktury takie powinny były łączyć „managerów, klientów, pracowników i reprezentantów państwa”⁶⁷⁶, a więc nie tylko pracowników ale i pracodawców. Co więcej, byłyby one miejscem spotkania także innych podmiotów, takich jak na przykład dostawcy czy organizacje konsumenckie: „rozwój organów społecznych nie jest naturalnie ograniczony do robotników i pracodawców w przemyśle, ale w swoim pełnym wypełnieniu obejmuje wszelkie stany poprzez całego organizmu społecznego”⁶⁷⁷.

W systemie solidarystycznym istnieją trzy czynniki regulujące życie gospodarcze: jednostka, struktury pośrednie pojmowane jako autonomiczne organizacje i korporacje zawodowe oraz państwo. O strukturach korporacyjnych pisze Pesch następująco:

„Na nich spoczywa środek ciężkości wszelkich regulacji. Powinny one reprezentować nie tylko interesy własnej grupy, ale ich zadanie musi obejmować służbę całej gospodarce narodowej. Zawiera się w tym, gdy jest to konieczne, przeciwdziałanie ostrym praktykom ze strony własnych członków. Grupa zawodowa jest zorganizowana lokalnie, regionalnie i na poziomie krajowym. Swoje apogeum osiąga w krajowej radzie ekonomicznej, gdzie doradza liderom politycznym oraz tym, którzy ustanawiają krajowe prawo”⁶⁷⁸.

Rolą tych organizacji byłoby zgodnie z powyższym organizowanie i porządkowanie gospodarki. Z jednej strony reprezentowałyby one interesy danej branży wobec państwa, z drugiej zaś pełniłyby wiele funkcji związanych z regulacją jej funkcjonowania. Do konkretnych zadań należałoby np. sprawowanie kontroli nad jakością, ograniczanie szkodliwej konkurencji, zapewnienie odpowiednich standardów i praktyk w sferze zatrudnienia, kontrolowanie i ochrona rynku przed monopolizacją. Odnośnie sposobu ich powoływania, to w przekonaniu Pescha korporacje takie powinny powstawać oddolnie i mieć dobrowolny charakter, chociaż nie odrzucał on też z zasady obowiązkowej przynależności do nich. Korporacje zawodowe miałyby posiadać obok komórek lokalnych struktury na poziomie regionalnym także organizację centralną na poziomie krajowym. Korporacje zawodowe funkcjonowałyby bez udziału państwa. Państwo nie byłoby stroną w strukturach korporacyjnych, sprawowałoby jedynie ogólny nadzór nad tym, ażeby ich działalność przynosiła korzyść społeczną. Ingerencja państwowa w działalność korporacji dopuszczalna

⁶⁷⁵ Tamże, t. 5, s. 514.

⁶⁷⁶ Tamże, t. 2, s. 258.

⁶⁷⁷ Tamże, t. 2, s. 224.

⁶⁷⁸ Tamże, t. 2 s. 280.

byłaby w przypadku, gdyby stawały się one grupami interesów forsujących sprawy swojej branży kosztem interesu całości społeczeństwa⁶⁷⁹.

Dzięki przejęciu wielu czynności regulacyjnych, korporacje spełniałyby funkcje nadzorujące system gospodarczy, czuwając nad jego efektywnością albo mówiąc ściślej, nad efektywnością wypełniania celu gospodarki narodowej. Jak podkreślał Pesch, nie byłoby ich rolą forsowanie wąskich interesów branżowych kosztem społeczeństwa, nigdy też nie powinny przekształcać się w organy zbiorowego egoizmu, przyjmując postać organizacji lobbystycznych szukających własnej korzyści kosztem innych branż. Właściwym celem ich powołania i istnienia byłoby służenie całemu społeczeństwu, poprzez zapewnienie jak najlepszego funkcjonowania danej branży⁶⁸⁰.

Na poglądy Pescha w kwestii struktur korporacyjnych, znaczący wpływ wywarł Franz Hitze – znany duchowny działacz społeczny. Był on zwolennikiem struktur organicznych, promował koncepcje socjalistyczne oparte o stowarzyszenia zawodowe oraz zaangażował się w tworzenie ruchu spółdzielczego⁶⁸¹. Obserwując rozwój struktur oddolnych za najważniejsze zadanie uznał Hitze reorganizację w tym samym duchu także wielkiego przemysłu oraz powołanie autonomicznych cechów przemysłowych, które miałyby pełnić pięć funkcji: informacyjną, regulacyjną, konsultacyjną, socjalną oraz branżową. Funkcja informacyjna polegałaby na zbieraniu danych statystycznych dotyczących produkcji, na informowaniu o możliwościach rozwoju oraz zagrożeniach (w tym o nieuczciwych praktykach), na wspomaganiu handlu zagranicznego (poprzez izby, konsulaty, targi, misje handlowe), na promowaniu branży (poprzez wystawy, targi, wykłady), na doradztwie członkom w zakresie systemu podatkowego i rozwiązań prawnych. Funkcja regulacyjna odpowiadałaby za sformułowanie kodeksu praktyk wykluczających nieuczciwą konkurencję, za mediację i arbitraż w sporach, za regulację produkcji, za konsultacje pracodawców i pracobiorców. Funkcja konsultacyjna sprowadzałaby się do reprezentowania wspólnych interesów wobec państwa, ustawodawców i instytucji finansowych, do występowania z inicjatywami legislacyjnymi oraz do opiniowania zaproponowanych już rozwiązań prawnych. Funkcja socjalna obejmowałaby promocję nowych metod ochrony pracy, regulację warunków pracy i

⁶⁷⁹ S. Krason w podsumowaniu zasad solidaryzmu jako główny powód postulatu korporacji zawodowych podaje zasadę subsydiarności. Jednocześnie zauważa, że powołanie takich struktur będzie trudne ze względu na brak współczesnych doświadczeń oraz na możliwy brak poparcia przez związki zawodowe. S. Krason, *Principles of Heinrich Pesch's Solidarity*.

⁶⁸⁰ Solidarność ma wiele wymiarów. H. Briefs rozpatruje kwestię solidarności wewnątrz struktury przedsiębiorstwa. Zob. H.W. Briefs, *Solidarity Within the Firm: Principles, Concepts and Reflection*, s. 295–317.

⁶⁸¹ O korporacjonistycznych ideach Hitze pisze Strzeszewski, że miały one mieć „charakter przymusowy”. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 235.

plac, kwestie standardów bhp i ubezpieczeń społecznych (w tym wsparcia na wypadek bezrobocia). Funkcja ostatnia dotyczyłaby spraw służących wspólnemu dobru branży, takich jak promowanie postępu technicznego przez wdrażanie i upowszechnianie innowacji czy też dbanie o szkolnictwo zawodowe⁶⁸².

Jak jasno wnika z wymienionych zadań, Hitze pragnął obdarzyć struktury korporacyjne bardzo szeroką odpowiedzialnością. Ma to znaczenie o tyle, że Pesch nie tylko referuje jego poglądy, ale wyraża dla nich swoją pełną aprobatę⁶⁸³. Jest jasne, że korporacje rozumiane jako organizacje ludzi jednego zawodu, nie mogłyby wypełniać tak szerokich zadań. Potrzebna jest do tego integracja wszystkich interesariuszy danej gałęzi przemysłu czy branży. Pesch nie wierzył w sztywne, uniwersalne formuły. Konkretna forma jaką miałyby przyjąć organizacje zawodowe czy korporacje stanowe powinna była być dostosowana do warunków konkretnego miejsca i czasu. Słusznie zauważa R. Mulcahy, iż solidaryzm, aby funkcjonować, musi być wypełniony „duchem” w tym samym sensie, w jakim mówimy na przykład o „duchu kapitalizmu”⁶⁸⁴. Wydaje się, że postulat powołania do życia korporacji zawodowych, jest bardziej przecuciem tego, jak powinna wyglądać konstrukcja i struktura przenikniętego duchem solidaryzmu społeczeństwa, niż konkretnym modelem gotowym do zastosowania⁶⁸⁵. Można przypuszczać, że Pesch włączył korporacje stanowo–zawodowe do systemu solidarystycznego w sposób nieco sztuczny pod wpływem encykliki *Rerum Novarum* oraz rozwiązań samoorganizacyjnych zaproponowanych przez biskupa von Kettelera⁶⁸⁶. Wskazywałby na to niedopracowany charakter tej propozycji. Pesch nie tylko nie przedstawił kształtu proponowanych korporacji w sposób jasny i precyzyjny, ale żywi obawy odnośnie ich prawidłowego funkcjonowania w społeczeństwie pozbawionym silnego fundamentu moralnego⁶⁸⁷.

Jezuita, który opisał dokładnie proces upadku średniowiecznych stowarzyszeń cechowych, spowodowany między innymi utratą przez nie wyższej perspektywy służenia

⁶⁸² *Lehrbuch*, t. 4, s. 268–271. Swoje poglądy wyłożył Hitze między innymi w pracy *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft, Vortragsammlung*, Bonifacius-Verlag, Paderborn 1880.

⁶⁸³ *Lehrbuch*, t. 4, s. 275.

⁶⁸⁴ Mulcahy stwierdza, że „system Pescha obejmuje, wymaga i osadzony jest na »duchu« – ideologii, aspiracji, lub nastawieniu – bez których ani ten, ani żaden inny system ekonomiczny, nie może odnieść sukcesu”. R.E. Mulcahy, *The Economics*, s. 179.

⁶⁸⁵ Podobną ambiwalencję co do możliwości zaistnienia korporacji stanowo–zawodowych można także wyczuć u Nell-Breuninga, który pisze: „On the high level of abstraction on which the theory of economic systems and market forms moves, there is no room for economic vocational groups. In the complex reality, however, a great many tasks await them”. O. Nell-Breuning, *Vocational Groups and Monopoly*, s. 95.

⁶⁸⁶ XII punkt programu politycznego *Katolicy w Rzeszy Niemieckiej*, opracowanego przez biskupa von Kettelera, brzmi: „Reorganizacja stanu robotniczego i rzemieślniczego w duchu korporacyjnym”. W.E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne (wybór pism)*, s. 203.

⁶⁸⁷ *Lehrbuch*, t. 2, s. 257; *Lehrbuch*, t. 5, s. 788.

dobru ogółu, był w pełni świadom, że podobne niebezpieczeństwo przekształcenia się korporacji w organy lobbujące za własnymi interesami kosztem innych jest niestety realne. Píše: „nie ma wątpliwości, że korporacje zawodowe mogą być nadużywane, rujnując zarówno społeczeństwo jak i daną grupę”⁶⁸⁸. W ostatnim tomie *Lehrbuch* pesymistycznie podsumowuje praktyczne doświadczenia pierwszych dekad XX w.:

„Dotychczasowa działalność nowoczesnych organizacji zawodowych nie daje podstaw do wielkich nadziei. Brakuje im właściwego, fundamentalnego zrozumienia tego, czym powinna być i czym powinna się zajmować organizacja zawodowa. Dlatego też jak dotąd, organizacje te okazują się raczej egoistycznymi grupami interesu, będącym jeszcze jednym wyrazem materialistycznego nastawienia w sprawach gospodarczych”⁶⁸⁹.

Jak wynika z powyższego fragmentu, biorąc pod uwagę słabość natury ludzkiej oraz odchodzenie społeczeństwa od moralności chrześcijańskiej, propozycja korporacji zawodowych nie jest dla Pescha uniwersalnym panaceum. Wymaga ona, według niego, jako warunku wstępnego, kontrrewolucji etycznej i wtedy dopiero, na tym fundamencie moralnej odnowy, oddolnego i organicznego ukształtowania⁶⁹⁰.

Jak wspomnieliśmy, dla R. Mulcahy koncepcja korporacji zawodowych to nieomal esencja społecznego systemu pracy⁶⁹¹. On sam jednak przyznaje za Peschem, że nie są one czymś niezbędnym w organizacji społecznej, tak jak niezbędne są struktury wywodzące się z prawa naturalnego, ale że są one jedynie postulatem usprawnienia organizacji społecznej. Należy w pełni zgodzić się z tą oceną. Zrzeszenia profesjonalne nie są najistotniejszym ani nawet niezbędnie koniecznym elementem solidarystycznego systemu pracy. Są, tak naprawdę, pochodną intuicji tych myślicieli, dotyczącą samoorganizującej się natury solidarystycznego społeczeństwa, które w swej naturze powinno być przeniknięte duchem chrześcijańskim. W takim społeczeństwie otwarte byłyby drogi do spontanicznej samoorganizacji systemu gospodarczego, a ich ostateczne formy uzależnione byłyby od konkretnego kontekstu współczesnych warunków. Powstanie i efektywne funkcjonowanie owych organizacji zależne

⁶⁸⁸ Tamże, t. 2, s. 257. Nell-Breuning podsumowując ideę korporacji zawodowych w encyklice *Quadragesimo anno* pisze: “A great many responsibilities which have been shifted contrary to their nature to the state must be brought back to the lower level where, according to the principle of subsidiarity, they naturally belong. [...] The state would no longer be unnaturally meddling [...] It has been said that the vocational order requires a strong government to prevent the vocational groups from degenerating into legalized crowds of special interests. This need not be denied.” O. Nell-Breuning, *Vocational Groups and Monopoly*, s. 97–98.

⁶⁸⁹ *Lehrbuch*, t. 5, s. 788.

⁶⁹⁰ *Liberalism, Socialism*, t. 2, s. 110.

⁶⁹¹ Według Mazurka: „Struktura organizacyjna gospodarki narodowej, w której korporacje stanowo–zawodowe zajmują pierwszorzędne miejsce, jest według niego [Pescha – PZ] tylko częścią społecznego systemu pracy, a nie jego całością, jak sądzi F. Mueller i R. Mulcahy.” F.J. Mazurek, *Henryka Pescha koncepcja solidaryzmu społecznego*, s. 44.

byłoby od wysokiego poziomu etycznego ich uczestników, a więc, w istocie, od stanu moralnego całego społeczeństwa.

3.17. Rola państwa, system podatkowy

Państwo w systemie solidarystycznym ujmowane jest jako organizm polityczny odpowiedzialny za określone terytorium zamieszkiwane przez społeczność zorganizowaną w naród. Podobnie jak instytucje rodziny czy własności prywatnej, państwo jest jednym z filarów społecznych, które zabezpiecza dobrobyt wszystkich jego członków. Istnienie państwa wynika z prawa naturalnego. Państwo w porządku naturalnym jest zarazem stowarzyszeniem najwyższego rzędu, ale ani nie jedynym ani najbardziej pierwotnym. Jednostka, rodzina, samo prawo do stowarzyszania poprzedzają instytucję państwa. Filozofia społeczna nadaje państwu w systemie solidarystycznym rolę kluczową, co ma swoje odbicie w ekonomicznej doktrynie społecznego systemu pracy. Z właściwego zrozumienia pochodzenia i funkcji państwa wynikają zasady, które porządkują jego stosunek do jednostek, rodzin i stowarzyszeń społecznych niższego rzędu, a także do innych państw, w kontekście życia gospodarczego⁶⁹².

Państwo jako instytucja istnieje w celu wypełniania zadań, których nie są w stanie wypełnić rodzina i ciała społeczne niższego rzędu. Stąd wynika zasada pomocniczości: nie jest celem państwa zastępować rodzinę czy społeczeństwo, lecz pełnić wobec nich służebną rolę, podejmując zadania i obowiązki niezbędne dla doczesnego dobrostanu człowieka, a wymagające działań na najwyższym poziomie organizacji społecznej. Z tak zdefiniowanej roli państwa wynika także, że nie istnieje ono samo dla siebie, jako cel sam w sobie, ale dla dobra obywateli. Państwo nie realizuje jednak tego zadania bezpośrednio, a raczej poprzez działania w sferze – według terminologii Pescha – „dobrobytu publicznego”, stwarzając niezbędne warunki i mechanizmy instytucjonalne służące dobru obywateli i umożliwiające im samodzielne, autonomiczne realizowanie swoich celów, w tym także ekonomicznych. Funkcje państwa sprowadzić można zatem najogólniej do dwóch zadań: ochrony oraz wspierania jednostek, rodzin i społeczności. Najkrócej ujmując: państwo solidarystyczne to państwo dobrobytu oparte o zasadę sprawiedliwości⁶⁹³.

⁶⁹² *Lehrbuch*, t. 1, s. 174–182.

⁶⁹³ Tamże, t. 1, s. 183–185.

„Społeczny system pracy postuluje prawdziwe państwo, które służy wszystkim ludziom [...] które jest jednocześnie państwem prawa i państwem dobrobytu, w którym realizacja sprawiedliwości i powszechnego dobrobytu, w najlepszym interesie całego narodu, jest jego pierwotną odpowiedzialnością”⁶⁹⁴.

Bez względu na monarchiczną czy republikańską formę rządów, państwo nie powinno służyć interesom jednej klasy, czy grupy społecznej. Wystrzegać się powinno biurokratyzacji i reglamentowania gospodarki i działać zgodnie z zasadą subsydiarności. Jako organizm moralny, państwo powinno realizować wyznaczone dla niego cele nie tylko dla dobra obywateli, rodzin i wspólnot, ale i wespół z nimi. Jednakże w sytuacji konfliktu interesu publicznego, który reprezentuje państwo, oraz interesu prywatnego, który jest niższego rzędu, ten drugi, jako niższego rzędu, powinien ustąpić pierwszemu. Powinno to jednak zachodzić przy poszanowaniu zasadniczych praw przysługujących stronie prywatnej⁶⁹⁵.

Jak przekłada się solidarystyczna wizja państwa na jego rolę w gospodarce? Jakie konkretne rozwiązania, czy przynajmniej kierunkowe działania zaleca doktryna solidarystyczna państwu, a jakie uważa za niewłaściwe? Niektóre zagadnienia zostaną omówione w kolejnych podrozdziałach przy okazji analizy systemu finansowego oraz polityki handlowej. Obecnie zajmiemy się rolą państwa w polityce gospodarczej pod kątem własności publicznej, interwencji w gospodarce, systemu podatkowego i redystrybucji.

Adolf Wagner, jeden z nauczycieli Pescha, był wraz z Karlem Rodbertusem współtwórcą socjalizmu państwowego⁶⁹⁶. Kwestie nacjonalizacji środków produkcji podnosili także marksiści. Stąd stosunki własnościowe, będące zawsze fundamentalne dla organizacji gospodarki, miały niezwykle aktualny wydźwięk w czasach formułowania doktryny solidaryzmu chrześcijańskiego. W porównaniu z jednej strony do postulatów pełnej nacjonalizacji środków produkcji, a z drugiej do doktrynalnego sprzeciwu wobec przyznania państwu jakiegokolwiek bezpośredniej roli w procesach gospodarczych, podejście Pescha do kwestii własności jest kompromisowe, pragmatyczne, antydogmatyczne. Zgodnie z subsydiarnym rozumieniem roli państwa, w tym funkcji ochrony działalności prywatnej, jedną z najważniejszych jego ról jest ochrona właściwie rozumianego prawa własności. Od stanowiska liberalnego odróżnia jednak doktrynę solidaryzmu inne rozumienie zarówno roli

⁶⁹⁴ Tamże, t. 2, s. 240–241.

⁶⁹⁵ Tamże, t. 1, s. 188.

⁶⁹⁶ Adolph Wagner był jednym z wykładowców Pescha w czasie jego studiów w Berlinie. Wzajemnie odnosili się do siebie z uznaniem. Poglądy Wagnera, patrz np.: A. Wagner, *Finanzwissenschaft und Staatssozialismus, mit einer Einleitung über Stein's und Roscher's Finanzwissenschaft*, Laupp'sche Buchhandlung, Tübingen, 1887. Porównania doktryn Pescha i Wagnera dokonał Frambach. Patrz: H. Frambach, *Similarities and Differences in Central Concepts of Social Economy: Adolph Wagner's State Socialism and Heinrich Pesch's Solidarism*, w: *Gustav von Schmoller and Adolph Wagner: Legacy and Lessons for Civil Society and the State*, red. J. Backhaus, G. Chaloupek, H.A. Frambach, Springer Int., Cham 2018, s. 93–106.

jak i wagi samego prawa własności. Własność oznacza formę władzy i faktycznie jest władzą, dlatego oparcie i usprawiedliwienie znajduje ona w swej zgodności z prawem moralnym. Własność nie jest absolutną wartością samą w sobie, wyrwaną z kontekstu etycznego. I chociaż własność prywatna to jeden z najważniejszych w praktyce czynników rządzących życiem społecznym, to jednak wyrastając z prawa naturalnego, prawo własności nie jest absolutne, ale samo podporządkowane jest choćby naturalnemu prawu jednostki do przetrwania. Własność prywatna i prawo do niej nie jest też celem samym w sobie – jak chcą ci, którzy uznają je za „święte” (w sensie bezwarunkowej nienaruszalności) – ale jest raczej środkiem do celu, którym jest – poprzez zapewnienie właściwej organizacji pracy i życia społecznego – przetrwanie rodzaju ludzkiego oraz zapewnienie ludziom środków niezbędnych do egzystencji⁶⁹⁷.

W przeniesieniu na praktykę gospodarczą, solidaryzm postuluje jako zasadę przewagę własności prywatnej. Jej dominacja jest normalnym i pożądanym stanem rzeczy, pozwalając na odpowiednie wykorzystanie i stymulowanie zapobiegliwości, przedsiębiorczości oraz dbałości o interes własny i potomków. Własność prywatna może być zastępowana publiczną tylko wtedy, gdy wymaga tego „niewątpliwa społeczna potrzeba”⁶⁹⁸. W szczególności zachodzi to w sytuacji, gdy prywatne przedsiębiorstwa nie mogą wypełnić pewnych zadań w sposób adekwatny lub ich funkcjonowanie mogłoby przynieść szkodę gospodarce narodowej jako całości. Z zasady, nacjonalizacja i monopol państwowy są dopuszczalne, ale tylko w ostateczności. Nacjonalizacja jest możliwa – według Pescha – z przyczyn społecznych i akceptowalna wówczas, gdy sektor prywatny napotyka trudności a własność państwowa jest w stanie lepiej zabezpieczyć potrzeby społeczeństwa. Możliwa też jest ona z przyczyn fiskalnych, gdy zapewnienie państwu monopolu stanowi zabezpieczenie jego dochodów. Odnosząc się do realiów istniejących ówczesnie w Niemczech, gdzie własność państwowa odpowiedzialna była za dużą część wpływów do kasy publicznej, Pesch zauważa, że istnieją zarówno względy fiskalne, jak i racje związane z lepszym funkcjonowaniem przemawiające za własnością publiczną niektórych branż⁶⁹⁹.

Przyjrzyjmy się najpierw korzyściom fiskalnym. W czasach Pescha, znaczna własność państwowa ziemi, lasów, kopalń, kolei i poczty przynosiła pokaźne wpływy budżetowe⁷⁰⁰.

⁶⁹⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 215–218.

⁶⁹⁸ Tamże, t. 1, s. 198–199.

⁶⁹⁹ Tamże, t. 1, s. 198–199.

⁷⁰⁰ Wpływy z zysków przedsiębiorstw państwowych przy znacznie niższym poziomie fiskalizmu stanowiły w czasach Pescha, ważniejsze źródło dochodów dla sektora publicznego niż współcześnie. Gottfried Feder przytacza dane, według których dochody Bawarii w 1911 r. w 1/3 stanowiły przychody z poczty, telegrafu i kolei, a razem z dochodami z lasów i kopalń stanowiły one blisko połowę wszystkich przychodów.

Podobnie było z monopolem tytoniowym i alkoholowym. W niektórych gałęziach gospodarki monopol państwowy niesie większe korzyści społeczne, niż aktywność prywatna, gdyż z natury rzeczy ta druga działa na mniejszą skalę i ukierunkowana jest na zysk. Dotyczy to szczególnie przedsiębiorstw dostarczających usług w skali kraju, mających znaczenie dla funkcjonowania całej gospodarki, takich jak poczta, telegraf, telefon, radio. Jak stwierdza Pesch: „w rękach prywatnych brakowałoby im wymaganego bezpieczeństwa, szybkości, unitarności”⁷⁰¹. W tych i podobnych branżach własność państwowa ułatwia budowanie scalonego i jednorodnego systemu sieci o jednolitym standardzie. Zapobiega także nadużyciom i monopolizacji przez firmy prywatne. Z kolei państwowa własność części terenów leśnych, może stanowić zabezpieczenie warunków środowiskowych i stosunków wodnych przed ewentualną krótkowzrocznością sektora prywatnego, który nie bierze pod uwagę interesu całego ekosystemu i jego wpływu choćby na gospodarkę rolną. Przyglądając się praktyce międzynarodowej, odnotowuje Pesch, że mennica i poczta są zwyczajowo monopolami państwa. Odnośnie kolei, to praktyka jest różnorodna, gdyż w Anglii i Stanach Zjednoczonych są one w rękach prywatnych, a w Niemczech w rękach państwa.

Pesch przytacza zarówno argumenty przychylne państwowej własności kolei jak i argumenty świadczące przeciwko niej. Z upaństwowieniem kolei będzie się wiązał bardziej równomierny rozwój sieci połączeń, która obejmie również mniej atrakcyjne i słabiej zaludnione regiony, z natury mniej opłacalne dla prywatnego inwestora. Państwo zagwarantuje również stabilność stawek za przejazd oraz zredukuje koszty administracji. Ponadto, nie wolno zapominać o aspekcie fiskalnym, czyli o generowaniu dochodów dla państwa. Warto też pamiętać o kwestiach obronności kraju. Państwowa kolej daje większe możliwości skutecznego wykorzystania wojska na wypadek wojny. Argumenty świadczące przeciwko upaństwowieniu wskazują na rozbudowany aparat zależnych od państwa funkcjonariuszy; brak konkurencji cenowej oraz nieefektywne zarządzanie⁷⁰².

W duchu Friedricha Lista, opowiadającego się za aktywną rolę państwa w promocji rozwoju przemysłowego, Pesch upatruje, przynajmniej potencjalnie, rolę własności państwowej w tworzeniu modelowych kopalń czy fabryk, czego celem byłoby ustanowienie nowych gałęzi wytwórczości oraz wyszkolenie przyszłych kadr. Dopuszczał on również

Przewyższały one wpływy z podatków pośrednich i bezpośrednich. F. Gottfried, *Manifesto for the Breaking of the Financial Slavery to Interest*, Historical Review Press, Carshalton 2012, s. 24.

⁷⁰¹ *Lehrbuch*, t. 3, s. 769–770. Obserwacje Pescha potwierdziły "reformy" Margaret Thatcher, która upaństwowiła nawet instytucje pożytku publicznego, takie jak wodociągi londyńskie. Decyzja doprowadziła do pogorszenia komfortu życia mieszkańców, gdyż prywatni właściciele bardziej byli zainteresowani maksymalizacją zysku niż dbałością o wysoki poziom usług i amortyzację sprzętu.

⁷⁰² *Lehrbuch*, t. 3, s. 764–770; *Lehrbuch*, t. 2, s. 249–256.

możliwość bezpośredniej działalności państwa na rynku mieszkaniowym, jak choćby przy wykupie ziemi w celu rozwoju publicznych projektów mieszkaniowych⁷⁰³.

Jak widać z powyższego, kategoryczny sprzeciw wobec bezpośredniego udziału państwa w działalności gospodarczej jest w praktyce mniej zdecydowany, niżby wynikałoby to z doktryny solidarystycznej, co może też wynikać z faktu, że Pesch – jako realista – uwzględnia zawsze w analizie ekonomicznej kontekst historyczny i cywilizacyjny oraz w chłodny sposób ocenia ówczesne społeczno-polityczne uwarunkowania w Niemczech. Wydaje się, że solidarystyczny sposób elastycznie definiuje rolę państwa i rozumienie prawa własności. W praktyce dopuszcza bowiem szeroki wachlarz zróżnicowanych podejść w tym zakresie, rozciągający się pomiędzy ekstremami, które wyznacza z jednej strony minimum niezbędnej ingerencji, z drugiej zaś maksimum tego, co dopuszczalne bez podważania zasady przewagi własności prywatnej⁷⁰⁴.

W ujęciu solidarystycznym, państwo powinno skutecznie sprzyjać prywatnej przedsiębiorczości prowadzącej do wzrostu dobrobytu, przy czym, na ile to możliwe, nie powinno bezpośrednio ingerować w dobrobyt poszczególnych jednostek. Państwo w tym modelu ani samo niczego nie rozdaje, ani nie opiekuje się nikim bezpośrednio, chyba że zawiodą wszelkie ciała społeczne niższego rzędu. Bezpośrednie działanie państwa uważał Pesch z jednej strony za niekorzystne dla powszechnego dobrobytu i niosące też ze sobą ryzyko moralne. Z drugiej strony, państwo powinno promować prospołeczną politykę gospodarczą oraz bogactwo narodowe, czego ważnym aspektem jest uwzględnienie dobrobytu wszystkich klas społecznych. W szczególności przedmiotem troski państwa powinien być los klas niższych, które niejednokrotnie zdane są na nędzę i wykluczenie. Zadaniem państwa jest dopilnować, ażeby robotnicy nie byli przedmiotem eksploatacji. Nie jest rolą państwa dystrybucja bogactwa narodowego – stwierdza Pesch – ale nie może też ono pozostawać obojętne wobec struktury dystrybucji⁷⁰⁵.

Podobnie jak poglądy Pescha na kwestię własności państwowej, jego poglądy na kwestię opodatkowania, jego funkcje i najkorzystniejszą strukturę, nie są dogmatyczne. Wydaje się zatem, że podobnie jak w kwestii własności, solidarystyczny nie ma jednej doktryny

⁷⁰³ Państwo odgrywało znaczącą rolę w sukcesie gospodarczym Niemiec, Japonii a także nowo uprzemysłowionych państw Azji. Swoją pracę dotyczącą wspomaganego przez państwo rozwoju azjatyckich tygrysów gospodarczych rozpoczyna G. White cytatem z F. Lista o rozróżnieniu „ekonomii kosmopolitycznej” której celem jest dobrobyt ludzkości od „ekonomii politycznej”, która troszczy się o rozwój danego kraju. *Developmental States in East Asia*, red. G. White, Macmillan Press, Basingstoke 1988.

⁷⁰⁴ *Lehrbuch*, t. 3, s. 764–770.

⁷⁰⁵ Tamże, t. 3, s. 755.

podatkowej, czy wybranego i uznanego za optymalny modelu opodatkowania, ale dopuszcza on dużą dowolność w ramach podstawowej zasady sprawiedliwości⁷⁰⁶.

Przyznając, co prawda, że państwo nie może pozostać obojętne wobec struktury dystrybucji dochodów, jednocześnie, niekonsekwentnie, nie zgadzał się Pesch z Adolfem Wagnerem, który obok funkcji fiskalnej, przypisywał podatkowi także funkcję niefinansową, polegającą na regulowaniu dochodów i bogactwa sektora prywatnego⁷⁰⁷. Opodatkowanie w ujęciu solidarystycznym – takie było ostateczne stanowisko niemieckiego jezuitę – powinno brać pod uwagę możliwości podatnika oraz wymogi sprawiedliwości dystrybucyjnej⁷⁰⁸.

„Opodatkowanie musi brać pod uwagę indywidualne okoliczności i w tym kontekście uwzględniać sprawiedliwość dystrybucyjną, obciążać większym ciężarem dochód z kapitału oraz ze spekulacji i z hazardu, oraz budować bezpośrednie przeszkody dla gromadzenia bogactwa w moralnie wątpliwy sposób”⁷⁰⁹.

Wyższe opodatkowanie dochodów ze spekulacji czy hazardu podyktowane jest wymogami prawa moralnego, ale taka polityka fiskalna przynosi jednocześnie pożytek ekonomii narodowej, choćby przez to, że kieruje energią ludzką ku działalnościom produktywnym. Pesch przyznawał zarazem, że polityka podatkowa ma ograniczony wpływ na ludzkie zachowania, a kluczowy w tym względzie pozostaje standard etyczny ludności. Tym niemniej, wśród zadań systemu podatkowego upatrywał także funkcję regulacyjną, polegającą na tworzeniu mechanizmów zachęt do zajęć produktywnych, przy jednoczesnym zniechęcaniu za pomocą stosownych narzędzi do działań jałowych i degradujących moralnie.

Wymóg sprawiedliwości najlepiej – według Pescha – spełnić mogą podatki bezpośrednie⁷¹⁰, które „dostosowane do możliwości podatników we właściwy sposób (progresja podatkowa), są idealne”⁷¹¹. Ich wadą jest ograniczony dochód możliwy z nich do uzyskania. Gdyby bowiem chcieć nimi zastąpić podatki pośrednie, to stawki opodatkowania byłyby nie do przyjęcia dla podatników. Stąd, mimo ich niedoskonałości, w szczególności ze

⁷⁰⁶ Tamże, t. 1, s. 531. Próby przełożenia zasad solidaryzmu na konkretne propozycje podatkowe dokonał w 1920 r. Heinrich Lachtape. Patrz: H. Lechtape, *The Question of Justice in Taxation the Basics of Tax Reform in Terms of the Solidarity Concept of Heinrich Pesch*, SJ, tłum. R. J. Ederer, „Catholic Social Science Review” 2008, 13, s. 313–340.

⁷⁰⁷ Pesch „odległy był od rozwiązywania kwestii gospodarczych poprzez wydatki publiczne”. Tak Frambach podsumowuje jego podejście do opodatkowania jako instrumentu redystrybucji, ale uwaga ta wyraża też bardziej ogólną zasadę. H. Frambach, *Similarities and Differences in Central Concepts*, s. 104.

⁷⁰⁸ Także J.S. Mill, zwolennik laissez-faire, zauważa że największe wpływy przynoszą podatki do dóbr najpowszechniej używanych, co obciąża biednych. Stąd należy nakładać podatki, o ile to możliwe, na dobra luksusowe, takie „które się najbardziej wiążą z próżnością”. J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, t. 2, s. 667–670.

⁷⁰⁹ *Lehrbuch*, t. 1, s. 531.

⁷¹⁰ Podatki bezpośrednie to np. podatek od dochodów osobistych, podatki pośrednie takie jak akcyza czy VAT, zawarte są w cenach produktów.

⁷¹¹ *Lehrbuch*, t. 3, s. 760.

względu na to, że co najmniej w równym stopniu obciążają biednych jak i bogatych, podatki pośrednie, zawarte w cenie towarów, mogą ze względów praktycznych okazać się jednak niezbędne. Ich zaletą jest też i to, że o tempie uiszczania decyduje sam podatnik, i że są one rozłożone na niewielkie kwoty. Jak już wspomnieliśmy, poważną wadą tego rozwiązania jest to, że nie spełnia ono kryterium sprawiedliwości nadmiernie obciążając biednych. Właściwym rozwiązaniem korygującym w tym względzie byłoby szersze stosowanie podatków od luksusu obciążających głównie bogatych⁷¹².

Solidaryzm nie proponuje zatem żadnego rewolucyjnie nowego modelu podatkowego, wyraża jedynie przywiązanie do zasady sprawiedliwości, z której wynikać powinno mniejsze obciążenie podatkowe ubogich. Najlepszym środkiem do tego jest progresywna skala podatków bezpośrednich. Chociaż Pesch wyrzeka się regulacyjnej, dystrybucyjnej funkcji opodatkowania, to jednak progresywna skala podatkowa pełni taką właśnie funkcję⁷¹³. Ta niekonsekwencja ma jednak uzasadnienie. Tak jak w przypadku własności publicznej solidaryzm nie promuje konkretnego modelu, lecz dopuszcza szerokie spektrum rozwiązań, które są spójne z podstawową zasadą sprawiedliwości dystrybucyjnej, tak też i w przypadku rozwiązań fiskalnych domaga się takiego ich zastosowania, aby były możliwe do udźwignięcia przez podatników i nie naruszały zasady sprawiedliwości.

3.18. Pieniądz

Konieczność wymiany handlowej, będącej warunkiem specjalizacji oraz społecznego podziału pracy, skutkuje w naturalny sposób poszukiwaniem medium, które mogłoby ją ułatwić. Pieniądz – zdaniem Pescha – jest czymś niezbędnym, a jego źródła należy upatrywać w naturalnej ludzkiej potrzebie pokonania trudności, które wynikają z barteru⁷¹⁴. Pełni on rolę pośrednika, dzięki któremu wymiana bezpośrednia jednego dobra na drugie rozbita zostaje na dwa etapy. Pieniądz jest nie tylko środkiem wymiany, ale pełni też w gospodarce funkcję miernika wartości, środka płatniczego, oraz środka tezauryzacji czyli nośnika wartości w

⁷¹² H. Lechtape uważał, że solidarystyczny system podatkowy powinien koncentrować się na: „trzech wielkich podatkach bezpośrednich: opłatach od nieruchomości, dochodu oraz spadków” gdyż tylko one dają szansę określenia prawdziwej zdolności płatniczej podatnika. H. Lechtape, *The Question of Justice in Taxation*, s. 333.

⁷¹³ Rozterek Pescha nie podziela S. Krason, który w podsumowaniu zasad solidaryzmu potwierdza aktywną rolę rządu w sferze dystrybucji: „rząd [...] nie może pozostawać obojętny na to jak dystrybuowane jest bogactwo, zawsze musi zapewnić zwycięstwo sprawiedliwości wymiennej (*iustitia commutativa*)”. S. Krason, *Principles of Heinrich Pesch's Solidarism*, s. 481.

⁷¹⁴ *Lehrbuch*, t. 5, s. 125.

przestrzeni i czasie⁷¹⁵. Rozwinięty wokół niego system finansowy, obejmujący banki, giełdy i zróżnicowane instrumenty finansowe, odgrywa doniosłą rolę w życiu gospodarczym. Czasami, jak w przypadku merkantylistów, rola ta bywała przeceniana, tym niemniej – konstatował Pesch – "nawet jeśli pieniądz jaki znamy nie jest wszystkim dla gospodarki narodowej, to jednak jest bardzo ważny"⁷¹⁶. Jaka jest zatem rola pieniądza w świetle teorii solidarystycznej? Za jakimi rozwiązaniami w sferach polityki monetarnej i konstrukcji systemu finansowego się solidaryzm opowiada?

Według definicji Pescha, pieniądz jest "środkiem wymiany i płatności, właściwym dla porównywania i transferu wartości, którego użycie dla tych celów na danym obszarze jest autoryzowane i regulowane przez władze państwowe, którym podlega i który osiągnął powszechne uznanie i ważność"⁷¹⁷. Pieniądz różni się od pozostałych dóbr w gospodarce tym, iż jego użyteczność polega jedynie na możliwości uzyskania użyteczności innych dóbr. W swojej definicji Pesch podkreśla rolę państwa, które ostatecznie decyduje, co jest pieniądzem. Jednakże w sporze między zwolennikami nominalizmu, którzy postrzegali główne źródło wartości pieniądza w owej decyzji, a zwolennikami pieniądza kruszcowego, posiadającego wartość samą w sobie, Pesch wydaje się skłaniać do stanowiska tych drugich. Państwo może wprowadzić, z punktu widzenia prawa, dowolnie zadekretować, co jest pieniądzem, i – jak stwierdza – „nawet pieniądz papierowy jest pieniądzem w sensie prawnym"⁷¹⁸. Tym niemniej, aby właściwie funkcjonował, pieniądz musi być obdarzony publicznym zaufaniem. Środek płatniczy ostatecznie staje się rzeczywistą miarą wartości poprzez swoją jakość, i aby mógł z powodzeniem spełniać swoją rolę, musi być powszechnie akceptowany. Wartość pieniądza, podobnie jak innych dóbr, określa jego użyteczność (realna siła nabywcza) oraz rzadkość (emisja w proporcji do potrzeb). Wartość pieniądza papierowego jest jedynie funkcjonalna: oparta o prawo, państwo i zależna od faktycznej użyteczności w wymianie i zaufaniu publicznym do niego. W przeciwieństwie do papierowego, pieniądz kruszcowy posiada także własną, wewnętrzną wartość, co sprzyja zaufaniu. Wybijając monety, państwo nie tyle nadaje im wartość, co raczej jedynie oficjalnie ją potwierdza. Który system jest lepszy – oparty o kruszec czy o pieniądz papierowy? Kwestię tę należy rozstrzygnąć w odniesieniu do celu gospodarki narodowej. Jednym z kryteriów oceny jest stabilność, która sprzyja równomiernemu zaspokojeniu potrzeb społecznych oraz rozwojowi potencjału gospodarczego. Gwałtowne wahania popytu i podaży oraz zmiana struktury dystrybucji są na

⁷¹⁵ Tamże, t. 5, s. 132, 135.

⁷¹⁶ Tamże, t. 5, s. 131.

⁷¹⁷ Tamże, t. 5, s. 171.

⁷¹⁸ Tamże, t. 5, s. 210.

ogół niekorzystne. Aby z powodzeniem pełnić swoje funkcje, pieniądz powinien być stabilny co do swojej wartości. Który z dwóch systemów lepiej spełnia powyższe kryteria – kruszcowy czy też fiducyjny, w którym pieniądz ma wartość jedynie z nadania władzy?⁷¹⁹

Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Pesch zauważa, że choć starsze teorie utrzymywały, iż wartość ekonomiczną można mierzyć jedynie czymś materialnie wartościowym, podobnie jak wagę ustala się za pomocą odważników, to istnieje tutaj praktyczny problem znalezienia stałego, niezmiennego wyznacznika wartości. Nawet bowiem metale szlachetne nie posiadają stale tej samej wartości. Znane są historycznie skutki importu srebra z Ameryki Południowej, prowadzącego w XVI w. do rewolucji cenowej w Europie. Z obniżeniem wartości kruszców mieliśmy do czynienia również podczas „gorączki złota” w latach 50. 60. i 90. XIX wieku. Podobnie było z wartością srebra, którego wydobycie w latach 1870-1910 r. wzrosło trzy i półkrotnie. Niektórzy doszukiwali się stałego miernika wartości w pracy, ale przecież – zauważa Pesch – wartość samej pracy także się zmienia. Same zmiany cen nie są jeszcze wyznacznikiem ani zmian wartości towaru, ani pieniądza, gdyż przyczyna tych zmian może leżeć zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie. Istnieje zatem praktyczna trudność w znalezieniu stałej miary wartości stabilnej w czasie. Nawet złoto nie daje absolutnej gwarancji stabilności wartości pieniądza, gdyż samo zależne jest od różnorodnych czynników, jak choćby od zwiększenia podaży w wyniku odkrycia nowych złóż⁷²⁰. Czy wobec tych przeszkód alternatywą jest zatem oderwany od realnej wartości pieniądz papierowy?⁷²¹

Teoretycznie pieniądz papierowy może z powodzeniem pełnić swoje funkcje, gdy jego podaż jest ograniczona i odpowiada realnym potrzebom gospodarki. W praktyce jednak takie rozwiązanie napotyka szereg problemów i niebezpieczeństw. Po pierwsze, istnieją trudności w ustaleniu adekwatnej ilości pieniądza w obiegu. Po drugie, gdy pieniądz nie ma pokrycia w kruszcu, to nie ma też żadnych gwarancji, że nie będzie emitowany w nadmiernej ilości. Możliwość nieograniczonej kreacji pieniądza jest dla państwa zbyt kusząca, tym bardziej że na zwiększenie emisji pieniądza papierowego wywierają także wpływ polityczny przeróżne grupy nacisku. W sytuacji, gdy pieniądza jest zbyt wiele na rynku, państwo może co prawda wymuszać obowiązek jego akceptacji, ale nie jest w stanie wymusić utrzymania jego realnej siły nabywczej. Ostatecznie – jeśli zniesiony zostaje obowiązek pokrycia wartości w kruszcu

⁷¹⁹ Tamże, t. 5, s. 254, 268–270.

⁷²⁰ Tamże, t. 5, s. 133, 195–197.

⁷²¹ David Ricardo poszukując niezmiennego miernika wartości konkluduje: „ani złoto, ani żaden inny towar nie może być doskonałym miernikiem wartości wszystkich dóbr”. D. Ricardo, *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, s. 45.

– „następuje utrata gwarancji wartości pieniądza i jego stabilności”⁷²². Ponadto, pozbawiony kotwicy kruszcowej, pieniądz papierowy powoduje zbyt wielkie i częste fluktuacje kursów wymiennych, które są niekorzystne dla handlu zagranicznego. Na niekorzyść pieniądza papierowego przemawiają również negatywne doświadczenia historyczne związane z tym środkiem płatniczym⁷²³.

Pesch znał ilościową teorię pieniądza (J.S. Mill, D. Ricardo), choć uważał, że zależność cen od ilości pieniądza w obiegu nie jest ścisła, gdyż wpływają na nią różne czynniki, jak lokaty depozytowe, szybkość obiegu i przepływy międzynarodowe⁷²⁴. Definiował on jednak inflację jako zjawisko monetarne, jako „ekspansję pieniądza w obiegu, która obniża wartość pieniądza i prowadzi do wzrostu cen”⁷²⁵. Zauważał on wprawdzie potencjalne korzyści płynące ze zwiększenia podaży pieniądza, co może przekładać się na wyższy popyt i zatrudnienie, jednak ogólnie uważał, iż nadmierna podaż pieniądza, na którą podatny jest pieniądz papierowy, szczególnie sprzyja inflacji⁷²⁶.

Powyższe zastrzeżenia teoretyczne i obserwacje historyczne dotyczące pieniądza papierowego oraz wyrażona w teorii wartości skłonność do poszukiwania obiektywnych jej podstaw, skłaniają Pescha do następującej konstatacji:

„Jednakże na płaszczyźnie teoretycznej nie możemy się pogodzić z teorią, która wywodzi wartość pieniądza, nie z jego wartości jako towaru, ale jedynie z deklaracji państwa [...] Postrzegamy jako dużo zdrowszy system monetarny, w którym pieniądz posiada własną wartość, i w którym papier czerpie swoją wartość z pieniądza, który za nim stoi i na który jest on wymienialny. Stąd odrzucamy w teorii monetarnej czysty nominalizm i akceptujemy realizm, niekoniecznie ograniczając się do tradycyjnego metalizmu”⁷²⁷.

Metale szlachetne posiadają wiele właściwości, które szczególnie predestynują je do pełnienia roli pieniądza. Są one niezwykle trwałe, w swej czystej postaci mają jednolitą jakość, stosunkowo łatwo jest weryfikować ich autentyczność, są topliwe i podzielne (w przeciwieństwie choćby do diamentów), w małej ilości mogą reprezentować wysoką wartość, pełnią swoją funkcję niezależnie od poziomu rozwoju i profilu gospodarki. Pesch był jednak naocznym świadkiem, że w konkretnych uwarunkowaniach historycznych – jak choćby w

⁷²² *Lehrbuch*, t. 5, s. 269.

⁷²³ Tamże, t. 5, s. 255–256, 269.

⁷²⁴ Irving Fisher wyraził tę zależność w równaniu (*Equation of Exchange*): $M \cdot V = P \cdot Q$ gdzie: M – podaż pieniądza, V – szybkość obiegu, P – poziom cen a Q – ilość dóbr. Renesans teorii ilościowej pieniądza przyniosły m. innym prace M. Friedmana, patrz np.: M. Friedman, *Studies in the Quantity Theory of Money*, The University of Chicago Press, Chicago 1963.

⁷²⁵ *Lehrbuch*, t. 5, s. 199.

⁷²⁶ Pesch antycypuje niejako koncepcję Keynesa stymulowania popytu i działań antycyklicznych. Por. J.M. Keynes, *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*.

⁷²⁷ *Lehrbuch*, t. 5, s. 269–270.

Niemczech po I wojnie światowej – ich zastosowanie napotykało na trudności. Platyny było zbyt mało. Złota pozostało niewiele, a jego wartość nie była stabilna. Tym niemniej, nawet w czasach kryzysu ekonomicznego, którego był świadkiem, w celu powstrzymania utraty wartości pieniądza, postulował on pokrycie w złocie przynajmniej 1/3 wartości emisji, wraz z obowiązkiem wymiany tak wykreowanego pieniądza na kruszec⁷²⁸.

Czy realne pokrycie pieniądza musi być w postaci metali szlachetnych? Pesch nie uważał tego za rzecz konieczną. Pisał, że „gdyby można była znaleźć jakieś inne, rzeczywiste i zdrowe pokrycie dla pieniądza, mające większą relatywną stałość wartości itd. To »detronizacja złota«, do której tak wielu wzywa, nie natrafiłaby na opór nie do pokonania”⁷²⁹. Pokrycie to mogłoby być gwarantowane np. przez zasoby państwa, takie jak nieruchomości, surowce mineralne, kopalnie, przedsiębiorstwa państwowe, w tym koleje czy telegraf. Nawet jednak wartość tych zasobów może się zmieniać na skutek zmian technologicznych, czy w wyniku wojny. Innym towarem pełniącym rolę zabezpieczenia mogłoby być zboże, choć i jego wartość jest zmienna w czasie⁷³⁰.

W kontekście powyższych rozważań warto sobie uświadomić, jak różne od współczesnego były systemy monetarne z jakimi miał do czynienia Pesch. Według danych które przytacza w *Lehrbuch*, w latach 1872–1908 w Cesarstwie Niemieckim wybito monety, z których (w sensie wartości) 80% było ze złota, 18% ze srebra, a jedynie 2% z miedzi lub niklu⁷³¹. Pod koniec XIX w. dominowały systemy pieniądza kruszcowego oparte o złoto, a jedynie niewiele wcześniej nastąpiło odejście od standardu bimetalicznego, w którym obok złota wykorzystywano także srebro⁷³². Pieniądz był zasadniczo pieniądzem kruszcowym, a zmianę tej sytuacji przyniosła dopiero katastrofa pierwszej wojny światowej. Pieniądz papierowy, drukowany w nadmiarze w celu pokrycia potrzeb wojennych, przyniósł w Niemczech i wielu innych krajach Europy katastrofalną inflację⁷³³.

Zarówno czynniki historyczne, jak i koncepcja obiektywnych podstaw wszelkiej wartości skłaniają ostatecznie Pescha do opowiedzenia się za pieniądzem mającym realne

⁷²⁸ Tamże, t. 5, s. 265.

⁷²⁹ Tamże, t. 5, s. 269–270.

⁷³⁰ Tamże, t. 5, s. 269–270.

⁷³¹ Tamże, t. 5, s. 158–159.

⁷³² Stosowanie jednocześnie dwóch kruszców prowadziło do ciągłych zaburzeń ze względu na zmiany ich wzajemnej wartości. Łacińska Unia Monetarna, której członkami były między innymi Francja, Włochy i Belgia porzuciła system bimetaliczny w 1878 r. Patrz np.: L.H. Officer, *Bimetallism*, w: *The New Palgrave Dictionary of Economics*, red. S.N. Durlauf, L. Blume, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008; M. Friedman, *Bimetallism Revisited*, „Journal of Economic Perspectives” 1990, 4/4, s. 85–104.

⁷³³ W Niemczech, w październiku 1923 r. ceny rosły codziennie średnio o 20% (choć nie jest to rekord, w lipcu 1946 r. na Węgrzech inflacja dzienna wynosiła 200%). Więcej o hiperinflacji patrz np.: C. Bresciani-Turroni, *The Economics of Inflation: a Study of Currency Depreciation in Post-war Germany 1914–1923*, tłum. M. E. Sayers, Allen & Unwin, London 1968.

pokrycie – w pierwszym rzędzie w kruszcu. Wydaje się jednak, że inne formy realnych gwarancji wartości pieniądza, byłyby spójne z systemem solidarystycznym. Czy dla Pescha pieniądź fiducjarny, ale dający pewną i niepodważalną gwarancję stałej wartości w czasie, byłby do przyjęcia? Zapewne tak, chociaż pozostaje to dla niego pytaniem otwartym, na które nie udziela odpowiedzi. Kluczową dla niego kwestią była w tym względzie stałość wartości i związana z tym gwarancja ograniczonej emisji.

3.19. System finansowy

Optyka w jakiej Pesch postrzega gospodarkę, nakazuje mu zadać pytanie w stosunku do systemu finansowego, o to „czy system bankowy w swej dzisiejszej formie dobrze służy ogólnym podstawowym wymogom zdrowej gospodarki narodowej. Innymi słowy: czy służy celowi gospodarki narodowej?”⁷³⁴ Banki to najważniejsze instytucje płatnicze i kredytowe – ich rola jest więc w nowoczesnej gospodarce bardzo istotna. Czy rolę tę wypełniają należycie? Oceniając funkcjonowanie całego sektora finansowego w gospodarce należy brać pod uwagę, czy spełnia on swe funkcje zgodnie z trzema zasadami: higieniczną, estetyczną i – w szczególności – etyczną? Czy system bankowy działa w zgodzie z zasadą jedności kultury i uwzględnia cele społeczne, polityczne, kulturalne i moralne? Czy w swoim działaniu bierze pod uwagę strukturę klasową, a szczególnie potrzeby klasy średniej? Jednakże najbardziej podstawowym pytaniem jest to, czy system finansowy sprzyja produktywniej pracy tworzącej rzeczywisty dobrobyt? W perspektywie solidarystycznej, gospodarka narodowa jest warsztatem produktywniej pracy, a nie kasynem, jaskinią hazardu czy miejscem wyzysku i eksploatacji drugiego człowieka. System finansowy powinien służyć pracy, a w żadnych okolicznościach nie powinien przyczyniać się do tego, aby wzbogacenie prywatne poprzez spekulację i demoralizację szkodziło narodowi i państwu⁷³⁵. Tymczasem w ocenie Pescha:

„[...] nasz współczesny system bankowy, obok swoich niezaprzeczalnych korzyści, niesie ze sobą także problemy. Stał się główną podporą takiego rodzaju kapitalizmu, który w ostatecznej analizie podporządkowuje interes gospodarki narodowej interesom prywatnego kapitału finansowego”⁷³⁶.

⁷³⁴ *Lehrbuch*, t. 5, s. 433.

⁷³⁵ Tamże, t. 5, s. 434. W ocenie Storck’a Kościół nigdy nie zniósł zakazu lichwy, jasno wyłożonego choćby w encyklice *Vix pervenit* Benedykta XIV z 1745 r. Patrz: T. Storck, *Is usury still a sin?*.

⁷³⁶ *Lehrbuch*, t. 5, s. 434.

Pesch wyróżnia trzy epoki bankowości: pierwszą – od ustanowienia Banku Weneckiego (1619) po założenie Banku Anglii (1694), drugą – trwającą do końca XVIII wieku, oraz współczesną – od początku XIX wieku. W pierwszym z tych okresów banki świadczyły głównie usługi płatnicze, w kolejnym zaczęły dominować usługi kredytowe, natomiast XIX wiek przyniósł rozwój banków hipotecznych, inwestycyjnych oraz kas oszczędnościowo-kredytowych. Ten ostatni rodzaj, czyli tzw. *Volksbanken* były organizacjami typu spółdzielczego, służącymi potrzebom klasy średniej⁷³⁷.

Pojawienie się banków inwestycyjnych, angażujących się w obrót akcjami i obligacjami oraz spekulację na rynkach towarowych i finansowych, przynosi – zdaniem Pescha – więcej szkód, niż zysku. Co prawda, w Anglii istnieje ustawowa separacja między bankami detalicznymi a bankami inwestycyjnymi, stworzona po to, aby bankier mający do dyspozycji depozyty klientów detalicznych nie był jednocześnie spekulantem grającym na rynku, ale już samo istnienie takiej działalności jest wątpliwe⁷³⁸. Banki spekulują ziemią, kawą, cukrem, a budując swą potęgę nierzadko uciekają się do korupcji. W pogoni za zyskiem wspierają także wątpliwe moralnie i społecznie działalności. Mariaż banków i wielkich przedsiębiorstw prowadzi do dominacji interesów finansjery nad realną niefinansową gospodarką, czyli do tzw. imperializmu finansowego. Gdy banki kierują się jedynie kryterium najwyższego zysku, to zamiast służyć gospodarce, zaczynają jej szkodzić⁷³⁹. Zamiast wspierać kredytową produktywną pracę, pieniądź używany jest w takim przypadku do nieproduktywnej spekulacji. Nie zawsze bowiem to, co zyskowne, jest produktywnie⁷⁴⁰. W bankach pieniądź „pracuje”, ale „płodność pieniądza działa tu do przesady; ostatecznie na koniec działa ze szkodą i na koszt produktywności ludzkiej pracy, która wytwarza wartość użytkową”⁷⁴¹. Nic nie spada z nieba – dopowiada Pesch – każdą wartość można połączyć z jakąś produktywną pracą, która ją stworzyła. Pogwałcając tę zasadę, w oderwaniu od pracy, banki czerpią ogromne zyski ze spekulacji i manipulując rynkami destabilizują je przez wahania cen. Ich dochody, np. z obsługi emisji akcji, są tak duże, że rodzi się pytanie, czy koszt takich usług jest jakkolwiek powiązany z ich wartością? W efekcie kapitalizm finansowy coraz bardziej podporządkowuje sobie interesy całej

⁷³⁷ Tamże, t. 5, s. 414–415.

⁷³⁸ Tamże, t. 5, s. 416–419.

⁷³⁹ Tamże, t. 5, s. 434–435.

⁷⁴⁰ Pesch podaje, choć nie w związku z rozważaniami nt. systemu finansowego, przykład klęski nieurodzaju. Powoduje ona braki na rynku, wzrost cen i często, paradoksalnie oznacza dla rolników większe zyski. Jest ona zyskowna, choć nieproduktywna. Odwrotnie dzieje się w przypadku dobrego urodzaju.

⁷⁴¹ *Lehrbuch*, t. 5, s. 435.

gospodarki, a gromadzenie olbrzymich dochodów prowadzi do dominacji bardzo ograniczonego kręgu osób, w rękach których spoczywa faktycznie olbrzymia władza⁷⁴².

Cóż zatem proponuje Pesch? Pisze on: „nie czujemy szczególnego entuzjazmu co do propozycji nacjonalizacji systemu bankowego”⁷⁴³ – wskazując, że jest wiele argumentów przeciw takiemu rozwiązaniu. Ukróciłoby ono co prawda spekulację, ale za to poddałoby bankowość wpływom politycznym. Według jezuickiego ekonomisty, doświadczenia historyczne w tym względzie są negatywne. Jednocześnie wskazują one na wymóg ściślejszej regulacji sektora finansowego tam, gdzie nakazuje tego interes całej gospodarki. Idealnie, system bankowy powinien działać w powiązaniu z korporacjami zawodowymi, ażeby zysk nie był ani jedynym, ani głównym motywem jego działalności. Uwzględniając realia historyczne Niemiec z początku XX wieku, Pesch opowiadał się za reformą systemu bankowego opartą o następujących osiem zasad: duże banki powinny wykonywać pracę dla dobra gospodarki pod przewodnictwem Reichsbanku; wszystkie banki powinny być objęte nadzorem specjalnej państwowej instytucji nadzoru, czuwającej nad ich prawidłowym działaniem; opinia publiczna powinna pełnić funkcję kontrolną dzięki transparentności systemu bankowego poprzez jawność sprawozdań finansowych; wzmocnić należy ochronę praw klientów i udziałowców, a dotyczyć to powinno w szczególności bezpieczeństwa obrotu akcjami i obligacjami; wprowadzić należy wymóg minimalnego poziomu rezerw, do których utrzymywania zobowiązane byłyby banki w celu bezpiecznego funkcjonowania; wkłady bankowe powinny podlegać ubezpieczeniu finansowanemu z obowiązkowych składek wpłacanych przez banki komercyjne do banku centralnego; ograniczeniu powinny ulec opłaty od emisji akcji; wreszcie, jako ostatni postulat, należałoby wprowadzić zakaz spekulacji giełdowych⁷⁴⁴. Wszystkie te działania powinny przyczynić się do zwiększenia stabilności systemu bankowego, podniesienia stopnia zaufania oraz dostosowania tego sektora do potrzeb gospodarki, traktowanej jako pole produktywnej pracy, a nie miejsce spekulacji i eksploatacji. Warto zauważyć, że obecna konstrukcja systemu bankowego, w krajach takich jak Polska, jest bardzo zbliżona do kształtu proponowanego przez Pescha⁷⁴⁵.

Bardzo dobrą ilustracją nastawienia niemieckiego jezuity do rynków finansowych, giełdy oraz instrumentów finansowych jest analiza, jakiej poddał on wprowadzone w II

⁷⁴² Pesch powołuje się na artykuł prasowy autorstwa Rathenau, który twierdzi, że zamknięty towarzystwo krąg zaledwie 300 osób rządzi całą gospodarką Europy. *Lehrbuch*, t. 5, s. 435.

⁷⁴³ *Lehrbuch*, t. 5, s. 445.

⁷⁴⁴ Tamże, t. 5, s. 440–446.

⁷⁴⁵ Według ustawy z dnia 29.08.1997 o NBP, ma on między innymi za zadanie regulowanie płynności banków, działanie na rzecz stabilności systemu finansowego oraz ograniczania ryzyka systemowego. NBP reguluje i gromadzi rezerwy obowiązkowe banków. Funkcje nadzorcze nad sektorem finansowym sprawuje także Komisja Nadzoru Finansowego, a depozyty bankowe ubezpiecza Bankowy Fundusz Gwarancyjny.

połowie XIX w. instrumenty pochodne typu *futures*. Są to kontrakty zobowiązujące strony do kupna lub sprzedaży danego dobra w określonym czasie po z góry określonej cenie. Jednym z pierwszych rynków, na których je stosowano, był rynek zboża⁷⁴⁶.

Za handlem kontraktami typu *futures* przemawia ich funkcja sygnalizacyjna pozwalająca producentom i konsumentom, poprzez wskazanie przyszłej spodziewanej ceny, odpowiednio alokować zasoby. Po drugie, kontrakty takie służyć mają w teorii zabezpieczać (*hedging*) przed ryzykiem cenowym. Pesch zauważa, że wbrew tym argumentom, istnienie tego typu instrumentów pochodnych stwarza jedynie pole do spekulacji. I tak też są one faktycznie wykorzystywane. W praktyce, w większości przypadków, strony takich kontraktów nie są wcale zainteresowane ich wypełnieniem, np. otrzymaniem fizycznej dostawy zboża, a grają jedynie na różnicach cen, obstawiając przyszłe ich poziomy. Ponieważ zawarcie kontraktu nie wymaga fizycznego posiadania danego dobra, prowadzi to – według Pescha – do sztucznego zaniżania cen. Na rynku pojawia się nierealna podaż, tworząc iluzję nieograniczonych zasobów. Ostatecznie kontrakty typu *futures* są według niemieckiego jezuitę „mystyfikacją” i „perwersją działalności handlowej”⁷⁴⁷.

Handel to przeniesienie realnej wartości w czasie lub w przestrzeni. W przypadku kontraktów *futures* mamy natomiast do czynienia ze sformalizowaną fikcją. Jeśli takie transakcje stają się dopuszczalne, wówczas wpływ na rynek tracą zarówno producenci jak i konsumenci. Staje się on w istocie domeną spekulanta, który jest zainteresowany wyłącznie własnym zyskiem. Istnienie i rozprzestrzenianie się tego typu szkodliwych operacji odciągania ludzi od produktywnej pracy, a samą gospodarkę sprowadza do kasyna⁷⁴⁸.

Pesch uważał zakaz handlu kontraktami typu *futures* za w pełni usprawiedliwiony. Nie ma też wątpliwości, że w podobny sposób, i z podobnej perspektywy, oceniałby on także inne formy zysku nie powiązanego z pracą. Z zasady, taką formę zarobku traktował jako szkodliwą dla gospodarki jako całości. Uważał, że w modelu solidarystycznym – poprzez reorganizację kredytu państwowego oraz organizację produkcji i handlu przez korporacje stanowo–zawodowe – giełdy nie będą już potrzebne.

„Ostatecznie, w przyszłości, przy odpowiedniej reorganizacji kredytu państwowego, jeżeli powiedzie się też wprowadzenie praktycznej i pożytecznej regulacji produkcji oraz handlu na bazie organizacji zawodowych

⁷⁴⁶ O naturze tych instrumentów patrz: M. Kwaśniewski, *Kontrakty terminowe bez tajemnic* https://www.gpw.pl/pub/files/PDF/inne/SGGW_2.pdf (dostęp 16.03.2023).

⁷⁴⁷ *Lehrbuch*, t. 5, s. 495–509.

⁷⁴⁸ Tamże, t. 5, s. 506–509.

nadzorowanych przez państwo, nie będziemy już polegać w takim stopniu na kapitalistycznych strukturach giełdowych⁷⁴⁹.

Podsumowując, finansjalizacja (*financialisation*)⁷⁵⁰ gospodarki, czyli zdominowanie jej poprzez interesy kapitału finansowego i instytucji finansowych, możliwa jest poprzez nacisk na zysk nie powiązany z pracą, a ostatecznie ją obciążający⁷⁵¹. Jest ona antytezą solidaryzmu, gdyż przemienia miejsce wspólnej produktywnej pracy w siedzibę spekulacji motywowanej chciwością. Dzieje się to ze szkodą dla produktywności, a więc ze szkodą dla ogólnego dobrobytu. Także w tym przypadku, to co moralnie niewłaściwe, okazuje się ostatecznie także nieefektywne ekonomicznie.

3.20. Wolny handel i globalizacja

Jak już zostało wspomniane, pojęcie „gospodarki narodowej” jest czymś centralnym dla solidarystycznego systemu Pescha. Stosunki gospodarcze i sposób ich organizacji wyznaczane są w ramach wspólnoty politycznej i dotyczą danego państwa. To na poziomie wspólnoty państwowej, poprzez gospodarkę narodową, wypełniany jest cel zaspokajania ludzkich potrzeb. Stąd, w optyce solidarystycznej, zagadnienia relacji państwa ze światem zewnętrznym, w tym handlu międzynarodowego, integracji gospodarczej, czy – w końcu – procesów globalizacyjnych⁷⁵², podporządkowane być winne i pełnić służebną rolę wobec gospodarki narodowej⁷⁵³.

⁷⁴⁹ Tamże, t. 5, s. 514.

⁷⁵⁰ Finansjalizacją określa się wzrost znaczenia sektora finansowego w gospodarce oraz jego roli (kosztem sektora realnego). W kontekście współczesnym wiąże się ona z neoliberalizmem i deregulacją rynków finansowych od lat 80. XX w. Por. Z. Ying, J. Andrew, *Financialisation and the Conceptual Framework*, „Critical Perspectives on Accounting” 2014, 25/1, s. 17–26; *Financialization and the World Economy*, red. G.A. Epstein, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2005.

⁷⁵¹ *Lehrbuch*, t. 5, s. 438–439.

⁷⁵² Pierwszym lub „złotym” okresem globalizacji w ekonomii określa się zazwyczaj lata 1870–1914. Handel międzynarodowy od początku XIX w. do I wojny światowej wzrósł nieomal stukrotnie, podobny udział wymiany handlowej w PKB co w 1913 r. osiągnięto ponownie dopiero w latach 70. XX w. Patrz: Ch. M. Meissner, *New Perspectives on the First Wave of Globalization*, NBER The Reporter, 2015, s. 13–17; G. Daudin, M. Morys, K.H. O'Rourke, *Europe and Globalization, 1870-1914*, „Documents de Travail de l'OFCE” 2008, 17, Paris 2008. W innym ujęciu pierwszą globalizację łączą historycy z powstaniem imperium iberyjskiego w XVI wieku, do czego w znaczny sposób przyczynił się zakon jezuitów. Patrz: T. Banchoff, J. Casanova, *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Georgetown University Press, Washington 2016; Alfred W. McCoy, *To Govern the World. World Orders & Catastrophic Change*, Haymarket Books, Chicago 2021, s. 29–83.

⁷⁵³ W. Luckey analizując źródła nauczania społecznego Kościoła, dochodzi do wniosku, że istnieją dwa: filozofia arystotelesowsko-tomistyczna oraz niemiecka szkoła historyczna (romantyczna), którą wywodzi od Adama Müllera i Franza von Baader. Poszukiwanie przeciwwagi dla liberalizmu w państwie narodowym jest u Müllera silnie zaakcentowane. W.R. Luckey, *The Intellectual Origins of Modern Catholic Social Teaching on Economics an Extension of a Theme of Jesús Huerta De Soto*, Austrian Scholars Conference, Auburn University

Pesch stwierdza wprost, że w ostatecznym rozrachunku, nawet gospodarka globalna istnieje po to, aby służyć gospodarce narodowej⁷⁵⁴. Takie spojrzenie jest logicznie spójne z całością koncepcji Pescha. Można je lepiej zilustrować poprzez porównanie do relacji zachodzących między państwem a jednostką i rodziną. Państwo – jako byt historycznie późniejszy od jednostki i rodziny – pełni wobec nich rolę służebną i powstało ze względu na zadania, których organizacje niższego rzędu nie są w stanie samodzielnie rozwiązać. To nie jednostka i rodzina mają służyć realizacji celów państwa, ale, wręcz przeciwnie, to państwo właśnie po to zostało powołane do życia, ażeby zaspokoić potrzeby i pomóc realizować cele osób i rodzin. Analogiczny związek zachodzi między gospodarką narodową, a wszelkimi organizacjami wyższego rzędu, włączając unie celne, wspólnoty gospodarcze i ponadnarodowe projekty integracyjne. Gospodarki narodowe są nadrzędne wobec całości systemu światowego, którego istnienie jest wtórne i spoczywa na ich barkach⁷⁵⁵.

Pesch zmarł kilkadziesiąt lat przed powołaniem do życia Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej – prekursora dzisiejszej Unii Europejskiej. Gdyby jednak zapytano go o ten projekt, z pewnością wskazałby, że Unia Europejska powinna pełnić służebną rolę wobec państw członkowskich, i że jej istnienie i funkcjonowanie uwarunkowane jest tym, na ile zaspokaja potrzeby tych państw i na ile pomaga im w realizacji ich indywidualnych celów. Możemy pokusić się z dużą dozą prawdopodobieństwa na owo przypuszczenie opierając się na głoszonych przez Pescha zasadach subsydiarności oraz organicznej organizacji społeczeństwa⁷⁵⁶.

Powyższe zasady, wskazujące na prymat gospodarki narodowej, kierowały również Peschem przy ocenie funkcji handlu zagranicznego. Historycznie rzecz ujmując, podejście solidarystyczne do zagadnienia handlu zagranicznego należy do genetycznej linii niemieckiej myśli ekonomicznej, poczynając od *Zamkniętego państwa handlowego* Fichtego⁷⁵⁷, poprzez prace Adama Müllera i krytykę idei wolnego handlu Friedricha Lista⁷⁵⁸. Szczególnie ten

2000. https://www.researchgate.net/profile/William-Luckey-2/publication/266584229_The_Intellectual_Origins_of_Modern_Catholic_Social_Teaching_on_Economics_An_Extension_of_a_Theme_of_Jesus_Huerta_De_Soto/links/54dba4300cf23fe133ad6a0d/The-Intellectual-Origins-of-Modern-Catholic-Social-Teaching-on-Economics-An-Extension-of-a-Theme-of-Jesus-Huerta-De-Soto.pdf (dostęp: 23.05.2023).

⁷⁵⁴ *Lehrbuch*, t. 3, s. 789.

⁷⁵⁵ Tamże, t. 3, s. 798; Tamże, t. 1, s. 266. W naszych czasach zasada ta uległa odwróceniu. Niejednokrotnie wielkie zglobalizowane korporacje promowane są kosztem rozwoju gospodarek narodowych. Patrz: W. Kieżun, *Patologia transformacji*, Poltext, Warszawa 2011.

⁷⁵⁶ *Lehrbuch*, t. 3, s. 798–801.

⁷⁵⁷ J.G. Fichte, *Der Geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer Künftig zu Liefernden Politik*, J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Tübingen 1800.

⁷⁵⁸ O związkach nauczania społecznego Kościoła oraz niemieckiej szkoły historycznej, w tym szczególnie z ideami Adama Müllera, patrz: W.R. Luckey, *The Intellectual Origins of Modern Catholic Social Teaching on*

ostatni, na którego zresztą Pesch się wprost powołuje, był krytykiem idei wolnego, niczym nieograniczonego handlu międzynarodowego. Według Lista handel taki utrudniał rozwój wytwórczości w krajach relatywnie zapóźnionych, takich jak Niemcy, przynosząc korzyści tym, którzy już dominowali na rynku – w szczególności Anglii z jej rozwiniętym przemysłem. Dla dobra gospodarki narodowej List proponował wprowadzenie celów ochronnych, umożliwiających rozwój rodzimej wytwórczości.

Ten sceptycyzm wobec idei wolnego, niczym nieograniczonego handlu, właściwy jest też analizom Pescha. Dostrzegając znaczącą i wzrastającą rolę wymiany międzynarodowej, widział w niej nie tylko potencjalne źródło korzyści, ale też i dostrzegał związane z nią zagrożenia. Pesch nie postulował bynajmniej autarkii. Szczególnie istotne było dla niego zaopatrywanie kraju w produkty, które z powodu uwarunkowań klimatycznych czy geograficznych nie były w nim dostępne. Dotyczyło to przede wszystkim surowców mineralnych i energetycznych oraz produktów rolnych. Więcej wątpliwości budziło w nim importowanie produktów dostępnych w kraju lub mogących być na miejscu wytwarzanymi, co miało negatywny wpływ na sytuację rodzimych producentów i rynek krajowy⁷⁵⁹. Z punktu widzenia maksymalizacji zdolności produkcyjnych krajowej gospodarki import produktów zagranicznych niekoniecznie będzie korzystny, nawet jeśli byłby on opłacalny dla poszczególnych zaangażowanych w wymianę podmiotów. Co więcej, trwała zależność od importu stwarza dla kraju poważne ryzyko, nie tylko gospodarczego, ale także politycznego uzależnienia. Zależność od dostaw z zagranicy może także niekorzystnie wpływać na zdolności obronne kraju⁷⁶⁰.

Ideologię wolnego handlu międzynarodowego uważał Pesch za narzędzie zdobywania rynków przez kraje lepiej rozwinięte kosztem gospodarczo słabszych. Pisząc o Portugalii – zarówno wtedy, jak i dziś jednym z najbiedniejszych krajów Europy Zachodniej – stwierdza on, że jej niedorozwój był w dużej mierze wynikiem „przyjaźni” z Anglią, mając zapewne na myśli uprzywilejowany dostęp Wielkiej Brytanii do tamtejszego rynku, duszący w zarodku rozwój wszelkiej krajowej wytwórczości.

Economics an Extension of a Theme of Jesús Huerta De Soto, Austrian Scholars Conference, Auburn University, 2000.

⁷⁵⁹ Podobne obawy o asymetrię korzyści z handlu wyraża encyklika Pawła VI *Populorum progressio* (p. 58): „Jest więc oczywiste, że zasada wolnej wymiany już nie wystarcza jako jedyna zasada kierująca w stosunkach międzynarodowych. Jest ona natomiast pożyteczna, gdy strony nie różnią się zbyt stopniem bogactwa; [...] Inaczej jest jednak, skoro warunki różnych narodów są bardzo nierówne: ceny bowiem ustalone „swobodnie” przez kontrahentów mogą pociągnąć za sobą skutki wprost krzywdzące. Trzeba stwierdzić, że w tej dziedzinie podstawowa zasada liberalizmu, jako norma stosunków handlowych, zostaje podana w wątpliwość.” Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 7–37, (dal. cyt. jako: *Populorum progressio*).

⁷⁶⁰ *Lehrbuch*, t. 5, s. 369–370.

W logicznej zgodzie ze swoimi poglądami na konieczność aktywnej interwencji w imię ochrony mechanizmów rynkowych przed degenerowaniem się w monopole lub oligopole, Pesch uważał, iż wymiana międzynarodowa wymaga podobnego podejścia. Tak jak niczym nieograniczona konkurencja na rynkach wewnętrznych prowadzi do faktycznego końca konkurencji i do zastąpienia jej monopolem, podobnie dzieje się z wolnym handlem międzynarodowym. Jeśli nie zostanie on poddany żadnym regułom i nadzorowi, wówczas może prowadzić do bezwzględnej dominacji silniejszych państw kosztem ruiny pozostałych⁷⁶¹.

Teorii wolnego handlu Adama Smitha i Dawida Ricardo przeciwstawia Pesch merkantylizm, teorię taryf prorozwojowych Lista oraz „solidarystyczną teorię protekcjonistyczną”, czyli własną teorię ochrony krajowej siły roboczej⁷⁶². W przeciwieństwie do Lista, Pesch kładzie większy nacisk na ochronę rynku pracy, jako powód kontroli handlu. W praktyce jednak ich argumentacja i proponowane rozwiązania są podobne. Według niemieckiego jezuity polityka handlowa uwzględniać powinna interesy całej gospodarki narodowej, której winny przyświecać cztery cele: zaopatrzenie ludności w niezbędne do zaspokojenia potrzeb dobra; ochrona własnych zdolności wytwórczych; stymulowanie gałęzi i branż gospodarki których zasoby (szczególnie pracy) nie są w pełni wykorzystane oraz rozwój zdolności wytwórczych z zachowaniem harmonijnej ich struktury. Obok taryf, narzędziami polityki handlowej powinno być także wspieranie targów międzynarodowych, tworzenie izb handlowych oraz rozwój infrastruktury transportowej⁷⁶³.

Jako przykład konieczności ochrony rynku pracy może służyć rolnictwo, które nie tylko zapewnia miejsca pracy, ale jest też nieodzowne ze względu na niezależność i bezpieczeństwo państwa. Pesch widział, że w Niemczech istniały gorsze warunki naturalne dla produkcji rolnej niż w Nowym Świecie, gdzie mogło ono korzystać z nieprzebranych zasobów bardzo żyznej ziemi. Stąd też wynikała konieczność jego ochrony. Także import produktów szkodliwych kulturowo powinien spotkać się z przeciwdziałaniem. Tym niemniej, względy fiskalne i wpływy z taryf celnych nie powinny być decydującym kryterium prowadzenia polityki handlowej⁷⁶⁴.

Będąc gorącym zwolennikiem podejścia etycznego w ekonomii, Pesch postuluje stawianie interesu gospodarki narodowej na pierwszym miejscu, ale jest zrazem

⁷⁶¹ Handel nie może być całkowicie wolny ze względu na nierówności między krajami. Patrz: zasada solidaryzmu nr. 16 w: S. Krason, *Principles of Heinrich Pesch's Solidarism*.

⁷⁶² *Lehrbuch*, t. 5, s. 339.

⁷⁶³ Tamże, t. 5, s. 369.

⁷⁶⁴ Tamże, t. 5, s. 370.

zwolennikiem fair play. Uważa przy tym, że świadome i celowe niszczenie lub osłabianie gospodarek partnerów handlowych nie powinno być nigdy celem polityki handlowej. Pesch jest wstrzemięźliwy co do technicznych detali, lecz pryncypialnie bezpośrednią ingerencję państwa uważa za obciążoną dużymi kosztami. Tym niemniej w wielu wypadkach zapewne jest ona w relacjach handlowych nie do uniknięcia⁷⁶⁵.

Te same zasady i jasna hierarchia wartości i celów kierowały Peschem odnośnie oceny propozycji integracyjnych oraz zjawiska postępującej w jego czasach, przynajmniej do momentu wybuchu I wojny światowej, tzw. pierwszej fazy globalizacji⁷⁶⁶. Pesch wspomina o postulatach europejskiego „kontynentalizmu” oraz o pomysłach zjednoczenia państw kontynentu i utworzenia „europejskiej wspólnoty narodów”⁷⁶⁷. Opiniuje on, że wspólnota taka mogłaby zabezpieczyć pokój i dobrobyt lepiej, niż zachodzi to w sytuacji mu współczesnej. Stwierdza nawet, że „widzimy w niej [wspólnocie kontynentalnej - PZ] ideał, który jednak nie będzie prosty w realizacji”⁷⁶⁸.

Friedrich List zauważył, że wolny handel wymaga, jako warunek wstępny, istnienia wspólnoty politycznej. Trudność na jaką napotykają projekty integracyjne w sferze ekonomicznej to właśnie wymóg integracji politycznej. Jednym z poziomów solidarności, o jakiej mówi Pesch, jest solidarność całego rodzaju ludzkiego, jednakże „ludzkość jest religijnie, ideowo i kulturowo wspólnotą wyższego rzędu, ale nie jest nią w realnym sensie politycznym”⁷⁶⁹. Różne narody nie stanowią społeczności w takim sensie, w jakim stanowią ją obywatele jednego państwa. Nie są one częściami organicznej całości, stąd nie łączą ich też więzy podobnej natury. Różne kraje powinny odnosić się do siebie nawzajem w duchu sprawiedliwości i miłosierdzia jako członkowie jednej Bożej rodziny, np. pomagać sobie nawzajem w potrzebie lub niebezpieczeństwie. Tym niemniej, nie podlegają one jednej władzy, a każdy z nich posiada autonomiczne cele. Dlatego też pojęcie „gospodarki światowej” funkcjonuje jedynie w odniesieniu do handlu międzynarodowego, natomiast „gospodarka światowa nie stanowi osobnego, zasadniczo wyższego szczebla rozwoju, będącego niezależnym od gospodarki narodowej”⁷⁷⁰.

⁷⁶⁵ Tamże, t. 5, s. 371.

⁷⁶⁶ Schyłek XIX i początek XX w. przyniosły bezprecedensowy rozwój handlu, migracji i inwestycji zagranicznych. Tym niemniej Geoffrey C. Gunn za pierwszą falę globalizacji uznaje wcześniejszy okres rozwoju handlu pomiędzy Europą i Azją po 1500 roku. G. C. Gunn, *First Globalization: the Eurasian Exchange, 1500-1800*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003.

⁷⁶⁷ Oswald von Nell-Breuning miał okazję recenzować z solidarystycznego punktu widzenia proces narodzin Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej. Zob. O. Nell-Breuning, *The Social Structural Order and European Economic Unity*, „Review of Social Economy” 1951, 9/2, s. 89–110.

⁷⁶⁸ *Lehrbuch*, t. 3, s. 798–799.

⁷⁶⁹ Tamże, t. 4, s. 437.

⁷⁷⁰ Tamże, t. 1, s. 266.

Marzenia o „republice światowej” pozostają według Pescha w sferze fantazji, a państwo narodowe pozostaje jedyną relewantną jednostką gospodarczą. „Zjednoczona światowa wspólnota gospodarcza – stwierdza on – obejmująca cały rodzaj ludzki byłaby możliwa, gdyby cała ludzkość została scalona w jednej, zjednoczonej wspólnocie politycznej”⁷⁷¹. Jednakże – kontynuuje Pesch – „naturalny cel państwa nie może zostać wypełniony przez jedno państwo obejmujące cały świat”⁷⁷².

W podsumowaniu możemy stwierdzić, iż w modelu solidarystycznym to państwo narodowe pozostaje najważniejszym podmiotem procesów gospodarczych, a handel międzynarodowy czy wszelkie pomysły integracyjne powinny pełnić służebną rolę wobec jego celów. Co do postępującej globalizacji, przepływów handlowych, kapitałowych czy pracy, to ich rozwój jest o tyle istotny, o ile wspomaga gospodarkę narodową, gdyż „nawet gospodarka światowa służy narodowej, a jej miarę i granice wyznacza bogactwo narodu”⁷⁷³. Zresztą samo pojęcie „gospodarki światowej” jest jedynie opisem procesów handlowych i nie ma ono konkretnej natury jak gospodarka narodowa. Wynika to z faktu, że nie istnieje ciało polityczne odpowiadające całemu globowi – a według Pescha jeszcze długo, a nawet być może nigdy, nie powstanie – w związku z tym nie mamy do czynienia ze wspólnotą w sensie politycznym, a jedynie z moralną wspólnotą ludzkości.

⁷⁷¹ Tamże, t. 1, s. 464.

⁷⁷² Tamże, t. 3, s. 801.

⁷⁷³ Tamże, t. 3, s. 789.

ROZDZIAŁ IV

WĄTKI KULTUROWE

4.1. Wprowadzenie

Heinrich Pesch znany jest jako filozof społeczny, ekonomista, etyk, ale konstruując system solidaryzmu, oprócz wspomnianych zagadnień, poruszał także kwestie dotyczące socjologii, antropologii czy metodologii nauki. Całość swoich rozważań osadził w ramach szczególnej wizji historii, którą można określić jako odmianę historiozofii chrześcijańskiej. Oprócz tego krytycznie przyglądał się upadkowi moralnemu Zachodu, diagnozował przyczyny rysującego się kryzysu demograficznego, odnosił się także do żywo dyskutowanych w tamtym czasie teorii rasowych oraz sporów związanych z posiadaniem kolonii zamorskich. Nie pomijał też w swych badaniach problemów dotyczących roli nauki w ówczesnym świecie, a niektóre jej uzurpacje oceniał w sposób krytyczny. Można stwierdzić, że Pesch był antropologiem kultury o czym świadczy jego szerokie i całościowe spojrzenie na procesy społeczne, na ich wzajemną współzależność oraz ugruntowanie w sferze aksjologicznej.

Pesch często odwoływał się do pojęcia „kultury”. Opracował także własną wizję związków kultury i zjawisk gospodarczych, którą określił mianem „zasady jedności kultury”. Osadzenie zjawisk gospodarczych nie tylko w kontekście filozoficzno–etycznym, ale także w szerokim kontekście historyczno–kulturowym, to jedna z charakterystycznych cech dzieła jezuita, która jest nieomal niezauważana. Niniejszy rozdział odnosił się będzie do owych pobocznych, ale stanowiących także część jego systemu i dorobku wątków, ze szczególny uwzględnieniem kulturoznawczych aspektów rozważań jezuita⁷⁷⁴.

⁷⁷⁴ „Jest trwałą zasługą Szkoły Historycznej, że silnie podkreśliła wzajemne związki pomiędzy gospodarką a całością życia narodowego”. *Lehrbuch*, t. 1, s. 515.

4.2. Koncepcja kultury

Zarzucano Peschowi, że jego system nie jest propozycją z zakresu ekonomii, gdyż z ideami ekonomicznymi łączył on etykę, filozofię, socjologię a nawet teologię. Zarzuty te są nietrafne, ponieważ solidaryzm i solidarystyczny system pracy stanowią spójny logicznie zespół kategorii oraz pojęć, które wykorzystano do budowy oryginalnego systemu ekonomicznego. Pesch badał ekonomię w sposób interdyscyplinarny uznając za konieczne uwzględnić w analizie zagadnień gospodarczych dorobek innych nauk. Według niego każdy system społeczno-gospodarczy budowany jest na fundamencie filozoficznym w oparciu o pewien przyjęty obraz świata i człowieka, nawet jeśli nie zawsze jest to wprost wyartykułowane. Bez pogłębionej refleksji nad założeniami danego systemu, nie będzie on w pełni zrozumiały. Nie jest także właściwym podejściem metodologicznym poszukiwanie rozwiązań szczegółowych nie ustalwszy najpierw podstawowych zasad. Stąd też wypływa fundamentalne znaczenie filozofii dla badań ekonomicznych. Odnośnie roli etyki, również i ona – zdaniem Pescha – jest niezbędna w odniesieniu do zagadnień gospodarczych. Ekonomia jest nauką dotyczącą celowej działalności człowieka, dlatego nie powinna pomijać wymiaru etycznego. Na zarzuty o łączenie etyki z ekonomią, Pesch przywoływał na swą obronę analogiczne podejście w fizyce, która posługuje się aparatem matematyki, chociaż są to dyscypliny oddzielne. W podobny sposób ekonomia odwołuje się do etyki, co wcale nie zmienia faktu, że dyscypliny te pozostają autonomiczne. Etyka jest niezbędna zawsze tam, gdzie mamy do czynienia z działalnością ludzką opartą na wolnej woli, podobnie jak matematyka w opisie zjawisk fizycznych⁷⁷⁵.

Oprócz filozofii i etyki, Pesch często odwołuje się do historii, demografii i antropologii. Czyni to przekrojowo odwołując się do danych statystycznych z lokalnej i globalnej historii gospodarczej. W swym holistycznym podejściu do badań bliski jest antropologowi kultury, nawet jeżeli proponowany przez niego system można definiować jako filozofię społeczną oraz system ekonomiczny.

Analizując stosunek jezuity do kultury należy uwzględnić fakt, że na początku XX wieku, gdy tworzył on swoje dzieło, nauki o kulturze były dopiero w zarodku. W 1871 r.

⁷⁷⁵ O etycznym wymiarze ekonomii patrz: R. Lętocha, *Ekonomia współdziałania. Katolicka nauka społeczna wobec wyzwań globalnego kapitalizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 37–47.

Edward Tylor (1832–1917) w pracy *Primitive Culture*⁷⁷⁶, formułuje pierwszą antropologiczną definicję kultury⁷⁷⁷. Franz Boas prowadził przełomowe badania etnograficzne wśród amerykańskich Indian dopiero w ostatniej dekadzie XIX wieku. Trzydzieści lat później jego uczennica, Ruth Benedict (1887–1948), opublikowała *Patterns of Culture* (1934), w której definiuje kulturę jako spójny wzór myślenia i działania⁷⁷⁸. Inny uczeń Boasa, Alfred Kroeber (1876–1960), w *The Nature of Culture* (1950) definiuje ją z kolei jako „wybrane formy, normy i wartości – strumień powiązanych idei i zobiektywizowanych wzorów”⁷⁷⁹.

Lehrbuch Pescha powstawał przed tymi pracami. Nowoczesne definicje kultury jako spójnego wewnętrznie systemu, którego rdzeń stanowią wartości, sformułowane przez Ruth Benedict czy Alfreda Kroebera, a także zrozumienie jej podstaw fizyczno–biologicznych w odwołaniu do potrzeb człowieka, tak jak ujął to Bronisław Malinowski (1864–1942), nie były wtedy jeszcze sformułowane. Dlatego jego ujęcie kultury było jeszcze intuicyjne, a on sam nie mógł definiować swoich rozważań w kategoriach antropologii czy nauki o kulturze. Niewątpliwie jednak postrzegał Pesch kulturę jako całość spraw ludzkich, jako sumę działalności i poczynań człowieka:

„Kultura to opieka, to znaczy rozwijanie i zarządzanie naturą, podbój świata przyrody, rozwój wewnętrznych, naturalnych ludzkich talentów, ciała i ducha, intelektu i woli, życia społecznego (cywilizacji) w podporządkowaniu najwyższym zadaniom i celom ludzkiej egzystencji, oraz prawu, które nas prowadzi do tych celów. Tutaj także mamy do czynienia ze złączeniem wszelkich części, z porządkiem i jednością całości, które stanowią o prawdziwej kulturze [...] Duszą kultury jest kultura duszy!”⁷⁸⁰.

Trzy główne aspekty na które zwraca uwagę powyższa definicja to pojmowanie kultury jako sfery ludzkiej działalności przeciwstawionej naturze, szerokie zamknięcie w tym pojęciu wszelkich ludzkich działalności tak indywidualnych jak i zbiorowych, oraz zwrócenie uwagi

⁷⁷⁶ Wydanie polskie: E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna: badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, tłum. Z.A. Kowerska, Wyd. "Głosu", Warszawa 1898.

⁷⁷⁷ „Kultura [...] jest to pojęcie, obejmujące wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia, zdobyte przez człowieka, jako członka społeczeństwa.” Tamże. s. 15.

⁷⁷⁸ R. Benedict, *Wzory kultury*, s. 112.

⁷⁷⁹ A.L. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. Piotr Sztompka, PWN, Warszawa 1973, s. 251.

⁷⁸⁰ „Kultur ist Pflege, d. h. Entfaltung und Regelung der Natur, Beherrschung der äußeren Natur und ihrer Kräfte, Entwicklung der inneren natürlichen Anlagen des Menschen, des Körpers und der Geistes, des Verstandes und Willens, des Gesellschaftsleben (Zivilisation) in Unterordnung unter die höchsten Aufgaben und Ziele des Menschenlebens und unter das Gesetz, das zu diesen Zielen geleitet. Auch hier ist es die Verbindung aller Elemente, die Ordnung und die Einheit des Ganzen, was wahre Kultur ausmacht. [...] Seele der Kultur ist die Kultur der Seele!” *Lehrbuch*, t. 2, s. 333. O cycerońskiej „uprawie duszy” (Dysputy tuskulańskie 11.5). P. Jaroszyński, *Kultura i cywilizacja. Od Cycerona do Koniecznego*, „Człowiek w Kulturze” 1998, 10, s. 13–14.

na jedność i spójność, które powinny ją cechować⁷⁸¹. Warto jeszcze podkreślić, że sam termin „kultura duszy” zapożyczony został od Cyncerona.

Pesch wielokrotnie odwołuje się do pojęcia kultury, a szczególnie czyni to w dwóch kontekstach. Po pierwsze formułuje i następnie przywołuje wielokrotnie „zasadę jedności kultury” (niem: *Prinzip der Einheit der Kultur*)⁷⁸². Definiuje ją jako: „zasadę rozumu emanującą z jedności życia narodowego oraz wywodzącą się z wewnętrznych relacji i więzi, które istnieją pomiędzy różnymi sferami ludzkiej i społecznej egzystencji i działalności”⁷⁸³.

Zgodnie z tą zasadą, żadna część składowa kultury, w tym życie gospodarcze, nie jest niezależna od jej wspólnego kierunku i celu, ale każda powinna być zharmonizowana z całością. Według Pescha jedność kultury przejawia się jako korelacja systemów wartości w życiu narodu oraz jako tendencja natury ludzkiej do przenoszenia wartości uznanych w jednej sferze na inne⁷⁸⁴. I tak na przykład zasada wolności zaakceptowana w życiu politycznym oddziałuje zazwyczaj także na życie gospodarcze, a zaakceptowanie wolnego handlu w wymianie międzynarodowej, wpływa na liberalizację wewnętrznych, krajowych stosunków gospodarczych. Pesch uważał, że zasada jedności kultury „ma najwyższe znaczenia dla badań ekonomicznych”⁷⁸⁵ a pojmował ją zarówno jako opis rzeczywistości jak i jako postulat. Był świadomy, iż w ówczesnej Europie istniał dysonans pomiędzy sferą ekonomiczną a chrześcijańskimi wartościami będącymi podstawą kultury. Stan taki był dla niego nienaturalny, a powrót do harmonii polegał na przywróceniu spójności systemowi wartości. Pesch pragnął, ażeby stało się to poprzez powrót do wartości chrześcijańskich.

Kolejnym często stosowanym przez jezuitę probierzem w badaniu zjawisk społeczno-gospodarczych jest tzw. „poziom kultury”. Analizując kluczowe dla systemu solidarystycznego pojęcie „celu gospodarki narodowej”, Pesch zaleca, ażeby zawsze oceniać stopień jego realizacji w kontekście, który „uwzględnia osiągnięty przez kraj poziom kultury”⁷⁸⁶. Tak należy czynić na przykład przy ustalaniu płacy minimalnej oraz kryterium dóbr luksusowych. Inaczej kształtują się te wskaźniki w krajach rozwiniętych, inaczej w

⁷⁸¹ Przeciwwstawienie kultury naturze, por. choćby Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wyd. KR, Warszawa, 1992, s. 9–10.

⁷⁸² *Lehrbuch*, t. 1, s. 505–506, 544.

⁷⁸³ „Hier aber verstehen wir die Einheit der Kultur als ein aus der Einheitlichkeit des Volkslebens, aus dem innern Zusammenhang und der Zusammengehörigkeit der verschiedenen Sphären des menschlichen und gesellschaftlichen Seins und Wirkens sich ergebendes Vernunftprinzip.“ t. 1, s. 505.

⁷⁸⁴ *Lehrbuch*, t. 1, s. 505. Na przenoszenie wartości z jednej sfery na inną zwrócił uwagę Emmanuel Todd w badaniach struktur rodzinnych. Stwierdza on, że równy podział majątku między dzieci oraz zgoda ojca na usamodzielnienie się syna z chwilą założenia rodziny wytwarza model społeczny zdeterminowany przez równość i wolność. E. Todd, *The Explanation of Ideology: Family Structure and Social Systems*, Blackwell, Oxford 1985.

⁷⁸⁵ *Lehrbuch*, t. 1, s. 505.

⁷⁸⁶ Tamże, t. 1, s. 459.

krajach biednych. W tych i podobnych przypadkach pojęcie „kultury” ma jasno zaznaczony wymiar materialny. Także zagadnienie bogactwa narodu zostało – według Pescha – wyrwane przez współczesną mu ekonomię z kontekstu kulturowego. Jest ono prezentowane jako sfera odrębna, autonomiczna i wyizolowana z szerszego kontekstu, co jest zasadniczym błędem⁷⁸⁷. Przyjęcie w rozważaniach ekonomicznych szerszej, kulturowej perspektywy chroni – jego zdaniem – przed radykalnym odrzuceniem społecznych i ludzkich wymiarów w procesie analizy ekonomicznej. Taka dehumanizacja zbyt wąsko rozumianej sfery gospodarczej prowadzić może do nadmiernego nacisku na powiększanie produkcji i bogactw kosztem ludzi oraz wartości duchowych. Na sprawy społeczno–gospodarcze należy patrzeć całościowo z uwzględnieniem człowieka, społeczeństwa, narodu i państwa⁷⁸⁸.

W perspektywie jedności kultury postęp materialny, bogactwo, dążenie do dobrobytu są nie tylko usprawiedliwione, ale wręcz konieczne, a ich pozyskiwanie nie powinno zachodzić kosztem wartości wyższych. Wartości materialne nie są przecież jedynymi, które należy brać pod uwagę⁷⁸⁹.

„Istnieją także dobra duchowe i moralne, zarówno w wymiarze jednostki jak społecznym, i nie powinny być one poświęcane na ołtarzu postępu materialnego. Nie ma prawdziwej kultury, prawdziwego ludzkiego i społecznego dobrostanu bez tych dóbr wyższych. Wszystkie te rzeczy w społeczeństwie wzajemnie się łączą [...]”⁷⁹⁰.

Dla Pescha nie ulega wątpliwości, iż „ekonomista może traktować przedmiot formalny swojej nauki, jedynie w związku z całokształtem narodowego dobrobytu i dlatego nie wolno mu zapominać o wewnętrznej spójności, całokształtu kultury”⁷⁹¹. W wizji solidarystycznej, zjawiska gospodarcze są nieodłączną częścią kultury i muszą być zawsze rozpatrywane w jej kontekście, a nie w sztucznym oderwaniu czy izolacji. Materialny dobrobyt narodu jest „dobrem kulturowym, istotną częścią całokształtu narodowej kultury”⁷⁹².

Zarówno model indywidualistyczno–liberalny jak kolektywistyczno–socjalistyczny izolują ekonomię od jej kontekstu społecznego i nadają bezwzględny priorytet postępowi materialnemu. W takim przypadku, sam rozwój gospodarczy staje się ważniejszy od człowieka, a „postęp” w sferze materialnej prowadzić może do regresu w sferze duchowej. Osadzenie myślenia o zjawiskach gospodarczych w kontekście kulturowym pozwala natomiast uniknąć takich skrajności. Zgodnie z zasadą jedności kultury, to co szkodzi

⁷⁸⁷ Tamże, t. 1, s. 498.

⁷⁸⁸ Tamże, t. 1, s. 505.

⁷⁸⁹ Tamże, t. 2, s. 296–7.

⁷⁹⁰ Tamże, t. 2, s. 264.

⁷⁹¹ Tamże, t. 1, s. 505.

⁷⁹² Tamże, t. 1, s. 515.

wartościom moralnym i duchowym, nie może być korzystne dla dobrobytu materialnego, gdyż gospodarka opiera się na tych samych wartościach co kultura. Wszelkie korzyści takiego jednostronnego rozwoju będą pozorne i krótkotrwałe⁷⁹³.

„Cokolwiek sprzeciwia się ogólnemu moralno–duchowemu dobrobytowi nie może służyć prawdziwemu ogólnemu dobrobytowi materialnemu. Czemu? Ponieważ siły moralne i duchowe zaliczają się do głównych przyczyn dobrobytu materialnego narodu. Jeśli te siły wyższe doznają szkody i słabną, to w długim okresie czasu, sam dobrobyt materialny też dozna szkody, nawet jeżeli na dany moment wydaje się, że osiągamy jakąś korzyść”⁷⁹⁴.

Pesch jest zwolennikiem postępu, także materialnego. Nie ulega jednak dla niego wątpliwości, że powinien on służyć rozwojowi duchowemu każdej osoby oraz całej ludzkości. Postęp materialny kosztem wartości duchowych to stawianie wozu przed koniem. Jest to podejście zawsze szkodliwe, gdyż podkopuje fundamenty ekonomiczne, na których zwolennikom takiego rozwiązania najbardziej zależy. „Jeżeli załamią się filary porządku duchowo–moralnego, to rozwój materialny traci znaczenie. Przeciwnie, będzie on jedynie przyspieszał od środka rozkład społeczeństwa i jego ostateczny upadek”⁷⁹⁵.

Pesch patrzył na kulturę poprzez pryzmat chrześcijański jako na spójny system wartości i sferę przeciwstawną naturze. Posługując się metodologią teleologiczną uważał, iż kultura posiada określony cel, który definiował jako tworzenie takich warunków dla osoby ludzkiej, aby mogła ona spełnić swoje ostateczne przeznaczenie, którym jest jedność ze Stwórcą. Perspektywa chrześcijańska nie stanowiła czynnika ograniczającego. Zbawienie wieczne jest przecież ostatecznym celem wszystkich ludzi, wierzących i niewierzących, zarówno chrześcijan jak i niechrześcijan. Obiektywnym celem każdej kultury jest zapewnienie warunków rozwoju duchowego poszczególnym członkom swej społeczności. Społeczeństwa chrześcijańskie mają najlepsze narzędzia, aby ten cel najpełniej realizować, tym niemniej sam cel kultury ma obiektywny charakter i odnosi się także do wszelkich innych społeczeństw. Ruth Benedict ukazuje różnorodność kultur i ich odmienne systemy wartości. Na podstawie analizy wybranych przypadków stwierdza, iż potencjalnie można sobie wyobrazić nieskończenie wiele kultur oraz systemów wartości⁷⁹⁶. Według jej tezy, każdy system kultury, jeśli ma przetrwać w kolejnych pokoleniach, musi posiadać pewien stopień spójności. Oznacza to, że chociaż kultury budowane bywają z przypadkowych lub

⁷⁹³ Tamże, t. 1, s. 506, 544.

⁷⁹⁴ Tamże, t. 1, s. 544.

⁷⁹⁵ Tamże, t. 2, s. 333.

⁷⁹⁶ „Różnorodność możliwych kombinacji jest nieskończona, a adekwatne porządki społeczne można budować przy wielkiej różnorodności podstaw.” R. Benedict, *Wzory kultury*, s. 110.

zapożyczonych elementów, muszą one jednak wkomponować je w podstawowy „wzór” danej kultury. Brak jednak u Benedict refleksji nad ostatecznym celem kultury. Bronisław Malinowski u podstaw kultury postrzegał zaspokojenie potrzeb człowieka, które wynikają z jego biologicznej natury. Zapewnienie pokarmu, okrycia, schronienia, bezpieczeństwa, a w wymiarze gatunku potrzeba reprodukcji dyktują rozwój kultury⁷⁹⁷. Z tego punktu widzenia celem kultury – podobnie jak u Zygmunta Freuda – jest pokonanie, przewyciężenie i podporządkowanie natury, tak aby zaspokajała potrzeby człowieka. Pesch z pewnością dostrzegał owe biologiczne podstawy kultury oraz rozumiał i doceniał znaczenie ludzkich potrzeb. Zaspokojenie realnych, materialnych potrzeb człowieka jest według niego celem działalności gospodarczej, a stopień ich zaspokojenia i efektywność w ich zaspokajaniu jest według niego kryterium oceny systemów ekonomicznych. Pesch przyznawał, że w sensie praktycznym najbardziej podstawowe potrzeby są tymi, które pierwsze domagają się zaspokojenia. Czy jednak są najważniejsze? „Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie?”⁷⁹⁸ Według jezuitę, należy brać pod uwagę podwójną duchowo-cieleśną naturę człowieka. Ostatecznym celem nie jest sama prosta kontynuacja biologicznej egzystencji człowieka, ale jego zbawienie. Droga ku temu przeznaczeniu wiedzie przez naszą ziemską egzystencję, a warunkiem koniecznym bytowania w świecie fizycznym jest zaspokojenie biologicznych potrzeb. Bez wypełnienia tego warunku wstępnego – trwania samego życia – nie ma oczywiście mowy o rozwoju duchowym. Pewien poziom kultury materialnej jest potrzebny, na przykład, aby budować świątynie, aby tworzyć dzieła sztuki, aby zapewnić warunki do pracy dla filozofów i teologów. Stąd też pierwszorzędne znaczenie zaspokojenia potrzeb materialnych. Tym niemniej, postrzegać należy je we właściwej perspektywie: są one jedynie warunkiem niezbędnym do spełnienia rzeczywistego celu wszelkiej kultury, którym jest duchowy rozwój człowieka. Można by powiedzieć, że w naszej indywidualnej subiektywnej perspektywie celem kultury jest zaspokajanie naszych potrzeb, ale obiektywnie jej ostatecznym powołaniem jest tworzenie warunków do takiego rozwoju każdej osoby, by mogła ona osiągnąć zbawienie duchowe.

Jak widać z powyższego, Pesch definiował kulturę z perspektywy teleologicznej, chrześcijańskiej i personalistycznej, jako działalność człowieka kierowaną przez wartości i skierowaną ku wartościom. Takie ujęcie jest bliskie definicjom kultury zaproponowanym przez Ruth Benedict i Alfreda Kroebera. Ernst Cassirer (1874–1945) definiował z kolei

⁷⁹⁷ Jak ujmuje to Malinowski: „człowiek zaspokaja przede wszystkim potrzeby swego organizmu”. Sekwens życiowy polega na zaspokojeniu potrzeb podstawowych, a kultura modyfikuje pierwotne impulsy i sposoby ich zaspokajania. B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 30, 58–70.

⁷⁹⁸ Mt 6, 25.

kulturę jako proces samorealizacji i wyzwolenia człowieka⁷⁹⁹. Jego ujęcie jest najbliższe peschańskiej wizji kultury, gdyż stanowi świecki odpowiednik chrześcijańskiego „zbawienia”.

Jeszcze inną perspektywą, w której możemy postrzegać dzieło Pescha z jego bardzo szerokim, obejmującym wiele dyscyplin aparatem poznawczym, jest analogia do pracy Feliksa Konecznego – polskiego badacza cywilizacji⁸⁰⁰. Podobnie jak Pesch, Koneczny odwoływał się do dorobku naukowego z zakresu wielu dziedzin: od prawa i religioznawstwa, poprzez estetykę i etykę, aż po antropologię i nauki o polityce. Opierał się również na bogatym materiale historycznym. Czy istnieje związek między koncepcją kultury Pescha, a definicją cywilizacji Konecznego? Obydwaj uczeni są zgodni, że cywilizacja (w ujęciu Pescha byłaby to kultura) jest sposobem organizacji życia zbiorowego. Drugim elementem wspólnym byłoby odwołanie do klasycznych wartości, takich jak sprawiedliwość, na których budowane jest życie społeczne. Trzecim ważnym czynnikiem obecnym w obydwu koncepcjach byłby dobrostan społeczny, który należy do kluczowych wyznaczników rozwoju cywilizacyjnego. Czwartym wspólnym mianownikiem byłoby nierozzerwalny związek między dobrostanem i zdrowiem, a wartościami duchowymi powiązаныmi z dobrem, pięknem i prawdą⁸⁰¹. Wydaje się, że podobnie jak prace historyzoficzne Feliksa Konecznego dotyczą istoty kultury, podobnie jest też z dziełem Pescha⁸⁰². Autor *Lehrbucha* intuicyjnie postrzegał kulturę jako całokształt działań ludzkich uporządkowanych przez określony system wartości. Takie ujęcie kultury wytrzymało próbę czasu pozostaje w zgodzie ze współczesnymi definicjami. Wydaje się więc w pełni usprawiedliwiona teza, że Heinrich Pesch był nie tylko filozofem społecznym i ekonomistą, ale także, przynajmniej w szerokim ujęciu, antropologiem kultury. Świadczy o tym metodologia, którą cechowało interdyscyplinarne podejście do badanej problematyki, zrozumienie kontekstu życia społecznego oraz związków zachodzących pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami naukowymi. Badając zjawiska społeczno-gospodarcze, Pesch dostrzega w nich fragmenty większej całości. Ekonomia należy do całokształtu kultury. Uprawa roli i warsztat produkcyjny są nierozzerwalnie

⁷⁹⁹ „Kulturę jako całość można nazwać procesem postępującego samowyzwolenia się człowieka”. E. Cassirer, *Esej o człowieku – wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 359.

⁸⁰⁰ Więcej o Konecznym patrz: *Feliks Koneczny*, red. P. Skrzydlewski, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2020.

⁸⁰¹ O Quincunx Konecznego patrz: Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, WAM, Kraków 1996, s. 134–135; F. Koneczny, *O ład w historii*, Nortom, Wrocław, 2004, s. 7–10.

⁸⁰² Por. tamże, s. 55.

związane z uprawą ducha, gdyż – powtarzając za myślą klasyczną – „duszą kultury jest kultura duszy!”⁸⁰³

Zwolennicy koncepcji solidaryzmu często za największą zasługę jezuitę uznają nadanie ekonomii etycznego wymiaru i osadzenie jej w kontekście filozoficznym. W świetle powyższego wyводу równie cennym wkładem Pescha jest osadzenie ekonomii w szerokim kontekście kultury i podjęcie dyskusji o wzajemnych relacjach tych dwóch sfer.

4.3. Nauka i ewolucja

Heinrich Pesch zawarł w swoich pracach szereg uwag dotyczących zadań i metodologii nauki odnoszących się w szczególności do nauk ekonomicznych. Komentował wybrane koncepcje naukowe oraz popularne w jego czasach rozwiązania metodologiczne. Poza tymi teoretycznymi rozważaniami pozostawił również pośredni wpływ na naukę poprzez swoich uczniów. W myśli Pescha można wymienić sześć najważniejszych elementów odnoszących się do nauki:

1. Otwarte deklarowanie przywiązania do chrześcijaństwa;
2. Przekonanie o niesprzeczności objawienia i praw odkrywanych drogą naukową;
3. Sceptycyzm w stosunku do ewolucjonizmu;
4. Sprzeciw wobec izolacji nauk szczegółowych;
5. Sceptycyzm co do matematyzacji nauk społecznych;
6. Szczególny pogląd na przedmiot nauk ekonomicznych.

Pesch w swych badaniach otwarcie odwoływał się do wiary. Swoj system solidarystyczny budował na filozoficznym i teologicznym fundamencie chrześcijaństwa. Za błąd uważał rugowanie religii z dociekań naukowych. Zauważając otwarcie niechętny stosunek wielu uczonych do religii, sam reprezentował diametralnie odmienne podejście i otwarcie przyznawał się do swojej wiary. Zarzut o brak neutralności światopoglądowej uważał za bezzasadny, gdyż uważał, iż nie ma czegoś takiego, jak neutralność podmiotów badawczych. Każdy uczony w coś wierzy i kieruje się jakimś światopoglądem. Uczciwiej jest jasno

⁸⁰³ *Lehrbuch*, t. 2, s. 333.

wyłożyć karty na stół niż udawać neutralność⁸⁰⁴. Taka otwartość była zapewne z jego strony świadectwem wiary, ale stanowiła też elementarny wymóg uczciwości intelektualnej.

Jako duchowny katolicki Pesch rozumiał, że prawda jest jedna i niepodzielna. Nie zgadzał się na przeciwstawianie sobie nauki i wiary, gdyż nie może być niezgody pomiędzy prawdą objawienia a prawdą nauki. Takie stanowisko skłaniało go do nieustępliwej obrony etyki w życiu społeczno–gospodarczym. Odrzucał również antynomię między efektywnością ekonomiczną i moralnością. Uważał, że tak zarysowana rozdzielność jest z gruntu fałszywa. Rozwiązania właściwe z etycznego punktu widzenia, okazują się także najlepsze z punktu widzenia efektywności ekonomicznej. Większość ekonomistów liberalnych nie podziela poglądów Pescha w tym względzie, gdyż widzą oni w egoizmie jednostki motor napędowy gospodarki.

Jak już zostało wspomniane, jezuita odwoływał się w swych badaniach do szerokiego wachlarza nauk. Nie był przeciwnikiem specjalizacji naukowej, ale uważał, że nadmierna fragmentacja i izolacja nauk prowadzi do błędnych wyników. Swe stanowisko jasno wyraził w badaniach ekonomicznych, których nie wyobrażał sobie bez szerszego kontekstu społeczno–kulturowego. Ekonomia gubi swój właściwy sens, jeśli koncentruje się na maksymalizacji efektywności w oderwaniu od skutków społecznych. Jednocześnie nauki ekonomiczne popadają w złudzenie, iż należą do nauk ścisłych, kiedy przyjmują błędną metodologię i badają zjawiska społeczne jak procesy obiektywne niczym ruchy gwiazd czy procesy chemiczne. Dążenie do naukowości prowadzi do traktowania ludzi jak nieożywionej materii, a przecież dysponują oni wolną wolą i w przeciwieństwie do planet dokonują często nieprzewidywalnych wyborów. Ponieważ przedmiotem nauk ekonomicznych są procesy społeczne, które dotyczą zachowań ludzkich, to w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych, których zadaniem jest opis obiektywnych praw, mamy w ich przypadku zawsze do czynienia z kwestiami etycznymi. W związku z czym, ekonomia powinna posiadać oprócz wymiaru pozytywnego także wymiar normatywny.

Skutkiem tej błędnej aspiracji ekonomii, aby jak najbardziej upodobnić się do nauk ścisłych, także w wymiarze metodologicznym, jest jej postępująca matematyzacja. Klasyczne analizy na podobieństwo tych, jakie przeprowadzali Adam Smith, David Ricardo czy Karol Marks, wypierane były w czasach Pescha przez matematyczne formuły, modele i równania. Jezuita doceniał pozytywną rolę danych statystycznych, z których sam obficie korzystał, ale

⁸⁰⁴ Pesch ilustruje to anegdotą o Adophie Wagnerze, który miał w przemowie domagać się neutralności światopoglądowej uczonych, zrobił pauzę, otrzymał gromki aplauz, po czym oświadczył zdumionej publiczności, że nie jest to jednak możliwe, gdyż „nikt nie może wyjść ze swojej skóry”. Por. F.H. Mueller, *Sein Leben und seine Lehre*, J.P. Bachem, Köln 1980. s. 43.

uważał za chybione próby formułowania praw ekonomicznych na wzór równań matematycznych. Czy prace klasyków ekonomii byłyby bardziej czytelne lub przekonujące w takiej formule? Uczoność zapisu formalnego i symbolicznego zdaje się być – zdaniem jezuity – często oznaką braku pogłębionej refleksji i niezdolności do analizy⁸⁰⁵.

Pesch był równie sceptycznie nastawiony do nowych idei, które cieszyły się coraz szerszą akceptacją w jego czasach. Była to teoria ewolucji i doboru naturalnego, które przenoszone na grunt społeczny i polityczny prowadziły do odmian darwinizmu społecznego. Przyjmując katolicki punkt widzenia, dla Pescha natura ludzka nie była wynikiem ewolucji, ale stworzenia⁸⁰⁶. W związku z tym uważał on za błędne wszystkie teorie, które przedstawiały rozwój społeczny jako chronologiczną sekwencję stopniowego przechodzenia od form prymitywnych do zaawansowanych, od zbieractwa-łowiectwa poprzez hodowlę do rolnictwa umożliwiającego osiadły tryb życia. Wskazywał on, iż wiele ludów wciąż pozostaje na prymitywnym poziomie rozwoju, a z kolei pierwsze cywilizacje w Mezopotamii i Egipcie, zdają się wyłaniać z pomroku dziejów jako ośrodki rolnictwa osiadłego. Sekwencyjny rozwój jest według niego niepotwierdzoną hipotezą, a odkrycia archeologiczne na Bliskim Wschodzie ukazują obraz w pełni ukształtowanych kultur z miastami, rzemiosłem, handlem. To co teoria przedstawiała jako kolejne szczeble następujące po sobie w czasie, może być po prostu, do dziś ciągle obserwowanym, naturalnym zróżnicowaniem poziomów rozwoju różnych ludów. Wynika on choćby z odmiennych warunków naturalnych w różnych częściach świata. W podobnym duchu Pesch krytycznie analizował teorie zakładające rozwój od rzekomo pierwotnie panującej własności wspólnej do własności indywidualnej lub od stanu całkowicie dowolnej rozwiązłości seksualnej do wykształcenia instytucji małżeństwa monogamicznego⁸⁰⁷.

Jako że dziedziną zainteresowań Pescha były nauki społeczne, jego krytycyzm wobec darwinizmu odnosił się w szczególności do prób przeniesienia teorii doboru naturalnego oraz przetrwania najlepiej przystosowanych na sferę społeczną. Darwinizm jako usprawiedliwienie przemocy, jako akceptację zagłady słabszych przez silniejszych uważał za całkowicie sprzeczny z zasadą miłosierdzia. Przeniesiona na grunt społeczny doktryna darwinistyczna dostarcza alibi wyzyskowi słabszych członków społeczeństwa przez silniejszych oraz usprawiedliwia podbój i bezwzględną eksploatację jednych ludów przez inne. Darwinizm był podwójnie błędny. Nie tylko prowadził do szkodliwej praktyki, ale będąc opartym o fałszywą

⁸⁰⁵ Por. D. Sutter, R. Pjesky, *Where Would Adam Smith Publish Today? The Near Absence of Math-Free Research in Top Journals*, „Econ Journal Watch” 2007, 4/2, s. 230–240.

⁸⁰⁶ *Lehrbuch*, t. 1, s. 2.

⁸⁰⁷ Tamże, t. 1, s. 210–211.

zasadę, że rozwój i postęp społeczny opiera się na eliminacji słabych, uderzał w istotę doktryny solidarystycznej, która źródło postępu upatrywała we współpracy, sprawiedliwości i miłosierdziu. W świetle doświadczeń XX wieku, intuicja Pescha odnośnie darwinizmu społecznego wydaje się w pełni uzasadniona⁸⁰⁸.

Jak już wspominaliśmy, charakterystycznym stylem uprawiania nauki przez jezuitę, była jego otwartość, która polegała na poszukiwaniu prawdy we wszelkich źródłach, także u antagonistów. O tej postawie badawczej zaświadcza między innymi Franz Mueller oraz Rupert Ederer. Łączyło się to z koncyliacyjnym, pełnym szacunku nastawieniem wobec oponentów, którym Pesch nie wahał się przyznawać racji w kwestiach szczegółowych. Zakładał też szczerą motywację i czystość intencji u swych ideowych przeciwników. Starał się wyszukiwać okruszki prawdy u różnych autorów, nie odrzucając nigdy poglądów a priori, co wpłynęło na eklektyczny charakter jego własnego systemu. Krytykując idee, które uważał za błędne, unikał ataków ad personam. Owa wielkoduszność wobec ideowych oponentów wynikająca z osobistej kurtuazji i z niezachwianej wiary w niepodzielność prawdy jest jedną z charakterystycznych cech jego dzieła.

4.4. Historiozofia

Pesch odwoływał się w swoich pracach do bogatego materiału historycznego, a z jego uwag dotyczących starożytności, średniowiecza, historii gospodarczej, skutków reformacji oraz oświecenia, wyłania się obraz spójny, połączony głębszym zrozumieniem mechanizmów jakie rządzą historią, jak i kierunku oraz celowości jej rozwoju. Charakterystyczne dla szczególnej optyki postrzegania historii przez Pescha są przede wszystkim jej chrześcijański charakter oraz podejście teleologiczne. Efektem połączenia tych dwóch elementów jest obraz historii różniący się zasadniczo od postoświeceniowego konsensusu z charakterystyczną dla Pescha apologią europejskiego średniowiecza. Historia poruszana jest przez siły „skryte ostatecznie w osobie ludzkiej”⁸⁰⁹. Jednakże ponad działaniem prawa naturalnego oraz ludzkiej odpowiedzialności istnieje jeszcze czynnik wyższy i nadrzędny. Jest nim „zarządzanie historią przez Opatrzność, która jest najważniejszym czynnikiem w historii świata”⁸¹⁰. Istnieje „teleologia ludzkiej historii”, która nadaje jej kierunek oraz wymiar etyczny, osądzając grupy, klasy i narody uległe korupcji. Kieruje tym wszystkim prawo rozwoju „[...] które działa jako wyższa przyczyna celowa ponad wolnymi działaniami i przedsięwzięciami ludzi – cel pożądanym przez Stworzyciela, zadanie, które określił dla

⁸⁰⁸ Tamże, t. 1, s. 310.

⁸⁰⁹ Tamże, t. 1, s. 119.

⁸¹⁰ Tamże, t. 1, s. 131.

ludzkości, a do którego osiągnięcia uzdolnił naturę ludzką, wyposażając ją w niezbędne energie, potrzeby, motywy, napędy (instynkt spełnienia, osiągnięcia szczęścia)”⁸¹¹.

Tak więc historia jest zarazem wyrazem wolnej woli poszczególnych osób oraz drogą do spełnienia celu, który określić musiał Stwórca. W takim ujęciu nie ma miejsca na predestynację i determinizm, które odbierają jednostce nie tylko wolną wolę, ale i poczucie celowości. Dla wielu historyków historia jest czymś martwym, niczym ślady atramentu na pożółkłych kartach ich dzieł. Dla Pescha historia była czymś żywym. Według świadectwa ucznia, Franza Muellera, ufność w działanie Opatrzności miała towarzyszyć jego nauczycielowi i pozwalać zachować spokój także w życiu osobistym w obliczu dramatycznych wydarzeń historycznych jakich był świadkiem podczas I wojny światowej i tuż po jej zakończeniu⁸¹².

W pojęciu Pescha, zbawienie jest ostatecznym zadaniem powierzonym człowiekowi przez Boga, ale droga do niego prowadzi w wymiarze społecznym przez rozwój kultury. Niezbędną częścią tego procesu jest rozwój ekonomiczny, technologiczny i organizacyjny. Pesch nie był ani mistykiem, ani ascetą proponującym wyrzeczenie się spraw doczesnych. Wręcz przeciwnie, sfera materialna kultury była dla niego bardzo ważna. Powiązał ją tylko z zasadą proporcji i celowości. W pogoni za dobrami materialnymi człowiek nie powinien zgubić dóbr duchowych, które są nadrzędne. Jak ważny był dla niego rozwój cywilizacyjno-kulturowy? „Nie chcieć postępu oznaczałoby odrzucać Boga” – stwierdza kategorycznie⁸¹³. Tym niemniej, tylko ta kultura rozwija się właściwie, która przykłada należyłą wagę do osiągnięć materialnych, lecz jednocześnie nie absolutyzuje ich kosztem człowieka.

Spojrzenie Pescha na historię jest zbieżne z jego poglądami na kulturę. Prawdziwy postęp nie może być ograniczony do postępu materialnego, ale musi współgrać z rozwojem duchowym człowieka. Nie należy zazdrościć państwom o rozwiniętych gospodarkach wysokiego poziomu życia, jeśli ich bogactwu towarzyszy demoralizacja, rozpad rodzin i atomizacja społeczna. Prędzej czy później procesy te uderzą w podstawy samego dobrobytu materialnego, który jest przecież wynikiem działań społecznych, zakotwiczonych w moralności jednostki i etyce społecznej. Z takiej perspektywy przyglądał się Pesch całemu procesowi dziejowemu.

W *Lehrbuchu* porusza jezuita wiele kwestii związanych z historią gospodarczą. Omawia między innymi historię pieniądza, z uwzględnieniem dziewiętnastowiecznych

⁸¹¹ Tamże, t. 1, s. 131.

⁸¹² H. Pesch, *Heinrich Pesch, S.J.*

⁸¹³ *Lehrbuch*, t. 1, s. 132.

systemów monometalicznych i bimetalicznych oraz powstanie i ewolucję organizacji cechowych. W *Liberalismie* zawarł szkic historii gospodarczej Europy, którą podzielił na dwie wielkie epoki: pogańską greko-rzymską oraz germańsko-chrześcijańską. Wydaje się, że taka nomenklatura była w pewnym stopniu odzwierciedleniem niemiecko-centrycznego spojrzenia na historię, jednakże istotą tej klasyfikacji było przeciwstawienie dwóch systemów gospodarczych: pogańskiego i chrześcijańskiego.

Opisując strukturę gospodarczą świata starożytnego a także jego rozwój i późniejszy upadek, szczególny akcent kładzie Pesch na brak w świecie grecko-rzymskim właściwej etyki pracy. W oczach starożytnych Greków i Rzymian, wszelka praca, a w szczególności praca fizyczna była przykrą koniecznością, którą obarczeni byli zwłaszcza niewolnicy. Ludziom wolnym praca przynosiła ujmę i degradację społeczną. W miastach antycznych występowały wprawdzie rzemiosła, ale rzemieślnicy nie cieszyli się szacunkiem społecznym. Przyczyny upadku Rzymu upatrywał w dwóch negatywnych zjawiskach: w pogardzie dla pracy oraz w przyzwoleniu na lichwę. W połączeniu, obydwie te czynniki powodowały stopniowe ubożenie ludności miejskiej i wywłaszczenie rolników, stanowiących niegdyś bazę podatkową oraz źródło rekruta. Zarazem pod wpływem lichwy nastąpiła proletaryzacja szerokich mas miejskich. Niezależni niegdyś rzemieślnicy stawali się plebsem uzależnionym od państwowego rozdawnictwa ziarna oliwy i wina. Proces upadku rzemiosła przyspieszył rozwój konkurencyjnych manufaktur opartych o pracę niewolniczą, z którymi wolni rzemieślnicy nie mogli konkurować. Podobne zjawiska zachodziły w rolnictwie. Także tutaj niezależni rolnicy stopniowo zanikali jako klasa społeczna a lichwa prowadziła do utraty gospodarstw rodzinnych i zmuszała do podejmowania pracy najemnej. Podobnie jak rzemieślnicy miejscy, także niezależni jeszcze rolnicy nie byli w stanie konkurować z wielkimi latyfundiarnymi nastawionymi na pracę niewolniczą. Obydwie te procesy doprowadziły z czasem do zaniku klasy chłopskiej będącej podstawą militarnej i gospodarczej siły państwa. Degradacji życia gospodarczego towarzyszył spadek wpływów podatkowych oraz osłabienie armii, która musiała korzystać z usług wojsk najemnych, co czyniło Rzym podatnym na zagrożenia zewnętrzne⁸¹⁴.

Upadek Rzymu spowodowały cztery długofalowe kryzysy: gospodarczy, społeczny, polityczny i militarny, u podstaw których leżała fałszywa filozofia społeczna. Z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia w średniowieczu. Według Pescha był to okres prawdziwego rozkwitu zarówno kultury materialnej, jak i duchowej. Jednym z przejawów tego rozwoju był

⁸¹⁴ Warto podkreślić, że diagnoza przyczyn upadku Rzymu zarysowana przez Pescha pokrywa się ze współczesnymi badaniami historyków i ekonomistów: M. Hudson, *The Collapse of Antiquity*, s. 415–430.

bujny rozrost autonomicznych struktur społecznych, takich jak uniwersytety, gildie kupieckie i cechy rzemieślnicze. Narodziły się one z ducha braterstwa, który przenikał społeczeństwo średniowieczne. Cechy i gildie nie były jedynie organizacjami lobbystycznymi, wyrażającymi zbiorowy egoizm wąskich grup, ale przeniknięte były ideałami solidaryzmu i sprawiedliwości. To właśnie ten czynnik powodował, że oprócz troski o zyski swoich członków, działały one także na niwie społecznej, poprzez dzieła miłosierdzia, fundując szpitale, przytulki i kościoły. Stały również na straży moralności swoich członków oraz sprawiedliwości gospodarczej.

Reformacja protestancka i postępująca wraz z nią sekularyzacja osłabiły etyczny i charytatywny charakter cechów prowadząc do ich stopniowej degeneracji. Przekształciły się one w kartele, które zaczęły wymuszać jak największe korzyści dla swoich członków. Henri Pirenne (1862–1935), belgijski historyk przełomu XIX i XX w. stwierdził, że średniowieczne struktury gospodarcze były tak złożone, że podobne im możemy znaleźć dopiero w czasach współczesnych⁸¹⁵. Pesch w pełni podzielał ów podziw dla złożonej struktury społecznej i gospodarczej średniowiecza, a szczególnie średniowiecznych miast. Podobnie jak piękno architektury tej epoki miało swoje korzenie w ówczesnej kulturze chrześcijańskiej, podobnie złożona organiczna struktura społeczna ze swoimi różnorodnymi formami była emanacją systemu wartości z którego wyrastała⁸¹⁶.

Warto zwrócić uwagę na kilka szczególnych cech miast średniowiecznych. W starożytności miasta pełniły głównie rolę ośrodków administracyjnych i handlowych, natomiast w średniowieczu stały się centrami wytwórczości. Rozwijały się w ich murach coraz to bardziej wyspecjalizowane umiejętności rzemieślnicze, wytwarzano nowe narzędzia i produkty, a wraz z rosnącą specjalizacją pogłębiał się podział pracy. Według danych cytowanych przez Pescha, pod koniec średniowiecza w większych miastach występowały już setki specjalności, wobec kilkudziesięciu we wcześniejszych epokach, co pozwalało na produkcję dóbr wyższej jakości i w wielu wypadkach szczególnego artystycznego piękna⁸¹⁷. Tak jak w epoce antycznej praca była pogardzana, tak dzięki chrześcijaństwu nadano jej właściwą rangę i godność. Rzemieślnicy wieków średnich byli prawdziwymi mistrzami, których kunszt był doceniany, a ich samych poważano i szanowano. Życiowe energie

⁸¹⁵ O wkładzie cywilizacji średniowiecznej w rozwój ekonomiczny Europy: H. Pirenne, *Medieval Cities. Their Origin and the Revival of Trade*, Doubleday and Company, Garden City (NY) 1956, s. 153–169; tenże, *Economic and Social History of Medieval Europe*, A Harvest Book, New York 1937, s. 15–38.

⁸¹⁶ O związkach między teologią i estetyką średniowieczną: E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*, red. J. Białostocki, PIW, Warszawa 1971, s. 33–65.

⁸¹⁷ Liczba specjalności rzemieślniczych miała wzrosnąć z początkowych 4–10, do 20–50 w miastach antyku i początku średniowiecza by osiągnąć około 300 w wieku XV. *Lehrbuch*, t. 4, s. 427.

Europejczyków skierowane zostały dzięki temu ze zdwojoną siłą na produktywną i efektywną ekonomicznie pracę, prowadząc do rozwoju gospodarczego, który był wyjątkowy w skali światowej⁸¹⁸.

W odróżnieniu zarówno od czasów starożytności jak i epoki nowożytnej, w średniowieczu motyw zysku nie był dominującym. Według Pescha zasadniczą zasadą produkcji w miastach było zaspokajanie potrzeb ludności. Zysk był pożądanym, ale jego poziom dyktowała zasada sprawiedliwego wynagrodzenia za dostarczone usługi pozwalająca na godne życie zgodne ze statusem stanowym. Maksymalizacja zysku kosztem bliźnich była czymś nagannym⁸¹⁹. Cechy pełniły w tym systemie istotne funkcje regulacyjne. Z jednej strony kontrolowały one rozmiary produkcji oraz pojawianie się konkurencji, z drugiej zaś dbały o właściwą jakość wyrobów oraz uczciwą konkurencję. W ostatecznym rozrachunku nie wolno było krzywdzić konsumenta, na przykład poprzez niską jakość wyrobów lub zbyt zawyżoną cenę. Przy zapewnionej stosunkowo wysokiej i wyrównanej jakości wyrobów, konkurencja przejawiała się często w sferze estetycznej poprzez artyzm i mistrzostwo wykończenia. Cechy i gildie nie wyczerpują bogactwa życia społecznego średniowiecza, tym niemniej są jego dobrymi przykładami, najbliższymi życiu gospodarczemu.

Lichwa była kolejnym elementem przemawiającym za wyższością epoki średniowiecza nad epoką greko-rzymską. Pesch przeciwstawiał dobroczynne skutki ograniczania lichwy w wiekach średnich ruinie, jaką powodowała ona w czasach antycznych. Również w tej kwestii chrześcijański światopogląd owocował regulacjami, które z punktu widzenia rozwoju społecznego i gospodarczego przynosiły dobroczynne skutki. Etyka chrześcijańska zabraniała bogacenia się kosztem ruiny bliźniego, a kościół wypowiadał się wprost przeciw praktykom pożyczania pieniędzy na wysoki, rujnujący pożyczkobiorcę procent. Mimo tych ograniczeń lichwa była wciąż obecna, ale w mniejszej i mniej dokuczliwej skali niż było to w czasach antycznych. Przyczyniały się do tego zarówno kościelne zakazy, jak i konkretne działania, takie jak powstanie banków pobożnych, które stanowiły alternatywę wobec lichwiarzy. Pozwalało to chronić szerokie masy przed zubożeniem i proletaryzacją oraz zapobiegało nadmiernej koncentracji bogactw. Dzięki temu społeczeństwa miast średniowiecznych cechowała szeroka obecność klasy średniej, na którą składali się rzemieślnicy i średnio zamożni kupcy. Taką strukturę społeczną uważał Pesch za

⁸¹⁸ Pesch nie miał danych statystycznych dotyczących rzemiosła chińskiego i koreańskiego, które stało w czasach dynastii Ming i Chosŏn na równie wysokim poziomie. Patrz: *Art of the Korean Renaissance 1400-1600*, red. Soyoung Lee, Yale University Press, New Haven-London 2009.

⁸¹⁹ *Lehrbuch*, t. 4, s. 154

korzystniejszą od społeczności charakteryzującej się wielkimi różnicami dochodowymi i majątkowymi.

Analiza historii gospodarczej świata antycznego oraz epoki wieków średnich jest dla Pescha ilustracją roli etyki chrześcijańskiej w budowaniu efektywnego ekonomicznie systemu gospodarczego. Według niego upadek świata antycznego był wynikiem długotrwałych procesów społeczno–gospodarczych u których podłoża leżała niewłaściwa praktyka gospodarcza wywodząca się z błędnych założeń filozoficznych. Absolutyzacja prawa własności, pogarda dla pracy, przyzwolenie na lichwę stanowiły najistotniejsze wady konstrukcji starożytnej Grecji a późnej Rzymu⁸²⁰.

Czasy średniowiecza, tak pogardzane przez myślicieli Oświecenia, postrzega Pesch jako wyjątkowy okres rozkwitu społeczno–gospodarczego znajdującego odzwierciedlenie w różnorodnych dziedzinach życia, takich jak sztuka, architektura, nauka. Nie jest to okres mroku, ale wręcz przeciwnie są to czasy budowania i rozkwitu, którym kres położyły Reformacja a następnie Oświecenie. O kulturowych osiągnięciach średniowiecza pisze Pesch, iż są „godne pozazdroszczenia”⁸²¹.

Jezuita oczywiście nie neguje, że również później następował rozwój społeczny i gospodarczy, zapewne jednak zauważyłby, że był to już rozwój niejako skrzywiony, idący w niewłaściwym kierunku, czego rezultatem była na przykład proletaryzacja i pauperyzacja szerokich mas w XIX wieku. Reformacja rozbiła jedność Kościoła i ostatecznie doprowadziła do zepchnięcia wiary do sfery prywatnej. Oświecenie przypuściło atak na wiarę, co znalazło swą kulminację w rewolucji francuskiej 1789 roku. Liberalizm jeszcze bardziej oddalił kontynent od jego chrześcijańskich fundamentów. Dziewiętnastowieczny kapitalizm był dzieckiem liberalizmu i według Pescha stanowił regres do błędów kultury antycznej. Owo cofnięcie polegało na absolutyzowaniu prawa własności oraz zysku. Znajdowało to swoje odbicie w przyzwoleniu na lichwę oraz pogardzie dla pracujących. Razem, co było rzeczą łatwą do przewidzenia, prowadziło do koncentracji bogactw w rękach nielicznych elit, marginalizacji klasy średniej oraz rosnącej nierówności⁸²².

Jedna z głównych tez Pescha głosi, że to co właściwe etycznie jest także właściwe ekonomicznie. Szukał on potwierdzenie tej tezy studiując historię gospodarczą antyku oraz średniowiecza. Błędne rozwiązania prawno–ustrojowe wypływające z niedostatków etyki

⁸²⁰ Tamże, t. 1, s. 242.

⁸²¹ Tamże, t. 1, s. 148. Wśród współczesnych polskich badaczy stanowisko Pescha podzielałby zapewne Jacek Bartyzel. O wielkości średniowiecza: R. Pernoud, *Blask średniowiecza*, Andegavenum, Białystok 2022.

⁸²² Diagnoza Pescha pokrywa się z oceną polskich jezuitów zajmujących się Polakami mieszkającymi w Anglii u schyłku XIX wieku: J. Badeni SJ, *Polacy w Anglii*.

doprowadziły antyczną Grecję a następnie starożytny Rzym do upadku, niszcząc stopniowo siłę gospodarczą oraz spójność społeczną. Odbudowywany na tych ruinach system ekonomiczny i społeczny Europy Zachodniej oparty był z kolei na solidnym fundamencie myśli chrześcijańskiej, co doprowadziło do rozkwitu zarówno społecznego jak i gospodarczego. Owocami tego był bezprecedensowy rozwój wytwórczości, artystycznego rzemiosła, umiejętności technicznych, wiedzy oraz sztuk, w tym monumentalnej architektury oraz uduchowionego malarstwa i rzeźby⁸²³. Jednocześnie przeciętny mieszkaniec Europy Zachodniej, czy był nim chłop pańszczyźniany czy rzemieślnik, posiadał dużo lepsze perspektywy wzbogacenia, niezależności, ochrony jego godności i praw niż było to udziałem niewolników czy plebsu w starożytności. W tym sensie, uwzględniając wszelkie różnice wynikające z rozwoju naukowego i technologicznego, widział on w swym systemie solidaryzmu powrót do chwalebnej praktyki społecznej średniowiecza, dostosowanej do nowych realiów. Uważał on, że nie może być to powrót poprzez odtworzenie dawnych form i instytucji, ani nawet poprzez same nowe formy instytucjonalne. Kluczowe znaczenie dla powodzenia takich projektów ma odrodzenie ducha średniowiecza jako powszechnej akceptacji chrześcijańskiego światopoglądu i wynikającego stąd odrodzenia moralnego.

4.5. Demografia

Kluczową rolę w systemie Pescha zajmuje osoba ludzka, będąca zarówno celem jak i najważniejszym komponentem systemu ekonomicznego. Konsekwentnie, dużo uwagi poświęcił zagadnieniom demograficznym. Podobnie jak to ma miejsce w rozważaniach dotyczących gospodarki, postrzegał najważniejsze kwestie związane ze zjawiskami demograficznymi w szerokim kontekście kulturowym. Dostrzegał związki jakie łączyły demografię z moralnym stanem społeczeństwa, jego poziomem etycznym i religijnością. Opisywał także wzajemne oddziaływanie demografii i gospodarki.

Ponieważ praca jest dla Pescha drugim oprócz zasobów naturalnych najważniejszym czynnikiem produkcyjnym, charakteryzując warunki ekonomiczne poszczególnych krajów i kontynentów, poświęcił wiele miejsca warunkom naturalnym w tym ziemi i klimatowi, obszarom rolnych i sieci rzecznej. Tym niemniej, jeszcze więcej miejsca poświęcił zagadnieniom demograficznym. Badał skrupulatnie liczebność ludności, tendencje

⁸²³ Erwin Panofsky, jeden z największych znawców sztuki średniowiecznej określił ją jako ukazującą dobra duchowe za pomocą cielesnych metafor („spiritualia sub metaphoris corporalium”). E. Panofsky, *Reality and Symbol in Early Flemish Painting. Spiritualia sub metaphoris corporalium*, w: *Early Netherlandish Painting. Its Origin and Character*, Harper and Row, New York 1971, s. 131–148

demograficzne oraz aspekty kulturowe mogące mieć wpływ na jej ekonomiczną produktywność. Demografię łączył z etyką pracy, zagadnieniami rasowymi oraz charakterem narodowym.

Praca w systemie solidarystycznym nazywana jest aktywnym czynnikiem produkcji, a gospodarka narodowa istnieje zarówno dla narodu jak i poprzez naród. Ekonomia zależy zatem od stanu demografii, bo procesy gospodarcze za cel mają zaspokajanie potrzeb ludności, a jednocześnie czynią to poprzez wykorzystanie ludzkiej pracy. Liczba ludności oraz dynamika jej rozwoju określają skalę potrzeb, które należy zaspokoić oraz tempo ich zmian, ale w tym samym czasie po stronie produkcji stanowią kluczowy czynnik siły całej gospodarki i narodu.

Dla Pescha było oczywiste, że potęga kraju, a także autonomia gospodarki narodowej, wprost zależą od liczebności populacji. Jej demograficzny wzrost, poprzez dodatni przyrost naturalny, uważał za ogólnie korzystny dla kraju i gospodarki symptom zdrowia społecznego. Z kolei demograficzna stagnacja lub nawet regres, związane z ujemnym przyrostem naturalnym i niedostateczną liczbą narodzin, tak jak było to obserwowane w XIX wieku we Francji, były według niego symptomem głębszych problemów społecznych w tym upadku rodziny oraz malejących wpływów kultury chrześcijańskiej. „Naród, którego ludność się zmniejsza, lub nie wzrasta tak jak powinna, jest chory i wymrze”⁸²⁴.

Pesch z niepokojem śledził spadek liczby urodzin, szczególnie w środowisku wielkich miast europejskich, również w Niemczech, pod koniec XIX wieku. Zauważał on wysoką śmiertelność dzieci, w tym, co szczególnie tragiczne, w dużym stopniu spowodowaną skutkami chorób wenerycznych rodziców. Odnotowywał także z ubolewaniem pojawianie się takich innowacji jak masowo produkowane środki antykoncepcyjne⁸²⁵. Bieda, alkoholizm, demoralizacja, złe warunki higieniczne i mieszkaniowe wszystkie te problemy społeczne negatywnie odbijały się jego zdaniem na sile demograficznej narodu. Kładły się one również cieniem na jego przyszłość. „Biada narodowi – ostrzegał Pesch – który poprzez sztuczne ograniczanie narodzin stwarza warunki, które w poprzednich epokach były rezultatem plag, wyniszczających wojen i straszliwych katastrof”⁸²⁶. Posiłkuje się w tym względzie badaniami Pontusa Fahlbecka, który upadek Rzymu wiązał z jego demograficzną słabością:

⁸²⁴ *Lehrbuch*, t. 2, s. 317.

⁸²⁵ Śmiertelność dzieci według podawanych przez niego danych wynosiła około 200/1000, przy czym wskaźnik ten był wyższy w miastach i wśród ubogich. W latach 1880-1890 we Wrocławiu śmiertelność w bogatszych dzielnicach wynosiła 200/1000, a w biedniejszych sięgała 370/1000. *Lehrbuch*, t. 2, s. 489, 506.

⁸²⁶ *Lehrbuch*, t. 2, s. 469.

„Najważniejszym powodem upadku świata antycznego był fakt, iż narody posiadające cywilizację i sztukę nie rozmnażały się, lecz adoptowały barbarzyńców jako swoje dzieci”⁸²⁷.

Spadek ilości urodzin i perspektywa demograficznego regresu Niemiec były tym, co najbardziej niepokoiło jezuitę. Czy można było podjąć jakieś działania zaradcze? Zapewne tak. Cesarstwo rzymskie już za czasów Oktawiana Augusta prowadziło politykę pronatalistyczną. Pesch był szczególnie przywiązany do idei płacy rodzinnej, której wysokość miała być uzależniona od ilości członków rodziny na utrzymaniu. Odpowiednie wynagrodzenie dla ojca rodziny miało zapewnić dzieciom i żonie środki utrzymania oraz zażegnać obawy materialne przed posiadaniem potomstwa. Propozycja Pescha była sprzeczna z duchem czasów. Od czasów Thomasa Malthusa problemem było przeludnienie i związane z tym obawy dotyczące nadmiernego wzrostu światowej populacji.

Pesch analizował teorię Malthusa, która i w naszych czasach cieszy się popularnością, w szczególności jego tezę o potencjalnie katastrofalnych skutkach arytmetycznego przyrostu produkcji żywności w połączeniu z geometrycznym przyrostem populacji. Skutkować to miało niedoborami żywności, głodem, wojną i zarazami jako naturalnymi metodami przywracania równowagi pomiędzy liczbą ludności a ilością żywności, którą można wyprodukować. Malthus widział rozwiązanie tego problemu w moralnej powściągliwości⁸²⁸. Pesch z szacunkiem odnosił się do badań Malthusa, odnajdując w nich elementy pozytywne, takie jak wskazanie, że moralne życie prowadzi do ograniczenia nadmiernej dietności. Propozycje Malthusa takie jak opóźnienie wieku małżeństwa czy wstrzemięźliwość seksualna małżonków były według Pescha godne pochwały. Natomiast stanowisko neomaltuzjanistów, koncentrujących się na sztucznej kontroli poczęć oraz prawnych obostrzeniach dotyczących możliwości zawarcia małżeństwa w zależności od posiadanego majątku, lub też propozycje ustawowego ograniczenia ilości posiadanych dzieci uważał Pesch za godzące w prawa jednostki oraz ogólnie szkodliwe. Dowodził on, że prawo do wstąpienia w związek małżeński i posiadania potomstwa wynika z prawa naturalnego, a wszelkie próby ingerowania państwa w tę sferę są nadmiernym roszczeniem i tyranią⁸²⁹.

Stanowisko Pescha w sprawie zagadnień demograficznych było bardziej optymistyczne od stanowiska Malthusa. Cytuje on wiele współczesnych mu kasandrycznych prognoz dotyczących wyczerpywania zasobów naturalnych, takich jak węgiel czy rudy metali

⁸²⁷ Pontus Fahlbeck (1850-1923) szwedzki historyk, ekonomista, polityk. Cytat za: *Lehrbuch*, t. 2, s. 586.

⁸²⁸ *Lehrbuch*, t. 2, s. 547–548.

⁸²⁹ *Lehrbuch*, t. 2, s. 519–520, 559. Pesch omawia także poglądy Károlyja Balása (1877–1953) węgierskiego ekonomisty i polityka, autora pracy *A népesedés. Közgazdasági tanulmány*, Politzer-féle könyvkiadóvállalat, Budapest, 1905. zob. *Lehrbuch*, t. 2, s. 583.

oraz kalkulacje Williama Crookesa dotyczące osiągnięcia przez ludzkość maksymalnego poziomu produkcji zbóż. Ta ostatnia okazała się nieprawdziwa jeszcze za życia Pescha, podobnie jak fałszywe okazały się po jego śmierci wszystkie pozostałe. Pesch przyznawał, co prawda, że zasoby naturalne są ograniczone, ale uważał, że wzrost populacji nie będzie nieograniczony, a nasze oceny ilości zasobów mogą być niedoszacowane. Zwracał także uwagę na rolę nowych technologii w poszerzaniu granic tego, co jest nam dostępne. W perspektywie czasu, jego podejście okazało się o wiele bliższe rzeczywistości niż ponure pseudoproroctwa nadchodzącej nieuchronnie katastrofy⁸³⁰.

Reasumując, stanowisko Pescha wobec kwestii nadmiernego wzrostu populacji sprowadzało się do tego, że rosnąca liczba ludności nie jest powodem do zmartwienia, o ile ludność ta w wyniku troski o nią i odpowiednio wysokiego poziomu kultury jest produktywna: „tam gdzie zadbano o jakość ludności kraju, tam generalnie nie ma potrzeby troski z powodu ilości!”⁸³¹. Odpowiedni poziom moralny, etyka pracy, adekwatny poziom wykształcenia i umiejętności – wszystko to sprawia, że produktywność wzrasta, rozwija się przemysł, a niezbędne dostawy zabezpieczone są poprzez rozwój handlu międzynarodowego. Patrząc z takiej perspektywy widać wyraźnie, iż potencjał rolniczy, gdy chodzi o wykorzystanie terenu pod uprawy czy hodowlę, w przypadku Ameryki czy Australii, jest jeszcze daleki od wyczerpania. Oprócz potencjału wynikającego z zagospodarowania nowych, leżących dotąd odłogiem terenów, daleki od wyczerpania jest także potencjał innowacji technicznych. Pesch posługiwał się danymi, które jasno wskazywały, że poziom wyżywienia w Europie, w tym w Niemczech, bardzo się podniósł w XIX i na początku XX wieku. Działo się tak pomimo gwałtownego przyrostu liczby mieszkańców. Cytuje on na przykład statystyki dotyczące konsumpcji mięsa na mieszkańca, która w ciągu XIX wieku wzrosła w Niemczech kilkukrotnie, podczas gdy w tym samym czasie liczba ludności także wzrosła kilkukrotnie⁸³². Takie obserwacje empiryczne były zapewne jedną z podstaw do sceptycyzmu, jaki przejawiał Pesch wobec pesymistycznych przepowiedni przeludnienia i związanego z tym głodu. Niemcy przełomu XIX i XX w. szybko powiększały liczbę mieszkańców jednocześnie podnosząc „jakość” populacji – dziś powiedzielibyśmy zapewne o „kapitale ludzkim” lub „zasobach ludzkich” – poprzez upowszechnienie edukacji oraz opieki zdrowotnej. Rozwijały się przemysł i handel, poprawiała się wydajność produkcji rolnej. Pewna nadwyżka ludności znajdowała także ujście w emigracji zamorskiej, a Niemcy

⁸³⁰ *Lehrbuch*, t. 2, s. 573–575.

⁸³¹ Tamże, t. 2, s. 578.

⁸³² Poziom początkowy wynosił około 1.5 kg mięsa na osobę miesięcznie.

stanowili najliczniejszą grupę przybyszów w Stanach Zjednoczonych. Wielu emigrantów osiedlało się także w Kanadzie, Brazylii czy Argentynie przyczyniając się korzystnie do rozwoju gospodarczego i kulturowego nowej ojczyzny.

Takie migracje uważał Pesch za nieuniknione i do pewnego stopnia korzystne, zarówno dla krajów przyjmujących, jak i wysyłających. Dla tych ostatnich emigracja oznaczała – jego zdaniem – zmniejszenie presji na ograniczone zasoby ziemi uprawnej, a wielu emigrantów powracało po kilku latach, przywożąc ze sobą znaczący kapitał pożytkowany na rozwój przedsięwzięć w starym kraju. Krajom przyjmującym imigracja pozwalała na rozwój i zagospodarowanie zasobów naturalnych. Dostrzegał jednak Pesch także ciemniejsze strony związane z masowymi transgranicznymi ruchami ludności. Zbyt liczna imigracja, szczególnie z biedniejszych krajów o niższym poziomie kultury, prowadzić może do zaniżania poziomu płac, a także stwarzać różnego rodzaju zagrożenia związane z odmiennością kulturową. Migracje sezonowe uzależniają z kolei gospodarkę miejscową od krajów sąsiednich. W tym kontekście pisał jezuita między innymi o migracjach zarobkowych Polaków do Niemiec. Pesch akceptował do pewnego stopnia konieczność migracji zamorskich, jednak w kontekście krajowym jego stanowisko było już bardziej ostrożne. Wzmaganie się migracji określał cierpko jako „współczesny kult nomadyczny”⁸³³.

Na koniec warto zauważyć, że chociaż stanowisko Pescha w kwestiach biologicznych podstaw kultury nie jest jednoznaczne⁸³⁴, to generalnie neguje on rolę czynnika biologiczno-genetycznego w jej kształtowaniu. Jakość populacji ma być w zasadzie pochodną kultury, na przykład skutkiem przyjęcia chrześcijańskiego światopoglądu i zaadoptowania wynikających z tego instytucji. Kultura a nie biologia decyduje o zamożności i produktywności Europy. Kluczowe znaczenie, jakie nadaje Pesch czynnikowi ludzkiemu, kładąc nacisk zarówno na praktyczne umiejętności wynikające z wykształcenia, jak i na poziom etyczny, nie jest obcy także współczesnej ekonomii. Wynika on jednak w systemie solidarystycznym z szerokiego pojmowania związków gospodarki i kultury, daleko wychodzących poza zazwyczaj brane pod uwagę czynniki, takie jak poziom systemu edukacyjnego czy jakość służby zdrowia.

⁸³³ *Lehrbuch*, t. 3, s. 12, 137; *Lehrbuch*, t. 2, s. 510-511.

⁸³⁴ Jest ono tematem następnego podrozdziału, dotyczącego zagadnień rasowych.

4.6. Kultura a zagadnienia rasowe

Od początku XIX wieku, wraz z ekspansją kolonialną świata zachodniego, pojawiło się zainteresowanie różnicami występującymi pomiędzy ludami. W 1813 roku angielski lekarz James Cowles Prichard (1786–1848) opublikował pracę pt. *Researches into the Physical History of Man*, z kolei w roku 1850 Robert Knox (1791–1862) wydał *The Races of Men*, także wcześniej ukazywały się już prace poruszające zagadnienia rasowe⁸³⁵. Prawie równocześnie z przyjściem Pescha na świat, Arthur de Gobineau (1816–1882), będący jednym z prekursorów badań kwestii rasowych, opublikował *Essai sur l'inégalité des races humaines*⁸³⁶, wyróżniając trzy podstawowe rasy ludzkie i dowodząc nierówności między nimi. Paul Broca (1824–1880), inny Francuz działający w tym samym czasie, uważany jest z kolei za twórcę antropologii fizycznej, która wkrótce rozwinęła instrumentarium naukowe odwołujące się między innymi do antropometrii⁸³⁷.

Teorie rasowe oraz antropologia fizyczna cieszyły się ówczesnie dużym zainteresowaniem. Nasilające się poprzez handel i kolonizacje kontakty Europejczyków z obcymi ludami pobudzały do refleksji, ale stawiały też praktyczne pytania⁸³⁸. Olbrzymia przewaga cywilizacji europejskiej w sferach technologii, organizacji, zamożności, poziomu nauki, znajdująca odzwierciedlenie w kolonizacji Nowego Świata, większości Afryki i wielu terenów w Azji, dla wielu umysłów była oznaką przyrodzonej wyższości rasy białej i dowodem na istnienie zasadniczych wrodzonych różnic między rasami. Kolejni badacze rozwijali własne klasyfikacje rasowe, w których rozróżniano już nie trzy, jak to zrobił Gobineau, ale więcej ras podstawowych, wprowadzając też kategorie niższego rzędu, takie jak odmiany nordycką, alpejską czy dynarską rasy białej⁸³⁹. Zwolennicy monogenizmu, tezy o biologicznej jedności ludzkości, toczyli spory ze zwolennikami poligenizmu, którzy

⁸³⁵ Patrz np. S.S. Smith, *An Essay on the Causes of the Variety of Complexion and Figure in the Human Species*, Robert Aitken, Philadelphia 1787.

⁸³⁶ A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des Races humaines*, Didot, Paris, 1853–1855.

⁸³⁷ Paul Broca założył w 1859 r. Société d'Anthropologie de Paris, następnie w 1872 r. czasopismo poświęcone antropologii – *Revue d'anthropologie* a cztery lata później także szkołę – École d'anthropologie de Paris. Patrz także: *On the Phenomena of Hybridity in the Genus Homo*, tłum. C.C. Blake, Longman, Green, Longman and Roberts, London 1864.

⁸³⁸ Warto w tym kontekście przypomnieć późniejszą co prawda, misję z jaką został wysłany do Afryki Bronisław Malinowski, czy podobną misję Evansa-Pritcharda wśród Nuerów – obydwie sponsorowane przez władze brytyjskie, pragnące zrozumieć jak zarządzać podbitymi ludami.

⁸³⁹ Przykładem takiej klasyfikacji jest praca Williama Z. Ripley (1867–1941) pt. *The Races of Europe* z 1899 roku. W 40 lat później amerykański antropolog Carleton Stevens Coon (1904–1981) wydał książkę pod tym samym tytułem. C.S. Coon *The Races of Europe*, The Macmillan Company, New York 1939. Warto także wspomnieć postać polskiego antropologa Jan Czekanowskiego (1882–1965). Patrz np.: J. Czekanowski, *Zarys antropologii Polski*, nakł. K. S. Jakubowskiego, Lwów 1930.

utrzymywali, iż rasy ludzkie na tyle się od siebie różnią, iż jest to zapewne wynikiem odrębnego pochodzenia każdej z nich⁸⁴⁰.

Zagadnienia rasowe były zatem żywo obecne w dyskursie publicznym na przełomie XIX i XX wieków. W jakimś stopniu także Pesch zapewne czuł się zobligowany do zabrania głosu w tej debacie, ze względu na kluczową wagę, jaką przypisywał czynnikowi ludzkiemu w gospodarce, a także związkowi między rasą i kulturą. To drugie zagadnienie musiało się zapewne nasuwać badaczowi w sposób naturalny, biorąc pod uwagę korelację rasy i obserwowanego na przełomie wieków osiągniętego przez nie poziomu rozwoju kultury. Podobne pytania, o związek biologii z kulturą stawiali tacy badacze jak Ruth Benedict czy Alfred Louis Kroeber, którzy udzielali na nie odpowiedzi negatywnej, całkowicie zaprzeczając wpływowi genetyki na kształt ludzkich społeczności⁸⁴¹. Pytania związane z kwestiami rasowymi, jakie stawia Pesch, dotyczą w szczególności wpływu różnic rasowych na kulturę, a w konsekwencji także i na gospodarkę.

Na pytanie o realność zróżnicowania rasowego jezuita odpowiada twierdząco: „Nie powinniśmy zaprzeczać istnieniu ras”. Co więcej, nie ma według niego wątpliwości, że „istnieje wiele specyficznych cech dla poszczególnych ras”⁸⁴². Pesch przywołuje szereg klasyfikacji rasowych, wskazując na ich umowność oraz sprzeczności. Zauważa także płynność i stopniowość występowania cech rasowych związaną z istnieniem form pośrednich. Nie podważa to jednak w jego oczach zasadności samej koncepcji istnienia ras ludzkich. Uznanie istnienia odrębnych ras wiąże się z przyznaniem, iż wyróżniają je pewne cechy specyficzne, stanowiące o ich odrębności. Pomocą w tym względzie może posłużyć analogia dotycząca różnic pomiędzy ludźmi, którzy co prawda są równi w swej godności, ale różnorodni pod względem naturalnego wyposażenia. Podobnie – według Pescha – jest z ludzkimi rasami. I tak, na przykład, z wielkim uznaniem pisze Pesch o rasie białej.

„Szczególną przewagą tej rasy jest jej nadrzędne wyposażenie intelektualne, jej geniusz, wizja i wydajność. Wyjaśnia to epokę europejskiej kultury, szybką stopę akumulacji kapitału, te wszystkie czynniki, które z kolei dalej poprawiają rozwój gospodarczy”⁸⁴³.

⁸⁴⁰ Za koncepcją poligenizmu opowiadał się np. William Frédéric Edwards w eseju *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l'histoire* z 1829 r., stanowisko przeciwne, monogenizmu i jedności biologicznej ludzkości reprezentował np. James Cowles Prichard który w 1843 r. opublikował *The Natural History of Man*.

⁸⁴¹ R. Benedict, *Wzory kultury*, s. 80–83; A.L. Kroeber, *Istota Kultury*, s. 48, 76–80, 338–339.

⁸⁴² *Lehrbuch*, t. 2, s. 600.

⁸⁴³ Tamże, t. 2, s. 466.

Z powyższego cytatu wyraźnie przebija przekonanie o związku cech rasowych z osiągnięciami kulturowymi. W innym miejscu swego dzieła, rozważając zróżnicowanie ludów Europy, Pesch przyznaje poszczególnym grupom językowym wyróżniające je cechy i chociaż każdej z nich przypisuje określone walory, to kryje się za tym pewna gradacja. I tak ludom germańskim przyznaje cechy wyjątkowej pracowitości i zdolności twórczej, ludom romańskim – zmysł piękna, ludom słowiańskim – zdolność do naśladowania⁸⁴⁴.

Pomimo uznania istnienia różnic rasowych i etnicznych oraz ich wpływu na kulturę, istnieje jednak według Pescha tylko jeden gatunek ludzki, a choć nie możemy całkowicie ignorować wpływu rasy na kulturę, to należy także uważać, aby go nie przecenić⁸⁴⁵. Teorie wyższości rasowej kwituje stwierdzeniem: „przewagi, jakie jedna rasa posiada nad inną nie prowadzą nas do tego, aby w jej członkach widzieć istoty wyższe”⁸⁴⁶.

Pesch stawia wprost kluczowe z punktu widzenia antropologii kulturowej pytanie: „Czy istnieją większe lub mniejsze zdolności do tworzenia kultury pomiędzy rasami?”⁸⁴⁷ W domyśle, pytając o kulturę, Pesch jako ekonomista zainteresowany jest także zdolnością poszczególnych ras do tworzenia jej form materialnych, czyli bogactwa narodowego. Według niego, same obserwowalne pomiędzy rasami różnice nie dowodzą jeszcze, aby ich zdolność do generowania kultury była odmienna. Na osiągnięty poziom mają bowiem wpływ czynniki historyczne oraz geograficzne, związane z klimatem i ziemią. Germanie w czasach Tacyty reprezentowali niski poziom kultury, ale okazało się, że posiadali wysoki potencjał do jej tworzenia. Któż wie, czy nie jest podobnie z ludami, które obecnie uznajemy za słabo rozwinięte?⁸⁴⁸ Przynajmniej część przewagi, jaką Europejczycy osiągnęli nad innymi rasami, przypisywał Pesch faktowi wcześniejszej chrystianizacji kontynentu. W takim ujęciu relatywnie prymitywny poziom kultur Ameryki, Afryki czy Azji, byłby bardziej wynikiem braku zbawionego wpływu chrześcijaństwa niż cech genetycznych⁸⁴⁹.

Analizując prace Pescha możemy z całą pewnością stwierdzić jego przywiązanie i miłość do ojczyzny, a z ciepłych wzmianek, jakie czyni na temat krajów, które odwiedził, możemy się domyślać jego podziwu dla całokształtu kultury europejskiej. Tym niemniej stawiając pytanie o to, czy różnice w poziomie rozwoju poszczególnych kontynentów, krajów i narodów mają podstawy rasowe, zasadniczo odpowiada na nie przecząco. W jego

⁸⁴⁴ Tamże, t. 4, s. 381.

⁸⁴⁵ Tamże, t. 2, s. 596, 600.

⁸⁴⁶ Tamże, t. 2, s. 598.

⁸⁴⁷ Tamże, t. 2, s. 597.

⁸⁴⁸ Tamże, t. 2, s. 597.

⁸⁴⁹ Tamże, t. 4, s. 380.

przekonaniu osiągnięcia Europy wynikają przede wszystkim z faktu wcześniejszej chrystianizacji, choć przecież po części mogą być też wynikiem geniuszu rasy kaukaskiej⁸⁵⁰.

Zgodne z nauczaniem Kościoła wszyscy ludzie bez względu na pochodzenie etniczne i rasowe są dziećmi Bożymi. Mówiąc o kręgach ludzkiej solidarności wyróżnia Pesch także solidarność, która łączy nas ze wszystkimi istotami ludzkimi na całym świecie. Pewna ambiwalencja Pescha odnośnie wpływu biologii na osiągnięty poziom kultury może być dowodem niezdecydowania i wewnętrznej rozterki. Idee rasowe, także otwarcie głoszące wyższość Europejczyków, nie były ani pod koniec XIX ani na początku XX wieku czymś szczególnym lub potępianym. Przepaść rozwojowa dzieląca Europę od pierwotnych mieszkańców Afryki, Australii a nawet Ameryki, wydawała się wtedy olbrzymia. Kolonizując Australię napotykali Europejczycy ludy prowadzące egzystencję na poziomie sprzed rewolucji neolitycznej, nieznające rolnictwa, hodowli, ceramiki, tkactwa, nieumiejące budować trwałych schronień, uprawiające kanibalizm. Kontrast pomiędzy kulturą przybyszy a kulturą miejscową domagał się wytłumaczenia, a jednym z możliwych było przekonanie o roli czynników rasowych. Pesch, także jako Niemiec i przedstawiciel jednego z przodujących wtedy cywilizacyjnie krajów, nie mógł zapewne uciec od pytań dotyczących rzekomej wyższości czy to rasowej czy kulturowej swojego narodu. Te wszystkie bodźce do refleksji spotykały się w nim z głęboko zakorzenionym chrześcijańskim światopoglądem, który z kolei nakazywał mu poszukiwać podobieństw wśród różnych ludów raczej niż doszukiwać fundamentalnych różnic.

Rozumiał on, że to nie cechy fizyczne, takie jak kolor skóry czy nawet siła mięśni, ale różnice intelektualne i psychiczne są tym, co mogłoby mieć realny wpływ na zdolności do tworzenia kultury oraz na produktywność pracy. Pisze: „psychologiczne i intelektualne różnice rasowe byłyby bardzo interesujące z ekonomicznego punktu widzenia.”⁸⁵¹. W tamtym czasie antropologia koncentrowała się na cechach fizycznych (antropometria, kranio-metria), a była pozbawiona współczesnych nam narzędzi do badania różnic zdolności kognitywnych, takich jak np. testy inteligencji (IQ)⁸⁵². Tak więc, w oparciu o dostępne mu wtedy dane, Pesch opowiada się raczej za wiodącą rolą kultury a przeciw przypisywaniu czynnikowi biologicznemu i genetycznemu wiodącej roli odnośnie pochodzenia obserwowanych różnic w

⁸⁵⁰ Podobne pytania stawiał Feliks Koneczny. Z jednej strony stwierdzał, iż cywilizacja nie zależy od rasy a stałość cech psychicznych ras stanowi „przesąd”; by zaraz dodać: „ale w każdej bajce jest coś z prawdy.” F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 195; F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 10.

⁸⁵¹ *Lehrbuch*, t. 2, B 2 s. 220 org s. 597

⁸⁵² Vanhanen i Lynn stawiają tezę o decydującej roli poziomu inteligencji w wyjaśnianiu zjawisk społecznych. R. Lynn, T. Vanhanen, *Intelligence. A Unifying Construct for the Social Sciences*, Ulster Institute for Social Research, Ulster 2012.

poziomie rozwoju różnych ludów. Tak czy inaczej, stanowisko Pescha w kwestii wpływów cech rasowych na osiągnięty poziom cywilizacyjny nie było konsekwentne. Przewagę Europejczyków nad innymi ludami raz przypisywał cechom rasowym, innym razem wcześniejszej chrystianizacji.

4.7. Kryzys moralny Europy

Według Pescha reformacja, oświecenie i rewolucja francuska stanowiły kamienie milowe na drodze odchodzenia Europy od jej chrześcijańskiego dziedzictwa. Pojawienie się liberalnego kapitalizmu oraz socjalizmu wzmocniło tylko ten proces. Zerwawszy więź łączącą życia społeczne z nauczaniem Kościoła, Europa zaczęła stopniowo tracić swój fundament moralny, który decydował o jej cywilizacyjnym rozwoju we wszystkich możliwych aspektach. Pesch był patriotą ściśle związanym ze swoją ojczyzną i przez pryzmat rozwoju Niemiec postrzegał problemy Europy oraz Zachodu. Jego życie przypadło na okres, który był dla Niemiec pod wieloma względami bardzo pomyślny. Na niwie politycznej dokonano się zjednoczenie, a nowo powstałe cesarstwo zajęło ważne miejsce w polityce światowej jako jedno z najważniejszych mocarstw. Następował rozwój demograficzny kraju, który liczbą mieszkańców przewyższył historycznie najludniejszą na kontynencie Francję⁸⁵³. Towarzyszył temu spektakularny rozwój gospodarczy, szczególnie przemysłowy, który dorównał pod względami ilościowymi i jakościowymi przodującemu dotąd przemysłowi Wielkiej Brytanii. Niemcy przodowały w naukach ścisłych i humanistycznych⁸⁵⁴.

Pomimo tych sukcesów, dostrzegał jezuita także ciemne strony społecznej rzeczywistości swojego kraju. Źródłem takich obserwacji były dla niego zarówno twarde dane liczbowe, jak też osobiste doświadczenia, takie jak posługa duszpasterska w Marienfelde pod Berlinem. Poprzez pryzmat losów zdemoralizowanych dziewcząt, nad którymi roztaczało opiekę tamtejsze zgromadzenie, dostrzegał on symptomy choroby toczącej społeczeństwo. Diagnoza Pescha odnośnie stanu tkanki społecznej Niemiec była pesymistyczna. Do najważniejszych problemów zaliczał rozpad rodziny, demoralizację młodzieży, choroby weneryczne, alkoholizm oraz spadek liczby urodzeń. Jego zdaniem były to jedynie

⁸⁵³ W 1820 r. Francja liczyła 31 mln mieszkańców, wobec 25 mln w Niemczech. Osiągnięcie parytetu nastąpiło w 1866 roku, gdy obydwa kraje liczyły po 38 mln mieszkańców. W momencie wybuchu I wojny światowej Niemcy liczyły już 66 mln mieszkańców wobec 41 mln we Francji. Maddison Project Database, version 2020. Bolt, Jutta and Jan Luiten van Zanden (2020), *Maddison style estimates of the evolution of the world economy. A new 2020 update*.

⁸⁵⁴ Gdy w 1901 r. zaczęto przyznawać nagrody Nobla, to w ciągu pierwszych dwudziestu lat jej funkcjonowania Niemcy otrzymali 20% nagród z fizyki, 22% z medycyny oraz 50% z chemii.

symptomy, a zasadnicze źródła tych schorzeń leżały głębiej. Ich przyczyn upatrywał w erozji fundamentu moralnego, w niewłaściwych strukturach społecznych oraz w błędnych praktykach gospodarczych. Ale, sięgając jeszcze głębiej, jako uczeń Ignacego Loyoli, za główną przyczynę kryzysu uznawał „najbardziej niepokojącą, przerażającą tragedię naszych czasów: utratę wiary w Boga, w Chrystusa, w lepsze przyszłe życie!”⁸⁵⁵.

Pesch był realistą antropologicznym. Świadom ułomności człowieka, nie oczekiwał nieskazitelnej doskonałości moralnej społeczeństwa. Tym niemniej, uważał, że odejście od wartości chrześcijańskich doprowadziło do głębokiego kryzysu moralnego, który dodatkowo został wzmocniony przez liberalną filozofię społeczną i oparty na niej system kapitalistyczny. Wszystko to razem wzięte czyniło z człowieka podwójnego nędzarza: bez Boga i bez chleba.

Pesch, który sformułował zasadę jedności kultury, postrzegał wyraźnie konflikt pomiędzy praktyką społeczną, w szczególności gospodarczą, a światopoglądem chrześcijańskim. Choć nie stwierdził tego wprost, to wydaje się jednak, że dostrzegał on w ówczesnym społeczeństwie niemieckim konflikt, który – posługując się terminologią Feliksa Konecznego – wynikał z próby tworzenia hybrydy kulturowej, opartej o dwie różne cywilizacje lub też dwa odmienne systemy wartości. Według koncepcji Konecznego tworzenie takich hybryd skazane jest zawsze na porażkę, gdyż nie można pogodzić sprzeczności⁸⁵⁶. Jeden z dwóch sposobów organizacji życia społecznego musi zacząć dominować kosztem drugiego. Jezuita dostrzegał dysharmonię pomiędzy chrześcijańskimi wartościami a treścią życia społeczno-gospodarczego społeczeństwa kapitalistycznego odrzucającego zasady sprawiedliwości i miłosierdzia na rzecz paradygmatu materialistycznego egoizmu. W życiu gospodarczym zasadę zaspokojenia potrzeb zastąpiła zasada nieograniczonego zysku. Zabrakło miejsca na miłosierdzie, a często nawet na elementarną sprawiedliwość. Pieniądz stał się bogiem. Tę chorobliwą fiksację Pesch nazywał mamonizmem. System gospodarczy posługiwał się innym wzorcem wartości niż te deklarowane oficjalnie przez chrześcijańskie społeczeństwo. Jezuita miał nadzieję na wyeliminowanie tej sprzeczności poprzez zmianę ustroju mamonistycznego na solidarystyczny. Tak się nie stało. Wręcz odwrotnie: stara kultura chrześcijańska została dostosowana do wzorców wyznaczanych przez mamonizm.

Dechrystianizacja życia gospodarczego poprzez przyjęcie liberalnych zasad skutkowałą między innymi pauperyzacją klas pracujących, wydłużaniem godzin pracy,

⁸⁵⁵ *Lehrbuch*, t. 2, s. 397.

⁸⁵⁶ „Fatalnie kończyły się wszelkie próby otrzymania syntez cywilizacyjnych – pisze Koneczny – nasuwa się wniosek że ich nie ma i być nie może”. F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 32. Patrz także: tamże s. 30–37.

nędznymi warunkami socjalnymi oraz trudnościami w utrzymaniu rodziny. Wyczerpanie sił duchowych i fizycznych, brak czasu na życie rodzinne, brak prywatności – wszystko to wpływało negatywnie na życie religijne i poziom moralny społeczeństwa. Z kolei, odchodzenie od praktyk religijnych otwierało drogę do demoralizacji młodzieży, rozwiązłości, rozpadu rodzin, alkoholizmu. Sekularyzacja i kult pieniądza niszczyły także klasy średnie i wyższe, co znajdowało odbicie w rozpadzie rodzin i spadku dzietności.

Z niepokojem przytacza Pesch twarde dane świadczące o różnych przejawach bolesnych problemów społecznych swojej ojczyzny. Znajdują się wśród nich dane o wysokiej śmiertelności dzieci, których zgony liczone były w setkach tysięcy rocznie. Z pewnością większość z nich można przypisać złym warunkom higienicznych oraz niskiemu poziomowi opieki medycznej, jednakże bardzo wysoki procent zgonów był skutkiem chorób wenerycznych rodziców. Analizując dane demograficzne dostrzegał Pesch trend spadającej dzietności, szczególnie w wielkich miastach, co prowadziło go do wniosku, że Niemcy weszły na ścieżkę demograficznej stagnacji lub nawet regresu, podobnie jak wcześniej uczyniła to Francja. Osobno przytacza także dane dotyczące alkoholizmu, który szczegółowo analizuje ze względu na bezpośredni wpływ jaki miał ten nałóg na wydajność pracy. W centrum wszystkich tych negatywnych zjawisk znajdowała się rodzina jako instytucja pogrążona w kryzysie. Pesch był przekonany, że liberalizm na dłuższą metę oznacza perspektywę osłabienia rodziny a może nawet jej likwidacji.

Czy wobec tych zjawisk, które razem składały się na kryzys moralny społeczeństwa ówczesny człowiek pozostawał bezbronny? Już od czasów swoich studiów w Bonn, Heinrich Pesch miał kontakt z organizacjami i stowarzyszeniami katolickimi, które stawiały sobie za cel krzewienie wiary. W ten sposób poznał wielu wybitnych działaczy społecznych, takich jak ksiądz Franz Hitze. To właśnie to środowisko starało się chronić depozyt wiary i miejsce Kościoła katolickiego w społeczeństwie przed zamachami protestanckiego państwa, a pracą organiczną oraz koncepcyjną przygotowywać grunt dla reform w duchu kształtującej się katolickiej doktryny społecznej. Nie można odmówić Peschowi przenikliwości w diagnozowaniu stanu ówczesnego społeczeństwa i kierunku w jakim ono zmierzało, a także w proponowaniu środków zaradczych, mających leczyć nie tylko objawy, ale właściwe przyczyny schorzenia.

W zgodzie z zasadą jedności kultury, receptą Pescha na kryzys było nie tylko wezwanie do nawrócenia jednostek czy rodzin, ale takie uzgodnienie treści życia społecznego, aby harmonizowało ono ze wzorcem wartości tworzącym kulturę chrześcijańską. „W społeczeństwie chrześcijańskim jest naturalne, że to chrześcijańskie

prawo moralne wyznacza najwyższe normy ludzkiego postępowania⁸⁵⁷. Ostatecznym lekarstwem na kryzys moralny było odrodzenie życia chrześcijańskiego i powrót społeczeństwa do zasad etyki chrześcijańskiej. System solidarystyczny był w swej esencji przeniesieniem zasad ewangelicznych na grunt życia społecznego i gospodarczego. Aby mógł on być wcielony w życie, potrzebna była do tego powszechna społeczna akceptacja wartości chrześcijańskich. Solidaryzmu nie można wprowadzić odgórnie dekretem władzy.

Solidaryzm jako recepta na kryzys moralny społeczeństwa oznacza w pierwszym rzędzie potrzebę powrotu do zasad etycznych w życiu zbiorowym. Wbrew zastrzeżeniom liberałów nie należy się obawiać powrotu etyki do życia gospodarczego. Po pierwsze, nie ma żadnego dobrego powodu, aby tę tak obszerną sferę ludzkiej działalności wyłączać spoza działania reguł etycznych⁸⁵⁸. Wbrew koncepcji *homo economicus*, to właśnie w życiu gospodarczym człowiek nigdy nie jest sam, ale zawsze w relacjach z innymi. W tych interakcjach opartych na wolnej woli istnieje potrzeba wyznaczenia właściwych granic i norm. Po drugie, to co słuszne etycznie, jest też słuszne w sensie efektywności ekonomicznej. Wszelkie krótkotrwałe zyski, jeśli zdobyte są kosztem niszczenia wartości wyższych, w długim okresie czasu obrócą się w stratę, gdyż – jak pisze Pesch – „dobrobyt materialny narodu jest uwarunkowany w największym stopniu przez praktyczne zastosowanie prawa moralnego, przez poziom moralności w narodzie oraz w życiu gospodarczym”⁸⁵⁹. Zło moralne, jakim jest, na przykład, lichwa czy przyzwolenie na bezwzględne niszczenie konkurencji, może być opłacalne dla jednostek, ale dla narodu i dla gospodarki jest rujnujące. Zgoda na zaspokajanie niemoralnych potrzeb może wzbogacić pozbawionego skrupułów przedsiębiorcę, ale skutki demoralizacji dla całego społeczeństwa są jednoznacznie negatywne. Po trzecie, powodem, dla którego należy zaakceptować wyższość wymogów moralnych nad czysto ilościowym aspektem pomnażania majątku, jest zrozumienie celu gospodarki i życia społecznego. Ostatecznie celem człowieka jest dążenie do wartości wyższych, a bogactwo pełni w tej duchowej peregrynacji jedynie rolę służebną. Pomnażanie pieniędzy kosztem utraty wartości wyższych, duchowych i moralnych jest drogą do nikąd. „Jeśli podstawy porządku moralno–duchowego się załamią, to rozwój materialny traci swój sens. Przeciwnie, przyspieszy on jedynie od wewnątrz rozkład społeczeństwa i jego

⁸⁵⁷ *Lehrbuch*, t. 1, s. 535.

⁸⁵⁸ Pesch stawia pytanie czy istnieją obowiązki moralne w życiu gospodarczym, które wychodzą poza wymagania prawa? Odpowiada cytatem z von Meyera, który stwierdza, że „[...] ciężko wyobrazić sobie powód, dla którego ta jedna jedyna dziedzina życia społecznego, którą nazywamy życiem gospodarczym, miałby być wyłączona spod działania praw moralnych”. *Lehrbuch*, t. 1, s. 517.

⁸⁵⁹ *Lehrbuch*, t. 1, s. 507.

ostateczny upadek”⁸⁶⁰. Pesch stwierdza wręcz, iż głupstwem jest uważać jakiś kraj za szczęśliwy, tylko dlatego, że jest zamożny, prowadzi wielki handel zagraniczny i oferuje wysokie płace. Wszystkie te rzeczy są dobre i pożądane, ale są czymś drugorzędnym wobec wartości duchowych. Bez nich tracą sens⁸⁶¹.

Jezuita był niewątpliwie apologetą średniowiecznej organizacji społecznej opartej na zasadach etycznych. Tak jak podziwiamy do dziś wzniosłość, piękno i harmonię gotyckich katedr, będących ucieleśnieniem duchowości ówczesnego czasu, tak Pesch z podobnym podziwem doceniał piękno i misterny kunszt konstrukcji społeczeństwa wieków średnich, oparty o zasady etyki chrześcijańskiej. Podobnie, odnośnie samym zasad, a nie konkretnych form, widział on przyszłość Niemiec i Europy w przywróceniu jedności kulturowej życia społecznego. Ważną w tym rolę upatrywał dla ekonomii, która powinna uznać wyższość doktryny moralnej budując dobrobyt narodu w jedności z jego kulturą. Przeciwwstawiał on jej ekonomię oparta o paradygmat pogoni za zyskiem za wszelką cenę, którą określał mianem chrematystyki. Co prawda – jak przyznawał – ekonomia nie jest częścią etyki, a ekonomista nie ma rozstrzygać o dobru i złu, tym niemniej nie powinien pozostawać ślepy na zło, które bije w oczy. Zawsze istnieć będą „zwichnięte apetyty”, „instynktowne, perwersyjne pożądania zepsutych jednostek” i tacy, którzy będą starać się na tym zarobić⁸⁶². Żaden system nie przewycięży słabości ludzkiej natury, ale należy unikać stwarzania podatnego gruntu dla ich rozwoju. Można budować na zdrowych fundamentach, takich jak zasady sprawiedliwości, solidarności, miłosierdzia.

W późnych latach swojego życia stał się Pesch świadkiem pierwszej wojny światowej, klęski poniesionej przez Niemcy oraz niesprawiedliwych – w jego przekonaniu – warunków narzuconego pokoju wersalskiego. Klęsce i kapitulacji towarzyszyły głód, nędza, inflacja, masowe bezrobocie oraz przewroty rewolucyjne. Zauważa on mimochodem, że ciężko by było wytłumaczyć nagły popyt na wrony w Berlinie, jaki pojawił się w 1916 roku, nie wiedząc jakie występowały wtedy niedobory żywności. Pomimo tych doświadczeń Pesch nie popadał nawet w tych trudnych okolicznościach w pesymizm. Jako człowiek wierzący nigdy nie tracił nadziei, którą ostatecznie pokładał w Bożym panowaniu nad światem. W takim też kontekście postrzegał zapewne ówczesny kryzys wiary i moralności. Ze swej strony stawiał zarówno diagnozę przyczyn tego kryzysu, jak i podawał remedium na jego przewyciężenie.

⁸⁶⁰ Tamże, t. 2, s. 333.

⁸⁶¹ Tamże, t. 2, s. 398.

⁸⁶² Tamże, t. 4, s. 147.

ROZDZIAŁ V

ODDZIAŁYWANIE

5.1. Wprowadzenie

Główne tworzywo kultury stanowią wartości. Mają one konsekwencje społeczne, które przybierają widzialne formy instytucji, a nawet – poprzez architekturę, urbanistykę, style i mody – rzeczy materialnych⁸⁶³. Jaki wpływ miały idee Heinricha Pescha, a w szczególności jego system solidaryzmu chrześcijańskiego, na otaczający nas świat? Czy jest on dzisiaj w jakikolwiek sposób odczuwalny, a jeśli tak, to w jaki?

Arno Anzenbacher we *Wprowadzeniu do chrześcijańskiej etyki społecznej* pisze o Heinrichu Peschu, iż „jego nazwisko nie utrzymało się w pamięci potomnych”⁸⁶⁴. Z kolei Rupert Ederer przyznaje, że dzieło jezuitę „zostało zapomniane przez innych ekonomistów”⁸⁶⁵. Dotychczasowa historyczna recepcja dzieła Pescha, na które składają się w szczególności filozofia społeczna solidaryzmu oraz zarys koncepcji systemu gospodarczego nazwanego solidarystycznym systemem pracy, wydaje się na pozór negatywna. Po nieomal stu latach od jego śmierci, nie ma na świecie państwa, które wprost nawiązywałoby do idei solidaryzmu. Podobnie brak jest przykładów funkcjonującego systemu ekonomicznego, który nazywany byłby solidarystycznym. Na polu teoretycznym, wkład Pescha w myśl ekonomiczną znany jest jedynie wąskiemu kręgowi badaczy katolickich, zaś jego dokonania na niwie myśli społecznej Kościoła, choć uznawane, wydają się nie w pełni do zasług doceniane. Szczególnie uderza skromna znajomość myśli Pescha i ograniczona świadomość jego wkładu w rozwój myśli społecznej w kraju, będącym ojczyzną ruchu społecznego, który za swoją nazwę przybrał „solidarność” – kategorię centralną dla jego doktryny. Poniżej poddamy ocenie oddziaływanie idei jezuitę na myśl społeczną Kościoła katolickiego, jak i omówimy konsekwencje jego koncepcji ekonomicznych. Centralnym zagadnieniem, które rozważymy w tej części pracy, jest wpływ myśli Pescha, a w szczególności jego wizji solidaryzmu

⁸⁶³ Por. A. L. Kroeber, *Istota Kultury*, s. 309.

⁸⁶⁴ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 156.

⁸⁶⁵ R. Ederer, *Heinrich Pesch, Solidarity, and Social Encyclicas*, s. 596.

chrześcijańskiego, na współczesny kształt kultury Polski, Niemiec oraz cywilizacji zachodniej⁸⁶⁶.

5.2. Wpływ idei Pescha na nauczanie społeczne Kościoła katolickiego

System solidarystyczny Pescha wywarł znaczący wpływ na myśl społeczną Kościoła katolickiego, kierując ją trwale na nowe tory. Jednocześnie zarówno postać Pescha, jak i jego dzieło pozostaje niejako w cieniu, o czym świadczy brak bezpośrednich odniesień do nazwiska jezuita oraz nieobecność jego dzieł w przypisach oficjalnych dokumentów, w tym encyklik papieskich. Tłumaczy to sposób jego oddziaływania, który na ogół miał naturę pośrednią – poprzez uczniów i spadkobierców ideowych.

Pod koniec życia Pescha, władze zakonne powierzyły Oswaldowi von Nell-Breuning zadanie przejęcia jego intelektualnej schedy i kontynuowania pracy. Z powodu różnic charakteru współpraca ta nie doszła do skutku, a formalnym następcą Pescha został inny jezuita – Gustav Gundlach⁸⁶⁷. Pesch zdobył sobie także zwolenników poza zakonem, którzy również rozwijali jego idee. Wielu z nich należało do członków nieformalnej grupy tzw. Kręgu Königswinterskiego (*Königswinterer Kreis*), w tym między innymi Goetz Briefs, Theodor Brauer, Paul Jostock, Heinrich Rommen, Franz H. Mueller⁸⁶⁸.

W kilka lat po śmierci Pescha, to właśnie Oswald von Nell-Breuning został wyznaczony do sporządzenia szkicu tekstu nowej encykliki społecznej. Będąc dobrze zaznajomionym z ideami Pescha, w pracy swojej korzystał także z nieformalnych konsultacji zarówno z Gustavem Gundlachem, jak i z pozostałymi uczestnikami *Königswinterer Kreis*. To w tym kręgu zwolenników solidaryzmu powstawała encyklika *Quadragesimo anno* Piusa XI z 1931, jedna z najważniejszych, obok *Rerum novarum*, dla ukształtowania nauczania społecznego Kościoła⁸⁶⁹.

Przywołany już Arno Anzenbacher przyznaje, iż osoba Pescha jest mało znana, jednocześnie wskazując na niego jako na jednego z najważniejszych twórców doktryny

⁸⁶⁶ H. Frambach, *Solidarism as the Center of Economy – The Economics of Heinrich Pesch*. W: J. Backhaus, G. Chaloupek, H.A. Frambach (red.), *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine*. Springer, Cham 2017, s. 40–41.

⁸⁶⁷ F.H. Mueller, *Heinrich Pesch, Sein Leben und seine Lehre*, s. 59.

⁸⁶⁸ Por. E.J. O’Boyle, E. K. Hunt, and L.E. Hill, *Catholic Social Economics: a Response to Certain Problems, Errors, and Abuses of the Modern Age*, w: *Social Economics: Retrospect and Prospect*, red. M. A. Lutz, Springer, Cham 1990, s. 127.

⁸⁶⁹ O. von Nell-Breuning, *The Drafting of Quadragesimo Anno*, w: red. C. E. Curran, R. McCormick, „*Readings in Moral Theology*” No. 5, New York, 1986 Za: *Crisis Magazine* <https://www.crisismagazine.com/1985/documentation-the-drafting-of-quadragesimo-anno> (dostęp: 17.03.2022).

społecznej Kościoła. O dziele jezuita pisze, iż „stanowiło ono dokonanie pionierskie”, a jego stanowisko „wywarło ogromny wpływ” na nauczanie społeczne, zaś „za pontyfikatu Piusa XI (1922–1939) i Piusa XII (1939–1958) [...] ustanowiona przez Pescha linia solidaryzmu była powszechnie obowiązująca w Kościele”⁸⁷⁰. Wspomina także o „szkole Pescha”⁸⁷¹, która dominowała w okresie międzywojennym. O doktrynie społecznej pisze natomiast, że „miarodajna dla jednolitości tej doktryny stała się ustanowiona przez Pescha, a kontynuowana przez Gundlacha i Nell–Bruninga tradycja solidaryzmu, która odcisnęła swe piętno nie tylko na encyklice *Quadragesimo anno* lecz również na społecznym nauczaniu Piusa XII”⁸⁷².

W podobnym duchu wypowiada się Franciszek Mazurek, jeden z nielicznych polskich badaczy zajmujących się doktryną solidaryzmu peschiańskiego: „Heinrich Pesch uznawany jest za twórcę katolickiej nauki społecznej”⁸⁷³, będąc „pomostem łączącym ze sobą” encykliki *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno*⁸⁷⁴. Zbigniew Waleszczuk przywołuje natomiast słowa Michaela Novaka, iż dwaj najważniejsi architekci myśli społecznej to biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler i Heinrich Pesch⁸⁷⁵.

Przekonanie o ważnej roli Pescha w rozwoju doktryny społecznej wyraża także Richard E. Mulcahy – jezuita, ekonomista i komentator jego dorobku – twierdząc, iż *Lehrbuch der Nationalökonomie* nazywać można komentarzem do encykliki *Rerum novarum* i jednocześnie tekstem źródłowym dla *Quadragesimo anno*, przy czym dzieło Pescha stanowi według niego „łączące je ogniwo”⁸⁷⁶. Podobnego zdania jest amerykański katolicki ekonomista Edward O’Boyle, który stwierdza: „ekonomiczno–naukowy komponent katolickiej ekonomii społecznej jest mocno zakotwiczony w pracach niemieckiego ekonomisty, jezuita Heinricha Pescha (1854–1926)”⁸⁷⁷. Według Ruperta Ederera „wpływ Pescha na katolickie nauczanie społeczne jest niewątpliwy”⁸⁷⁸. Jim Wishloff, profesor Uniwersytetu Lethbridge, podsumowując dorobek Pescha stwierdza, iż jego idee „żyją w korpusie katolickiej myśli społecznej” i „choć nie są oficjalnie uznane przez autorytet

⁸⁷⁰ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 156.

⁸⁷¹ Tamże, s. 156.

⁸⁷² Tamże, s. 166.

⁸⁷³ F.J. Mazurek, *Henryka Pescha koncepcja solidaryzmu społecznego*, s. 29.

⁸⁷⁴ Tamże, s. 30.

⁸⁷⁵ Z. Waleszczuk, *System solidaryzmu Heinricha Pescha*, „PERSPECTIVA” 2007, 6/1(10), s. 156. Novak pisze o Peschu iż, jest to „najwybitniejsza bodaj postać w dziejach katolickiej myśli ekonomicznej”. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, tłum.W. Büchner, W Drodze, Poznań 1993, s. 79.

⁸⁷⁶ „Almost every contribution of the latter encyclical may be found in Pesch”. R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 8.

⁸⁷⁷ E. O’Boyle, E. K. Hunt, L. E. Hill, *Catholic social economics: a response to certain problems*, s. 126.

⁸⁷⁸ R. Ederer, *A Principle for Economics*, s. 113.

nauczycielski Kościoła, jest oczywiste, że Magisterium odwołuje się do myśli Pescha⁸⁷⁹. Do podobnej konkluzji dochodzi też Hans Frambach – współczesny badacz niemiecki:

“W swojej monumentalnej pracy, Heinrich Pesch rozwinął koncepcję solidaryzmu jako pełnoprawną teorię ekonomiczną i społeczną [...] Współczesne zasady solidaryzmu są nie do pomyślenia bez katolickiego nauczania społecznego Heinrich Pescha”⁸⁸⁰.

Solidaryzm, inkorporowany do doktryny społecznej już po śmierci Pescha, reprezentowany był w XX w. przez wspomnianych już dwóch jezuickich teoretyków, Oswalda von Nell-Breuning i Gustava Gundacha, z których obydwaj wnieśli znaczący wkład w rozwój doktryny społecznej poprzez liczne publikacje i wystąpienia na przeciągu dziesięcioleci. Z całą pewnością rozwijali, wzbogacali i modyfikowali myśl Pescha, nie naruszając przy tym jego fundamentalnych koncepcji. To dzięki nim i przez nich solidaryzm wywierał wpływ jeszcze przez długi czas po śmierci twórcy systemu⁸⁸¹.

Poszukując źródeł ekonomicznej części nauczania społecznego Kościoła, William R. Luckey zidentyfikował siedem postaci, które jego zdaniem miały zasadniczy wpływ na ekonomiczną treść encyklik społecznych. Są to według niego biskup von Ketteler, Heinrich Pesch SJ, Edward Cahill SJ, Oswald von Nell-Breuning SJ, Johannes Messner, Rodger Charles SJ oraz Franz H. Mueller. Pozostaje sprawą dyskusyjną, czy jest to właściwy wybór, jednakże Luckey z pewnością nie dokonał takiej oceny z pozycji zwolennika Pescha lub sympatyka solidaryzmu. W zestawieniu tym uderza przewaga jezuitów (czterech na siedem osób) oraz to, iż obok Pescha wymienia on dwóch jego uczniów (Nell-Breuning i Mueller) oraz zbliżonego do jego poglądów Johannes’a Messnera. Wydaje się to dosyć adekwatnym podsumowaniem zarówno bezpośredniego, jak i pośredniego wpływu jaki Pesch wywarł na doktrynę społeczną⁸⁸².

Nie ulega wątpliwości, że znaczący wpływ jezuitów na nauczanie społeczne Kościoła katolickiego nie budzi kontrowersji w środowisku badaczy. Jednakże, rzecz godna uwagi, uczniowie stali się poniekąd ważniejsi od mistrza. Osoba Pescha znalazła się nijako na drugim planie – w cieniu swych następców i ideowych spadkobierców. Z doktryny solidaryzmu oddziaływały najżywiej te części, które zostały uwzględnione w encyklice Piusa XI, natomiast w cieniu znalazła się całość jego systemu w całej jego złożoności. Paradoksalnie, szukając wzoru rozwiązania kwestii społecznych i gospodarczych, katolicy

⁸⁷⁹ J. Wishloff, *Solidarist Economics: The Legacy of Heinrich Pesch*, „Review of Business” 2006, 27/2, s. 45.

⁸⁸⁰ H. Frambach, *Solidarism as the Center of Economy – The Economics of Heinrich Pesch*, s. 41.

⁸⁸¹ Podobieństwa pomiędzy głównymi ideami Oswalda von Nell-Breuning a koncepcjami Pescha omówione zostały szczegółowo w odrębnym podrozdziale.

⁸⁸² W.R. Luckey, *The Intellectual Origins of Modern Catholic Social Teaching on Economics*.

sięgali po nauczanie papieskie zainspirowane solidaryzmem, a często uchodziło ich uwadze istnienie doktryny solidarystycznej w jej pełnej i oryginalnej formie.

5.2.1. Analiza encykliki *Quadregissimo anno*

Richard E. Mulcahy napisał o *Quadragesimo anno*, iż „praktycznie każda myśl zawarta w tej encyklice, może być odnaleziona u Pescha”, a nic w jego dziele nie jest z nią niespójne⁸⁸³. Co więcej, jego zdaniem, wpływ Henricha Pescha na kształt tej encykliki „jest uznawany przez wszystkich badaczy”⁸⁸⁴. Oswald von Nell-Breuning – autor szkicu tekstu encykliki – potwierdza to w następujących słowach: „encyklika Piusa XI *Quadregissimo anno*, która pojawiła się w pięć lat po śmierci Pescha, została w całości zbudowana na tym [solidarystycznym-PZ] fundamencie”⁸⁸⁵. Tłumacz dzieł Pescha, Rupert Ederer, jest tego samego zdania:

„Jedno jest pewne: wpływ Pescha na katolicką naukę społeczną dotyczącą porządku gospodarczego jest niewątpliwy. Jest tak zwłaszcza w przypadku zarysu sposobu odbudowy ładu gospodarczego Piusa XI – [encykliki – PZ] *Quadragesimo anno* – która pojawiła się pięć lat po śmierci jezuitę”⁸⁸⁶.

Jako ewidentne ślady doktryny peschańskiej, Ederer wylicza wymienione w encyklice zasady płacy sprawiedliwej, pomocniczości oraz organizacji stanowo–zawodowych. Cały tekst promienieje – jego zdaniem – duchem solidaryzmu, wyrażając wolę i tęsknotę przywrócenia ładu społecznego w oparciu o „wzniosłe i szlachetne zasady” sprawiedliwości społecznej i miłosierdzia⁸⁸⁷.

W celu oceny wkładu Heinricha Pescha w sformułowanie głównych idei encykliki *Quadragesimo anno*, w pierwszym rzędzie dokonamy podsumowania jej głównych myśli, a następnie przeprowadzimy analizę porównawczą z treścią encykliki *Rerum novarum* oraz z systemem solidaryzmu chrześcijańskiego. W ten sposób odszukamy to co w niej nowatorskie,

⁸⁸³ „Pesch is the connecting link between them.” Patrz: R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 8.

⁸⁸⁴ R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 8.

⁸⁸⁵ O. v. Nell-Breuning, *Heinrich Pesch Today*, „Forum for Social Economics” 1976, 6/1, s. 44.

⁸⁸⁶ R. Ederer, *A Principle for Economics*, s. 113–114.

⁸⁸⁷ Tamże.

aby następnie określić na ile te nowe idee są odzwierciedleniem koncepcji solidarystycznych Pescha⁸⁸⁸.

Jak sama nazwa encykliki *Quadragesimo Anno* wskazuje, została ona ogłoszona czterdzieści lat po *Rerum novarum*. Oprócz rekapitulacji głównych idei swej poprzedniczki oraz analizy skutków oddziaływania w sferze kościelnej, naukowej i społecznej, Pius XI przedstawia kluczowe idee dla odbudowy porządku społecznego w duchu chrześcijańskim. Celem nowej encykliki społecznej jest rozwianie istniejących wątpliwości i przedstawienie rozwiązań dla zaistniałych problemów⁸⁸⁹.

Szczególną cechą tejże encykliki jest to, że ma ona charakter nie tylko społeczny, ale odnosi się wprost także do zagadnień gospodarczych. W całym jej tekście znajduje się przynajmniej kilkanaście odniesień do „gospodarki” czy „życia gospodarczego”. Wprost potwierdza, że pomimo iż Kościołowi nie wolno mieszać się „do tych ziemskich spraw bez powodu”⁸⁹⁰, to wypowiedzi dotyczące sfery gospodarczej także leżą w kompetencji Stolicy Apostolskiej ze względu na etyczną ich naturę. Niewątpliwie, jest to najbardziej ekonomiczna ze wszystkich encyklik społecznych, chociaż Kościół nie rości sobie ściśle ekonomicznych kompetencji:

„Kościół jednak w żaden sposób nie może zrezygnować z obowiązku nałożonego nań przez Boga, który każe mu występować, wprawdzie nie w sprawach techniki życia społeczno-gospodarczego, bo do tego nie ma ani odpowiednich środków, ani powołania, ale we wszystkich sprawach, mających związek z moralnością. [...] Chociaż życie gospodarcze i moralność, rządzą się swoimi prawami, błędne jest twierdzenie, że porządek gospodarczy i moralny tak są od siebie oddzielone i tak sobie obce, iż pierwszy zupełnie nie zależy od drugiego”⁸⁹¹.

Jak zatem mają się do siebie sfera duchowa oraz materialna? Według Leona XIII ostatecznym celem człowieka jest cel duchowy, dlatego wskazane jest byśmy w każdej dziedzinie, w tym także w sprawach gospodarczych, zachowali odpowiednią hierarchię i „szukali tych celów które [...] Stwórca natury, Bóg wyznaczył, i byśmy Mu je podporządkowywali”⁸⁹². Sprawy

⁸⁸⁸ Doktryna Kościoła katolickiego opiera się na zasadzie niezmienności. Papieże nie nauczają „rerum novarum” (nowinkarstwa), ale pogłębiają tylko i precyzują w co zawsze, wszędzie i wszyscy (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus) wierni Kościoła katolickiego wierzyli „in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia” (w tym samym dogmacie, w tym samym sensie i w tym samym znaczeniu). Zasadę tę potwierdza m. in. św. Wincenty z Lerynu oraz papież Pius IX w konstytucji dogmatycznej *Pastor Aeternus* (1870). W tym świetle należy rozumieć użyty przez autora termin „nowatorstwo”. Pesch nie był zainteresowany innowacją, ale osadzeniem systemu ekonomicznego na trwałych, niezmiennych i uniwersalnych zasadach, które obowiązują zawsze i wszędzie.

⁸⁸⁹ *Quadragesimo anno*, p. 40.

⁸⁹⁰ Tamże, p. 41.

⁸⁹¹ Tamże, p. 41–42.

⁸⁹² Tamże, p. 43.

ekonomiczne nie stanowią zatem jakiejś osobnej, oderwanej od duchowego i moralnego kontekstu sfery życia, wręcz przeciwnie, podlegają tym samym duchowym prawdom, co cała nasza egzystencja⁸⁹³.

Rerum novarum przypomina zapewne ciągle budzące żywe zainteresowanie w ówczesnym czasie, nauczanie Kościoła odnośnie własności prywatnej. Broni jej z jednej strony przed negującymi prawowitość i potrzebę posiadania socjalistami podkreślając, iż „prawo do własności otrzymali ludzie od natury, to jest od samego Stwórcy”⁸⁹⁴. Z drugiej strony zwraca uwagę na wynikające z niej społeczne zobowiązania, zgodnie z wyartykułowaną w *Rerum novarum* zasadą rozróżnienia posiadania od użytkowania, gdzie z tym drugim wiążą się nierozzerwalnie obowiązki wynikające z miłosierdzia⁸⁹⁵. Negowanie społecznego wymiaru prawa własności określa encyklika jako błędy „indywidualizmu” zaś podważanie prawa własności jako błędy „kolektywizmu”. Określona zostaje także relacja państwa do własności indywidualnej: „państwo, opierając się na prawie naturalnym i Boskim, może określić co w zakresie używania dóbr materialnych właścicielom wolno, a czego nie wolno”⁸⁹⁶. Państwu nie wolno działać samowolnie, ale zawsze w imię dobra wspólnego, a prawo do posiadania prywatnej własności musi pozostać nietykalnym. Państwo może je wprowadzić regulować, ale powinno także ochraniać i utwierdzać⁸⁹⁷.

Kolejnym tematem, poruszonym już przez Leona XIII, do którego powraca encyklika, to relacje pracy i kapitału oraz towarzyszące im napięcia i konflikty⁸⁹⁸. Papież stwierdza, że naturalnym stanem relacji pracobiorców i pracodawców jest współdziałanie a nie konflikt. Tylko współpraca rodzi pożądane owoce, „dlatego z gruntu fałszem byłoby przypisywać czy to kapitałowi, czy też pracy to, co dzięki ich współdziałaniu powstało”⁸⁹⁹. Ostro wybrzmiewa krytyka nazwanej wprost „manchesterskiej teorii” oraz dominacji kapitału nad pracą:

„Przez długi czas zabierał kapitał dla siebie za wiele korzyści. Zagarniał cały wynik produkcji i wszystkie jej owoce, a robotnikowi zostawiał zaledwie tyle, ile mu trzeba było koniecznie na utrzymanie i odświeżenie sił”⁹⁰⁰.

Potępia jednak encyklika teoretyczne roszczenia do odwrócenia tej sytuacji poprzez pozbawienie z kolei kapitału jego udziału w wytworzonej wartości. W odniesieniu do tych

⁸⁹³ O napięciu pomiędzy katolicką filozofią a katolicką ekonomią, patrz: C. F. Dirksen, *The Catholic Philosopher and the Catholic Economist*, „Review of Social Economy” 1946, 4/1, s. 14–20.

⁸⁹⁴ *Quadragesimo anno*, p. 45.

⁸⁹⁵ *Rerum novarum*, p. 8, 19.

⁸⁹⁶ *Quadragesimo anno*, p. 49.

⁸⁹⁷ Por. H. Stander, *Economics in the Church Fathers*, s. 25–26.

⁸⁹⁸ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 287.

⁸⁹⁹ *Quadragesimo anno*, p. 53.

⁹⁰⁰ Tamże, p. 54.

dwóch skrajnych stanowisk, *Rerum novarum* potwierdza wagę właściwego, sprawiedliwego społecznie podziału dóbr, z uwzględnieniem dobra wspólnego oraz odniesieniem do ostatecznego celu życia społecznego:

„Nie każdy jednak podział dóbr materialnych i bogactw między ludzi pozwala, jeśli nie w całości, to w granicach ludzkiej możliwości, osiągnąć cel przez Boga zamierzony”⁹⁰¹.

Encyklika rozwija następnie, poprzednio obecne jedynie w zarysie, nauczanie Leona XIII o płacy sprawiedliwej⁹⁰². Dokument mówi wprost, że jest to zagadnienie złożone, którego nie da się rozwiązać „przez zastosowanie jakiejś jednej zasady lub formuły”⁹⁰³. W encyklice Piusa XI następuje próba określenia ściślejszych kryteriów. Przede wszystkim, określając płacę sprawiedliwą należy brać pod uwagę fakt najbardziej fundamentalny, a mianowicie że praca ludzka nie jest „pospolitym towarem, i uznać w niej należy godność ludzką. Dlatego nie może być sprzedawana i kupowana jak towar”⁹⁰⁴. W kwestii tej *Quadragesimo anno* zwraca uwagę na fakt, że nie jest prawdziwym twierdzenie, jakoby pracownik przez kontrakt zatrudnienia nabywał praw do owoców swej pracy. Bezpodstawne są zatem żądania zastąpienia umowy o pracę rodzajem umowy spółki, chociaż taka możliwość jest dopuszczalna. Zasadniczo, wartość pracy nie da się ani odpowiednio ocenić ani sprawiedliwie wynagrodzić bez uwzględnienia jej społecznej i indywidualnej natury. W praktyce więc ustalając sprawiedliwy poziom wynagrodzenia należy brać pod uwagę przynajmniej trzy czynniki. Pierwszym jest społeczna rola płacy jako podstawowego źródła utrzymania dla pracownika. Powinna ona pokrywać zarówno potrzeby samego robotnika a także jego bliskich (postulat płacy rodzinnej). „Robotnik ma najpierw prawo do takiej płacy, która by zapewniała utrzymanie jemu i jego rodzinie”⁹⁰⁵. Po drugie, „przy określaniu wysokości płacy trzeba uwzględniać także stan przedsiębiorstwa i prawa jego właściciela”⁹⁰⁶. Po trzecie: „wysokość płacy winna być w końcu podporządkowana względem dobra powszechnego” tak aby zagwarantować „możliwość pracy dla wszystkich, którzy są do niej zdolni i chętni”⁹⁰⁷. Na

⁹⁰¹ Tamże, p. 57.

⁹⁰² *Rerum novarum*, p. 17.

⁹⁰³ *Quadragesimo anno*, p. 67.

⁹⁰⁴ Tamże, p. 83.

⁹⁰⁵ Tamże, p. 71.

⁹⁰⁶ Tamże, p. 72.

⁹⁰⁷ Tamże, p. 74.

koniec ważne jest uwzględnienie proporcji pomiędzy płacami w różnych zawodach oraz w odniesieniu do poziomu cen⁹⁰⁸.

Jak stwierdza Pius XI, aby dokonać pożądaných zmian społecznych „potrzeba przede wszystkim dwóch rzeczy: reformy urzędów i naprawy obyczajów”⁹⁰⁹. Po wyłożeniu doktryny płacy sprawiedliwej, przedstawia encyklika kolejno program „reformy urzędów”, czyli przebudowy społecznej w duchu chrześcijańskim, która oparta jest na koncepcji organicznej budowy społeczeństwa i zasady pomocniczości oraz na postulatcie utworzenia organizacji stanowo–zawodowych.

Papież rozpoczyna tę część analizy społecznej od krytyki indywidualizmu, który doprowadził do zniszczenia „bujnego niegdyś i szeroko przy pomocy różnych stowarzyszeń rozbudowanego życia społecznego”⁹¹⁰, co z kolei pozbawiło jednostkę ochrony ze strony stowarzyszeń pośredniego poziomu przed zagrożeniami płynącymi ze strony państwa. Jest to niekorzystne zarówno dla państwa, które jest w tej sytuacji zbyt obciążone rozlicznymi obowiązkami, jak i dla osamotnionej wobec jego potęgi jednostki. Jasno sformułowana zostaje zasada pomocniczości w organizowaniu struktur społecznych⁹¹¹:

„[...] 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 zabierać mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać”⁹¹².

Żywotność procesów społecznych zależy wprost od stopnia przestrzegania zasady pomocniczości oraz zachowania hierarchicznego ustroju, w którym społecznościom niższych rzędów pozostawia się ich właściwe zadania i obowiązki. Przez implikację, właściwy kierunek zmian oznacza zatem z jednej strony samoograniczenie państwa, tak by nie zawłaszczowało ono obowiązków, z których wywiązać się mogą inne ciała społeczne, a z drugiej strony postulat rozwoju i tworzenia owych pośrednich struktur, niegdyś już w życiu społecznym obecnych, aktywnych i odgrywających ważną rolę, a obecnie będących w atrofii. Do pewnego stopnia, jak stwierdza encyklika, proces odrodzenia takich ciał pośrednich zachodzi za sprawą związków zawodowych: „obietująca zapowiedź odrodzenia społecznego

⁹⁰⁸ Płaca minimalna była już przedmiotem rozważań neoscholastyków w tym Lessiusa. Por. B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 63–264.

⁹⁰⁹ *Quadragesimo anno*, p. 77.

⁹¹⁰ Tamże, p. 78.

⁹¹¹ Por. Z. Waleszczuk, *Liberalizm w ocenie biskupa Wilhelma von Kettelera*, s. 185.

⁹¹² *Quadragesimo anno*, p. 79.

pokazuje się już w samych organizacjach robotniczych”⁹¹³. Istniejące już związki zawodowe oraz proponowane „stany zawodowe” to struktury, którym poświęcona jest główna część rozważań z tym związana⁹¹⁴.

Powstanie „stanów zawodowych” uważa encyklika za naturalny efekt potrzeby zrzeszania się. Analogię w tym względzie stanowi współpraca sąsiedzka, wynikająca z potrzeby organizowania się w oparciu o zasadę terytorialnej bliskości. Stąd propozycja stanów zawodowych, „do których należałoby ludzie nie na mocy swego stanowiska na rynku pracy, ale zależnie od funkcji społecznej”⁹¹⁵. Ludzie „należący do tego samego zawodu mają prawo łączenia się między sobą w wolne stowarzyszenia”⁹¹⁶. Forma takich związków jest sprawą otwartą, choć powinna ona uwzględniać wymogi „sprawiedliwości i dobra wspólnego”⁹¹⁷. Zarówno współdziałanie w procesach gospodarczych, jak i troska o dobro wspólne, stwarzają płaszczyznę do współdziałania także pomiędzy pracodawcami i pracownikami. Encyklika opowiada się za wolną i niezależną naturą proponowanych struktur stanowych. Pośrednim potwierdzeniem tego jest krytyka korporacyjnego ustroju faszystowskiego, z jego obowiązkową przynależnością i bezpośrednim podporządkowaniem struktur stanowych państwu⁹¹⁸.

Propozycje odnowy życia społeczno–gospodarczego zamyka krytyka konkurencji jako zasady organizacji życia gospodarczego oraz wskazanie na chrześcijańską dla niej alternatywę. Wolna konkurencja, choć w pewnych granicach słuszna i pożyteczna, nie może być według encykliki zasadą organizowania życia gospodarczego, gdyż sama domaga się porządkującej zasady.

„Jak jedności społeczeństwa nie można opierać na walce klas społecznych, tak i właściwego ustroju gospodarczego nie można zostawiać wolnej konkurencji. Stąd z nieskrępowania wolnej konkurencji wypłynęły, jak z zatrutego źródła, wszystkie błędy indywidualistycznej ekonomii [...] Szukać zatem trzeba wyższych i szlachetniejszych sił [...] a mianowicie sprawiedliwości społecznej i miłości społecznej”⁹¹⁹.

⁹¹³ Tamże, p. 140.

⁹¹⁴ Rzecznikiem wsparcie Kościoła dla organizacji robotników był bp. Ketteler. Patrz: W.E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne: wybór pism*, s. 165, 179.

⁹¹⁵ *Quadragesimo anno*, p. 83.

⁹¹⁶ Tamże, p. 87.

⁹¹⁷ Tamże, p. 86.

⁹¹⁸ Tamże, p. 91–98.

⁹¹⁹ Tamże, p. 88.

Sprawiedliwość powinna cechować instytucje i stworzyć fundament dla właściwego ustroju prawnego i społeczno–gospodarczego, a „miłość społeczna winna zaś być niejako duszą tego ustroju”⁹²⁰. W tym kontekście „miłość społeczna” jest inną nazwą wzajemnej solidarności⁹²¹.

W przeciwieństwie do socjalistycznego, ustrój kapitalistyczny „sam z siebie nie zasługuje na potępienie”⁹²², wymaga jedynie dostosowania do norm sprawiedliwości⁹²³. Jednocześnie, od czasów *Rerum novarum*, oprócz procesów pozytywnych, takich jak osłabienie pauperyzmu, uwidoczniły się także tendencje negatywne, szczególnie wzrost wpływów kapitału finansowego kontrolującego kredyt i prowadzącego do koncentracji bogactwa oraz władzy w rękach nielicznych. Indywidualizm i wolna konkurencja doprowadziły do likwidacji wolnego handlu, do skupienia władzy w rękach nielicznych elit oraz do zaognienia konfliktów między pracownikami a oligarchami⁹²⁴.

Obok krytyki współczesnego kapitalizmu, *Quadragesimo anno* analizuje zmiany wewnątrz ruchu socjalistycznego, dostrzegając jego zróżnicowanie i pojawianie się nurtów umiarkowanych, których postulaty mogą być zbliżone do postulatów społecznych Kościoła. Tym niemniej, pomimo iż socjalizm „mieści w sobie część prawdy [...], opiera się jednak na podstawie takiej, swoistej, nauki o społeczeństwie, która z chrześcijaństwem się nie godzi”⁹²⁵, czego „nie da się pogodzić z dogmatami Kościoła katolickiego”⁹²⁶.

W zakończeniu encykliki, która jest wezwaniem do odnowy życia chrześcijańskiego, bardzo mocno podkreślony jest jej gospodarczy charakter, odnoszący się do zagadnień ekonomicznych. Wynika to po części z faktu, iż właśnie w tej sferze życia wielu ludzi sprzeniewierza się duchowi chrześcijańskiemu. Pragnienie bogactw i dóbr doczesnych zawsze popychało ludzi do grzechu i krzywdy bliźniego, jednak w świecie współczesnym przyczynia się także do tego sama natura ustroju gospodarczego. Stąd obok wezwania do nawrócenia, potrzebna jest przebudowa instytucji społeczno–gospodarczych, tak aby były one w zgodności z naturą człowieka i społeczeństwa oraz w harmonii z prawem naturalnym⁹²⁷.

⁹²⁰ Tamże, p. 88.

⁹²¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, 10, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996, s. 363–421, (dal. cyt. jako: *Centesimus annus*).

⁹²² *Quadragesimo anno*, p. 101.

⁹²³ Z. Waleszczuk, *Biskup Wilhelm E. Ketteler – wielki poprzednik Leona XIII*, s. 191.

⁹²⁴ *Quadragesimo anno*, p. 105–109. Analiza ta nie jest odległa od marksowskiej, por. P.M. Sweezy, *Monopoly Capitalism*. w: *Marxian Economics*, red. J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman, Palgrave Macmillan, London 1990, s. 297–303.

⁹²⁵ *Quadragesimo anno*, p. 120.

⁹²⁶ Tamże, p. 117.

⁹²⁷ Tamże, p. 132.

Do szczególnie godnych potępienia skutków ustroju kapitalistycznego, zalicza encyklika przynoszącą szkody poprzez rozchwianie rynków, spekulację, instytucję spółek kapitałowych (korporacji) trafnie podkreślając zinstytucjonalizowaną utratę hamulców moralnych a także zagrożenia moralne związane ze złymi warunkami pracy oraz socjalnymi⁹²⁸. Powyższe okoliczności (mechanizmy umożliwiające spekulację, wyrzucenie właścicieli z odpowiedzialności moralnej, warunki sprzyjające demoralizacji) to przykłady konkretnych, utrwalonych mechanizmów sprzyjających grzechowi⁹²⁹.

Wszystkie te negatywne zjawiska wskazują na konieczność przebudowy instytucji ekonomicznych, ale tym zmianom ustrojowym powinna towarzyszyć miłość chrześcijańska w wymiarze społecznym.

„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 najmędrze przepisy”⁹³⁰.

Chociaż sam termin nie pojawia się w encyklice, nie byłoby nadużyciem interpretacyjnym nazwanie tej „wewnętrznej łączności jednoczącej członków społeczeństwa” solidarnością.

5.2.2. Encyklika *Quadragesimo anno* a solidaryzm

Encyklika *Quadragesimo anno* Piusa XI z 1931 r. stanowi kamień milowy w rozwoju katolickiej doktryny społecznej. Dokument przypomina myśli przewodnie z *Rerum novarum*, ocenia jej oddziaływanie oraz omawia przemiany społeczne, jakie zaszły od jej ogłoszenia w 1891 roku. Jako że Pius XI pogłębia refleksję Leona XIII, aby właściwie ocenić wkład myśli Pescha, konieczna jest identyfikacja nowych elementów zawartych w *Quadragesimo anno* w porównaniu z *Rerum novarum* oraz odpowiedź na pytanie o ich związek z doktryną solidaryzmu⁹³¹.

Niewątpliwie obydwie dokumenty zarysowują tę samą wizję odnowy życia społecznego, która opiera się na duchowym odrodzeniu jednostki oraz na przebudowanych strukturach społeczno-gospodarczych. *Quadragesimo anno* pogłębia jednak i precyzuje wiele

⁹²⁸ Joel Bakan porównał zachowanie korporacji do zachowania psychopaty, pozbawionego wszelkich hamulców moralnych w dążeniu do swoich celów. Ma to wynikać z konstrukcji osoby prawnej. J. Bakan, *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*, Hachette UK, London 2012.

⁹²⁹ *Quadragesimo anno*, p. 132; por. *Centesimus annus*, p. 38.

⁹³⁰ Tamże, p. 137.

⁹³¹ Anzenbacher wspomina jednak również, cytując Nell-Breuninga, o trudnościach z recepcją encykliki. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 163-164.

koncepcji zawartych w encyklice Leona XIII, wprowadza nowe pojęcia, jest też w większym stopniu skoncentrowana na „życiu gospodarczym”, który to termin powtarza się w niej wielokrotnie. Poprzez otwarte zadeklarowanie, że gospodarka jest domeną, którą Kościół ma prawo i obowiązek się zajmować, poprzez ekonomiczny kierunek wyводу encykliki, jest ona w swoim charakterze i od samego początku naznaczona wpływami solidaryzmu Pescha, który przecież jest także propozycją systemu ekonomicznego⁹³².

Rerum novarum oraz *Quadragesimo anno* łączy pięć głównych wątków ekonomicznych, które powiązane są z odnową życia chrześcijańskiego. Należy do nich zasada społecznej odpowiedzialności własności prywatnej, zasada pomocniczości, obrona godności pracy, postulat płacy sprawiedliwej oraz zachęta do samoorganizacji w dawnym duchu cechowym. Po wnikliwej analizie *Quadragesimo anno* zarówno pod kątem pogłębienia wcześniejszych myśli, jak i uwzględnienia nowych wątki oraz różnice w warstwie semantycznej, trudno nam wskazać elementy, które nie byłyby wcześniej obecne w nauczaniu Pescha. Innymi słowy w *Lehrbuch der Nationalökonomie* znajdujemy wszystkie koncepcje ekonomiczne zawarte w *Quadragesimo anno*⁹³³. Spośród tych nowych elementów zawartych w encyklice, a wspólnych z dziełem Pescha, można wymienić jedenaście najważniejszych:

1. Jasne wyartykułowanie etycznej natury zjawisk gospodarczych oraz zwrócenie uwagi na wzajemne związki pomiędzy moralnością a gospodarką.
2. Podkreślenie roli procesów gospodarczych w tworzeniu podstawowych więzi społecznych.
3. Odwołanie się do ostatecznego celu wszelkiej ludzkiej działalności, a w szczególności życia gospodarczego, którym jest cel duchowy.
4. Doprecyzowanie roli państwa w kwestii własności prywatnej; uznanie prawa do uzasadnionej interwencji państwa, gdy wymaga tego dobro wspólne.
5. Rozwinięcie teorii płacy sprawiedliwej ze wskazaniem czynników, które muszą być brane pod uwagę przy jej kształtowaniu; jasne stwierdzenie, że pomimo bycia przedmiotem kontraktu zatrudnienia, praca nie jest towarem.
6. Doprecyzowanie zasady pomocniczości oraz osadzenie jej w kontekście organicznej natury społeczeństwa; wprowadzenie terminu „pomocnicze usługi państwa”.
7. Rozwinięcie postulatu odrodzenia organizacji na wzór cechowy poprzez wprowadzenie koncepcji „stanów zawodowych”, będących dopełnieniem organicznej struktury samoorganizującego się społeczeństwa.

⁹³² R. Ederer, *A Principle for Economics*, s. 113-114.

⁹³³ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 166.

8. Krytyka dominacji kapitału finansowego kontrolującego kredyt, który poprzez skupienie władzy w swych rękach prowadzi do kontroli rynków oraz do konfliktów.
9. Potępienie spekulacji, w jej nowych, oderwanych od realnych przepływów towarowych formach, jako szkodliwej dla stabilności rynków i zakłócającej realne procesy wytwórcze.
10. Krytyczna analiza zarówno socjalizmu opartego na kolektywizmie, jak i kapitalizmu opartego na indywidualizmie.
11. Krytyka indywidualizmu i wolnej konkurencji jako zasad organizacji życia gospodarczego; propozycja zastąpienia ich zasadami sprawiedliwości oraz miłości społecznej.

Encyklika nie tylko w sposób obszerny porusza kwestie, które rozważał Pesch, ale czyni to posługując się jego językiem oraz używając przyjętej przez niego terminologii. W odróżnieniu od *Rerum novarum* pojawiają się w niej nowe pojęcia i określenia, np. „indywidualizm” oraz „kolektywizm” (na określenie filozoficznych podstaw liberalizmu i socjalizmu), „pomocnicze usługi państwa” (na określenie właściwej konstrukcji organicznego społeczeństwa), „stany zawodowe” (jako nazwa odrodzonych struktur cechowych), „zasada organizacji życia gospodarczego” (jako kategoria podstawowego paradygmatu mającego kierować procesami gospodarczymi). Wszystkie przytoczone terminy wprost odpowiadają terminologii używanej przez Pescha. Należy przy tym zauważyć, że zasadę solidarności encyklika nie określa jednym terminem, lecz czyni to w sposób opisowy jako „miłość społeczną”. Tym niemniej sens i znaczenie tego związku frazeologicznego jest jednoznacznie peschiańskie⁹³⁴.

Czy fakt, iż koncepcje i pojęcia zawarte w *Quadragesimo anno* możemy odnaleźć u Pescha oznacza, że wywodzą się od jezuitę i dzięki niemu znalazły swą drogę do dokumentu papieskiego? Pesch nie był przecież jedynym badaczem, który używał pojęć „indywidualizm” lub „kolektywizm”. Nie tylko on rozważał formę struktur pośrednich, wzorowanych na cechach i gildiach⁹³⁵. Niektóre pojęcia stosowane przez encyklikę, np. „zasada organizacji życia gospodarczego”, są zapewne oryginalnym wkładem jezuitę, inne, jak np. określenie filozofii liberalnej jako „indywidualistycznej”, nawet jeśli nie są oryginalne dla solidaryzmu, używane są w encyklice dokładnie w zamierzonym przez Pescha sensie i kontekście. Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe zastrzeżenia, można dokonać następującej obiektywnej konstatacji. Nie ulega wątpliwości, że Pesch miał przemożny wpływ na końcowy kształt *Quadragesimo anno*. Świadczą o tym trzy zbieżności, które zachodzą między jego doktryną a

⁹³⁴ Więcej o *Quadragesimo anno*, patrz: T. Borutka, *Spoleczne nauczanie Kościoła*. s. 72–74.

⁹³⁵ Por. R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. 8.

nauczaniem zawartym w encyklice. Jest to zbieżność terminologiczna, zbieżność merytoryczna oraz zbieżność genetyczna. Dwie pierwsze zostały już wyjaśnione wcześniej, w tym miejscu przypomnijmy jedynie co świadczy o związku genetycznym. Autorem szkicu encykliki był Oswald von Nell-Breuning – uczeń Pescha. Współpracownikami podczas pracy nad tekstem był *Königswinterer Kreis*, czyli krąg zrzeszający uczniów i zwolenników Pescha. Wydaje się więc oczywiste, że zbieżność z ideami jezuita i stosowaną przez niego terminologią nie jest tutaj kwestią przypadku. System Pescha jest eklektyczny, zawiera wiele zapożyczeń, ale fakt, iż właśnie te koncepcje stanowią ostatecznie treść encykliki świadczyć może o tym, że wywodzą się z jednego źródła. Głównym źródłem inspiracji *Quadragesimo anno* był niewątpliwie *Lehrbuch der Nationalökonomie*.

5.2.3. Encykliki społeczne Jana XXIII i Pawła VI

Wpływ solidaryzmu, oczywisty w przypadku encykliki *Quadragesimo anno*, bynajmniej się do niej nie ogranicza. Pius XII nie ogłosił wprawdzie żadnej encykliki społecznej, jednak tematyka społeczna znalazła wyraz w jego przemówieniach. Wykładał wtedy na Uniwersytecie Gregoriańskim Gustav Gundlach a „linia solidarystyczna” była dominującą⁹³⁶.

Z okazji pięćdziesiątej rocznicy *Rerum novarum*, Pius XII przypomniał w przemówieniu radiowym na Zesłanie Ducha Świętego z dnia 1 czerwca 1941 roku zasadnicze elementy nauczania społecznego Kościoła⁹³⁷. Papież wskazał na błędy zarówno socjalizmu jak i liberalizmu, podkreślając pozytywną rolę odgrywaną przez stowarzyszenia katolickie. Papież wskazał także na potrzebę prowadzenia przez państwo polityki społecznej, przypominając o powszechnym przeznaczeniu dóbr materialnych, co do którego własność prywatna pełni służebną rolę. Bezpośrednim odniesieniem do solidaryzmu było użycie frazy „ekonomia narodowa” oraz wskazanie jej właściwego celu. Pius XII przypomniał, iż cel ekonomii nie jest równoznaczny z samą „obfitością dóbr” ale, że towarzyszy mu właściwa dystrybucja, tak by korzyści z nich płynące trafiały do wszystkich. Jedno z twierdzeń zawartych w papieskiej elokucji – „gdyby tego rodzaju słuszny podział dóbr nie został urzeczywistniony albo wprowadzony w życie tylko w sposób niedoskonały, nie zostałby

⁹³⁶ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 156, 189.

⁹³⁷ Patrz: K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła*, s. 42.

osiągnięty prawdziwy cel ekonomii państwowej⁹³⁸ – mogłoby zostać napisane przez samego Pescha.

W 1961 roku, w siedemdziesiątą rocznicę *Rerum novarum*, Jan XXIII ogłosił encyklikę *Mater et magistra*, która rekapitułuje nauczanie społeczne zawarte we wcześniejszych encyklikach oraz w przemówieniu Piusa XI z 1941 roku. Według Jana XXIII sednem *Quadragesimo anno* jest przesłanie, że „we wszystkich poczynaniach gospodarczych należy kierować się nakazami sprawiedliwości i miłości”⁹³⁹. Te dwa powyższe nakazy są jasnym odwołaniem do koncepcji podstawowej zasady organizacji życia gospodarczego. Sprawiedliwość i miłość jako cnoty nadrzędne, powinny zastąpić dążenie do dominacji i „nieokiełzanej wolnej konkurencji”⁹⁴⁰.

Przypomnienie przez Jana XXIII czynników, które należy brać pod uwagę przy ustalaniu płacy minimalnej, jest jawnym echem koncepcji solidarystycznej. Podobnie jak Pius XII w swym orędziu, *Mater et magistra* wskazuje na konieczność brania pod uwagę w procesach gospodarczych właściwej dystrybucji dóbr przy wypełnianiu zadań gospodarki narodowej⁹⁴¹.

Nowym elementem, nieobecnym wcześniej w nauczaniu papieskim, było wezwanie do przestrzegania zasad sprawiedliwości nie tylko przy dystrybucji dóbr, ale także w systemie produkcji, w tym również poprzez umożliwienie „osobistego doskonalenia się przez wykonywaną pracę”⁹⁴² i odrzucenie systemów wydajnych ale dehumanizujących jednostkę. W powyższych postulatach, także tych podkreślających korzyści płynące ze szkolenia zawodowego, odnajdujemy wcześniejsze postulaty solidarystyczne stawiane już przez Pescha. Jan XXIII pisze wprost o „solidarności” we włoskim przekładzie encykliki posługując się tym terminem jako opisem alternatywnej zasady organizacji stosunków gospodarczych w stosunku do kapitalizmu jak i socjalizmu⁹⁴³,

„Pracownicy i przedsiębiorcy winni wreszcie kierować się we wzajemnych stosunkach zasadami ludzkiej **solidarności [w oryg. łac. principia humane coniunctionis – PZ]**, zgodnie z nakazami chrześcijańskiego i braterskiego współzycia; zarówno bowiem zasada nieograniczonej i wolnej konkurencji, którą głoszą tak zwani

⁹³⁸ Pius XII, orędzie radiowe na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy encykliki *Rerum novarum: La solennita della pentacoste*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996, s. 233–244.

⁹³⁹ Jan XXIII, Encyklika „*Mater et magistra*”, 39, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996, s. 303–360, (dal. cyt. jako: *Mater et magistra*).

⁹⁴⁰ *Mater et magistra*, s. 38.

⁹⁴¹ Tamże, p. 71, 74.

⁹⁴² Tamże, p. 82.

⁹⁴³ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 325–328.

liberałowie, jak i głoszone przez marksistów tezy o walce klas społecznych są najzupełniej sprzeczne tak z nauką chrześcijańską, jak i z samą ludzką naturą⁹⁴⁴.

Sens w jakim użyte jest tutaj pojęcie solidarności jest oczywistym odwołaniem do solidaryzmu Pescha. Kolejnym jest odnotowanie braków solidarności pomiędzy poszczególnymi narodami. Solidarność, od czasów *Mater et magistra* staje się elementem nauczania społecznego, co znajdzie szczególnie żywy wyraz w nauczaniu Jana Pawła II⁹⁴⁵.

Pacem in terris to kolejna encyklika społeczna Jan XXIII, ogłoszona 11 kwietnia 1963 roku, koncentrująca się na sprawach pokoju światowego oraz sprawiedliwości w wymiarze społecznym. Centralnym punktem jej odniesienia jest godność osoby ludzkiej, z której papież wywodzi prawa człowieka, w tym prawo do „środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia”⁹⁴⁶ oraz do zabezpieczenia społecznego na wypadek starości czy choroby. Jan XXIII przypomina nauczanie o płacy sprawiedliwej i rodzinnej, które jest oparte o koncepcję solidarystyczną⁹⁴⁷. Omawiając relacje pomiędzy krajami w związku z globalnym przemieszczaniem się ludności oraz rozwojem handlu międzynarodowego, *Pacem*

⁹⁴⁴ *Mater et magistra*, p. 23. W oryginale łacińskim termin "solidarność" nie występuje: Postremum operarii operumque conductores, in mutuis componendis rationibus, sese gerant ad principia **humanae coniunctionis**, atque ad christianae fraternaeque necessitudinis normam: quandoquidem sive immoderata ea aemulatio, quam «liberales», qui vocantur, praedicant, sive alterius ordinis in alterum, pro «marxianis» placitis, dimicatio, non minus a christiana doctrina quam ab hominum ipsorum natura sunt sane alienissimae". W tekście łacińskim mamy tylko "humanae coniunctionis", na języki narodowe termin ten jest co prawda tłumaczony jako "solidarność ludzka", ale "coniunctio" nigdy wcześniej tak nie było tłumaczone, przynajmniej nie przez wszystkich. Skąd w polskim, niemieckim, angielskim przekładzie wszyscy tłumacze tak robią? Prawdopodobnie wzorowali się na tekście włoskim. W przypisie pierwszym do łacińskiego wydania encykliki, znajdujemy streszczenie tekstu po włosku (tłumaczowi nie chciało się przetłumaczyć przypisu na łacinę), gdzie pojawia się hendiadyczne zestawienie "solidarietà e collaborazione" (solidarność i współpraca). Jeśli tekst łaciński przyjmiemy za podstawę, a tak musimy zrobić, wówczas termin "solidarność" w oficjalnym nauczaniu papieskim się nie pojawia, chociaż pojawia się we włoskim przekładzie encykliki, a był to język ojczysty Jana XXIII. Rodzi się zatem pytanie, który papież użył słowa "solidarietà" po raz pierwszy? Odnośnie "coniunctio", Alojzy Jougan tłumaczy ten termin jako "połączenie", "zjednoczenie", "powinowactwo". A. Jougan, *Słownik Kościelny Łacińsko-Polski*, Sandomierz 2013, s. 144; Janusz Sondel tłumaczy "coniunctio" jako związek, przyjaźń, zażyłość, pokrewieństwo, związek, połączenie, sprzężenie. Rzeczownik pochodzi od czasownika "iungo" (złączyć, zespolić pod wspólną odpowiedzialnością, zaprząć w jarzmie, złączyć ręce, związać węzłem małżeńskim). J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2001, s. 204, 538-539; Józef Korpanty podaje sześć odcieni semantycznych "coniunctio": 1. połączenie (dla spłodzenia potomstwa). 2. w retoryce: układ myśli w mowie i słów w zdaniu; 3. zażyłość, bliskie stosunki, skoligacenie, więzy pokrewieństwa, więzy łączące człowieka z bogiem, bliskie stosunki wynikające z wielu wspólnie sprawowanych powinności publicznych; 4. związek, współdziałanie, powinowactwo, pokrewieństwo; 5. jednoczesne występowanie czegoś; 6. posiadanie (używanie) wspólne, wspólnota, wspólne używanie życia. J. Korpanty, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1. red. Józef Korpanty, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 406.

⁹⁴⁵ R. Ederer, *Heinrich Pesch, Solidarity and Social Encyclicals*, s. 596-610.

⁹⁴⁶ Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, 11, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym-Lublin 1996, s. 361-401, (dal. cyt. jako: *Pacem in terris*).

⁹⁴⁷ *Pacem in terris*, p. 20.

in terris odnosi do tych zjawisk cywilizacyjnych zasadę „żywej solidarności”⁹⁴⁸, gdyż „to samo prawo moralne, które rządzi zasadami współżycia poszczególnych obywateli, powinno również kierować wzajemnymi stosunkami między państwami”⁹⁴⁹. Konsekwentnie, stosunki międzypaństwowe „należy układać [...] według właściwych zasad rozumu, czyli wedle zasady prawdy, sprawiedliwości i czynnej solidarności duchowej”⁹⁵⁰. Żywa solidarność to także solidarność czynna, oznaczająca różnorakie formy współpracy w najrozmaitszych sferach, od gospodarki i polityki poprzez kulturę, ochronę zdrowia a nawet sport. Odwołanie do pojęcia solidarności dla opisanego pożądanych stosunków pomiędzy narodami, harmonizuje z ogólnoludzkim kręgiem solidarności w koncepcji solidarystycznej. Ujęcie relacji międzynarodowych w kategoriach wzajemnej solidarności, zasady współdziałania, staje się odtąd częścią trwałego dziedzictwa myśli społecznej⁹⁵¹.

Najistotniejszym wkładem kolejnego papieża, Pawła VI, do skarbnicy nauczania społecznego stała się ogłoszona w 1967 r. encyklika *Populorum progressio* o rozwoju ludów, wraz z listem apostolskim *Octogesima adveniens* z 14 maja 1971 będącym nawiązaniem do 80. rocznicy ogłoszenia *Rerum novarum*⁹⁵². Analizując tekst encykliki pod kątem samej koncepcji rozwoju oraz o związanych z tym zagadnieniach sprawiedliwości społecznej, *Populorum progressio* ponownie artykułuje niektóre z podstawowych koncepcji solidaryzmu, odnosząc je w szczególności do problemów globalnych, gdyż jak stwierdza encyklika: „kwestia społeczna jest teraz sprawą całej ludzkości”⁹⁵³. Zarysowując kształt pożądanego kształtu rozwoju, który nie powinien być tylko materialny w swej naturze, krytykuje papież w duchu solidarystycznej analizy Pescha błędy liberalizmu z jego koncentracją na zysku, naciskiem na wolną konkurencję jako naczelną normę działalności oraz absolutyzacją własności prywatnej przy jednoczesnym oderwaniu jej od wymiaru społecznej odpowiedzialności⁹⁵⁴.

Pochylając się nad kwestią rozwoju ludzkości, Paweł VI w szczególny sposób odwołuje się do pojęcia solidarności ogólnoludzkiej, mającej łączyć narody i kraje. Aby

⁹⁴⁸ Tamże, p. 80. Oryginał łaciński nadal posługuje się terminem "coniunctio", termin "solidarność" pojawia się tylko w wydaniu włoskim i w przekładzie na języki narodowe. W przekładzie na języki narodowe pojawiają się ponadto nagłówki, których nie ma w wydaniu łacińskim.

⁹⁴⁹ *Pacem in terris*, p. 80.

⁹⁵⁰ Tamże, p. 114.

⁹⁵¹ Por. G. J. Beyer, *The Meaning of Solidarity in Catholic Social Teaching*, „Political Theology” 2014, 15/1, s. 7–25.

⁹⁵² E. Ziemann, *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieża Pawła VI i Jana Pawła II*, „Symposium” 2015, 28/1, s. 91–105.

⁹⁵³ Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, p. 3.

⁹⁵⁴ *Populorum progressio*, p. 26. W oryginale łacińskim nadal występuje termin "coniunctio", solidarność duchowa określana jest jako "animorum coniunctio" (*Populorum progressio*, p. 22).

umożliwić narodom spotkanie w braterskiej jedności, postuluje utworzenie odpowiednich instytucji i inicjatyw zmierzających „do dzielenia się zasobami”⁹⁵⁵ z innymi. Prawdziwa solidarność międzynarodowa ma więc mieć bardzo praktyczny i zinstytucjonalizowany charakter⁹⁵⁶.

„Doradzaliśmy również, żeby poszukiwano pewnych i skutecznych środków pomocy, dzięki którym utworzono by odpowiednio urządzone instytucje i połączono inicjatywy zmierzające do dzielenia się zasobami, będącymi do dyspozycji, z innymi; w ten sposób umocniłaby się wśród narodów prawdziwa solidarność”⁹⁵⁷.

Obowiązki wynikające z braterstwa narodów spadają głównie na kraje bogatsze, a opierają się one na trzech filarach, którymi są: „obowiązek solidarności, czyli niesienia przez narody bogatsze pomocy tym ludom, które zdążają dopiero do rozwoju”; „obowiązek sprawiedliwości społecznej, polegającej na konieczności poprawy stosunków handlowych między narodami silniejszymi i słabszymi”; oraz „obowiązek powszechnej miłości, która stara się dla wszystkich o bardziej ludzką wspólnotę”⁹⁵⁸.

Solidarność jest w tym kontekście rozumiana jako aktywna i zinstytucjonalizowana pomoc krajom mniej rozwiniętym. Jak przestrzega papież, przeszkodą dla realizacji tak rozumianych obowiązków międzynarodowej solidarności mogą się stać w szczególności „przecenianie własnego narodu, jak i kult własnej rasy”⁹⁵⁹. Można przypuszczać, że takie rozumienie solidarności jako aktywnej, realnej współpracy, jest zgodne z duchem w jakim używał tego terminu Pesch, dla którego solidarność miała podwójny wymiar zarówno opisu stanu rzeczywistej współpracy konstytuującej życie społeczne jak i postulatu, dzięki spełnieniu którego owo życie społeczne może osiągać swoją pełnię. O uświadomieniu sobie wzajemnej zależności oraz rozkwicie solidarności w wymiarze międzynarodowym mówi właśnie encyklika Pawła VI.

Wezwanie do solidarności w wymiarze międzynarodowym powtórzył Paweł VI w liście *Octogesima adveniens* z 1971 r. domagając się „akcji solidarności ogólnoludzkiej”. Papież wezwał do odrzucenia dotychczasowego modelu rozwoju głoszonych przez kraje bogate i przekształcenia go w duchu obowiązków i odpowiedzialności krajów bogatych za biedne. Towarzyszyć temu powinna reforma instytucji międzynarodowych w zgodzie z tym

⁹⁵⁵ *Populorum progressio*, p. 43.

⁹⁵⁶ Por. T. Borutka, *Společne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie*, s. 85–87.

⁹⁵⁷ *Populorum progressio*, p. 43.

⁹⁵⁸ Tamże, p. 44.

⁹⁵⁹ Tamże, p. 62.

nowym paradygmatem⁹⁶⁰. Zastanawiającym w świetle zasady organicznej budowy społeczeństwa oraz zasady pomocniczości jest przeciwstawienie przez Pawła VI solidarności ogólnoludzkiej czy też solidarności globalnej tej drugiej solidarności – mniejszej i lokalnej, która znajdowała swe odbicie w węższych stowarzyszeniach na poziomie klasowym czy narodowym⁹⁶¹.

„Niektórzy odczuwają tak głęboko solidarność w obrębie klas społecznych czy kultur, że podziwiają bez zastrzeżeń każdy sąd czy wybór swego środowiska. Niech więc każdy kontroluje samego siebie i stara się, by powstała ta prawdziwa wolność w Chrystusie, która otwarta jest na wartości uniwersalne także wśród bardziej szczegółowych okoliczności”⁹⁶².

5.2.4. Solidarność w encyklikach Jana Pawła II

W perspektywie historycznej widać jak niektóre elementy nauczania społecznego mające swe korzenie w systemie solidarystycznym powoli tracą na znaczeniu (np. kwestia struktur stanowo–zawodowych), inne zaś przeciwnie – stają się bardziej istotne. Przykładem tych ostatnich jest samo pojęcie solidarności, definiowane jako cnota życzliwej współpracy, jako konieczny i pożądany wymiar stosunków społecznych. Pojęcie „solidarność” w *Quadragesimo anno* jest zastąpiony terminem „miłość społeczna” i następnie pojawia się w przekładach narodowych encyklik Jana XXIII i Pawła VI. Niejako kulminacyjnym momentem dla rozprzestrzenienia tego terminu staje się pontyfikat Jana Pawła II, nazywanego „papieżem solidarności”. Pojawić się może wątpliwość czy tytuł ten nie odnosi się w pierwszym rzędzie do związków papieża z masowym ruchem społecznym w Polsce, ale analiza jego encyklik nie pozostawia wątpliwości, że tak nie jest⁹⁶³. Papież ten w wyjątkowym stopniu podjął i uwypuklił znaczenie solidarności w nauczaniu społecznym Kościoła, podnosząc ją do godności jednej z cnót⁹⁶⁴.

Kluczowe dla systemu Pescha pojęcie solidarności, w encyklikach społecznych Jana Pawła II: *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) oraz *Centesimus Annus*

⁹⁶⁰ Rok później, w 1972 r. podobne wezwanie do zmiany modelu wzrostu, a w przypadku krajów zamożniejszych o jego zatrzymanie wystosował Klub Rzymski w swym raporcie pt. *Granice wzrost (Limits to Growth)*.

⁹⁶¹ Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens”*, 43, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin (1996), s. 51–77.

⁹⁶² Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens”*, p. 50.

⁹⁶³ O duchu owego ruchu patrz: T. Homa, *Duch i kultura solidarności. Studium historyczno–filozoficzne*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2022, s. 34–56.

⁹⁶⁴ Więcej o pojęciu solidarności: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2022.

(1991) pojawia się użyty wielokrotnie. Według Ruperta Ederera, encyklika *Laborem exercens* – ogłoszona w 90 rocznicę *Rerum novarum* i poświęcona kluczowemu dla solidaryzmu zagadnieniu pracy – „jest na wskroś peschiańska”⁹⁶⁵. Natomiast encyklika *Sollicitudo rei socialis*, poświęcona zasadzie solidarności, jest jego zdaniem, niczym innym lecz „publicznym uznaniem dzieła niemieckiego jezuitę”⁹⁶⁶.

Jan Paweł II był papieżem, który solidarność obrał sobie jako jeden z najważniejszych tematów swego nauczania, na ile jednak stoi za tym bezpośrednio lub choćby pośrednio inspiracja ideami Pescha? Aby to zweryfikować, trzeba wziąć pod uwagę historyczną genezę nauczania Karola Wojtyły oraz przeprowadzić analizę porównawczą z koncepcją solidarności, tak jak ją definiował Pesch⁹⁶⁷.

Encyklika *Laborem exercens* praktycznie we wszystkich swych rozważaniach pozostaje w pełnej zgodności z odpowiednimi koncepcjami Pescha⁹⁶⁸. Dotyczy to zarówno roli pracy w przeznaczeniu człowieka; godności wynikającej z jej osobistego charakteru oraz nobilitacji przez Syna Bożego, który sam nie wahał się jej podjąć; jej pierwszorzędno znaczenia w procesie wytwórczym; sposobu jej wynagradzania; jak też zagadnień związanych z ruchem związkowym. Wynika to po części z tego, iż zarówno Jan Paweł II, jak i sam Pesch budowali na fundamencie swych wielkich poprzedników. Warto jednak zwrócić uwagę na elementy szczególne i wyróżniające koncepcje solidarystyczne. Jednym z nich jest samo zrozumienie natury pracy, która „w swym podmiotowym wymiarze jest zawsze działaniem osoby (*actus personae*), zatem uczestniczy w niej cały człowiek, uczestniczy ciało i duch, bez względu na to, czy jest to praca fizyczna czy umysłowa”⁹⁶⁹. Jest to praktycznie powtórzenie myśli Pescha o pracy będącej *actus humanus* a nie jedynie *actus hominis*⁹⁷⁰. Podobnie koncepcja płacy sprawiedliwej i elementów, które należy uwzględnić przy jej ustalaniu oraz postulat tego, by wysokość płacy w sposób konieczny uwzględniała sytuację rodzinną robotnika – są niemal cytatami z myśli Pescha⁹⁷¹.

⁹⁶⁵ R. Ederer, *Heinrich Pesch, Solidarity, and Social Encyclicals*, s. 607.

⁹⁶⁶ Tamże, s. 597.

⁹⁶⁷ Por. *Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II*, red. A. Rynio, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2005.

⁹⁶⁸ *Laborem exercens* można nazwać „ewangelią pracy”, poświęcona jest ona pracy jako takiej, a nie jedynie, jak to było dotychczas, pracy najemnej, Por. M. Hułas, *Ujarzmiony kapitał: praca-kapitał według Oswalda von Nell-Breuninga*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 73.

⁹⁶⁹ Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens*, p. 24.

⁹⁷⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 29–33.

⁹⁷¹ *Laborem exercens*, p. 19.

Jezuita definiował kapitał jako pochodną pracy, podkreślając, iż jedynie praca i ziemia są pierwotnymi czynnikami produkcji, podobnie peschiańska myśl jest zawarta w *Laborem excerens* o prymacie człowieka w procesie wytwórczym. Jan Paweł II pisze:

„Owo gigantyczne i potężne narzędzie – zespół środków produkcji – który uważa się poniekąd za synonim kapitału, powstał z pracy i nosi na sobie znamiona ludzkiej pracy [...] Wszystko to, co mieści się w pojęciu kapitału – w znaczeniu zawężonym – jest tylko zespołem rzeczy. Człowiek jako podmiot pracy – bez względu na to, jaką spełnia pracę – człowiek sam jeden jest osobą”⁹⁷².

Analizując treść *Laborem exercens*, Ederer sugeruje, iż użycie przez papieża terminu „ekonomizm”, który jest zdefiniowany jako: „przekonanie o pierwszeństwie i nadrzędności tego, co materialne, natomiast to, co duchowe i osobowe (działanie człowieka, wartości moralne itp.) ustawia wprost lub pośrednio na pozycji podporządkowanej w stosunku do rzeczywistości materialnej”⁹⁷³, może także wskazywać na bezpośrednie inspiracje *Lehrbuch*, gdzie Pesch również używa tego dosyć rzadko występującego pojęcia⁹⁷⁴. Na koniec, w swojej analizie roli związków zawodowych, encyklika odnotowuje w duchu solidarystycznym ciągłość historyczną z organizacją społeczną poprzednich wieków – albowiem „związki zawodowe znajdują swe odpowiedniki poniekąd już w średniowiecznych cechach rzemieślniczych”⁹⁷⁵ – oraz ostrzega przed pokusą popadnięcia przez nie w egoizm grupowy lub klasowy, jeśli skupią się one wyłącznie na własnym interesie, zaniedbując perspektywę dobra wspólnego⁹⁷⁶.

Część encykliki poświęcona jest zagadnieniu solidarności w jednym konkretnym kontekście lub też, używając terminologii solidarystycznej, odnośnie do jednego z jej obszarów, a mianowicie solidarności ludzi pracy. Obok solidarności obywateli jednego państwa oraz solidarności ogólnoludzkiej, solidarność zawodowa, ludzi jednej profesji lub połączonych pracą w jednym przedsiębiorstwie, stanowi jeden z trzech kręgów solidarności o których pisał Pesch. Potrzebę tego wymiaru solidarności dostrzega także Jan Paweł II pisząc: „solidarność taka winna występować stale tam, gdzie domaga się tego społeczna degradacja podmiotu pracy, wyzysk pracujących i rosnące obszary nędzy, a nawet wręcz głodu”⁹⁷⁷. W takich dramatycznych społecznie okolicznościach potrzebny jest według słów encykliki

⁹⁷² Tamże, p. 12.

⁹⁷³ Tamże, p. 13.

⁹⁷⁴ Słownik Języka Polskiego definiuje ekonomizm jako: „występujący od przełomu XIX i XX w. pogląd, że o przebiegu zjawisk społecznych decydują wyłącznie czynniki ekonomiczne”. Posługiwał się nim Lenin, stąd nie jest wykluczone, że Karol Wojtyła zapoznał się z nim w kontekście myśli marksistowskiej.

⁹⁷⁵ *Laborem exercens*, p. 20.

⁹⁷⁶ Por. W.E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne: wybór pism*, s. 125–126.

⁹⁷⁷ *Laborem exercens*, p. 8.

„zryw solidarności pomiędzy ludźmi pracy”, „solidarność świata robotniczego” a nawet „fronty solidarności w dziedzinie pracy ludzkiej”⁹⁷⁸.

Ogłoszona w dwudziestą rocznicę *Populorum progressio*, encyklika *Sollicitudo rei socialis* z 1987 roku stanowi kontynuację nauczania społecznego, porusza nowe wątki, zwraca uwagę na kolejne ważne zagadnienia, które stają przed światem i przed Kościołem pod koniec XX wieku. Skupiając się w szczególności na globalnym wymiarze kwestii społecznej, tak jak uczynił to Paweł VI w *Populorum progressio*, Jan Paweł II zauważa potrzebę nowego paradygmatu w stosunkach między narodami, który z jednej strony rozpoznawałby istniejące realia współzależności, a z drugiej strony motywowałby do działania w duchu wzmocnienia tych więzów. Z dziedzictwa solidaryzmu najgłośniejsz, podobnie jak w *Laborem exercens* wybrzmiewa postulat solidarności, która ma być odpowiedzią na nowe wyzwania spowodowane współzależnością ludów świata. Sam termin „solidarność” pojawia się w tekście blisko trzydzieści razy, jednakże najistotniejsze jest podniesienie przez „papieża solidarności” do godności cnoty chrześcijańskiej oraz wskazanie jej, jako przewodniej zasady w konstruowaniu właściwych relacji międzynarodowych⁹⁷⁹.

Według papieża, „w świecie podzielonym i gnębionym różnego rodzaju konfliktami, toruje sobie drogę przekonanie o radykalnej współzależności”, a „ludzie zdają sobie sprawę z łączącego ich wspólnego przeznaczenia”⁹⁸⁰. W świecie tym potrzebny jest dalszy rozwój, szczególnie ze względu na narody słabiej rozwinięte, aby był możliwy i pełny, „winien urzeczywistniać się w ramach solidarności i wolności”⁹⁸¹. Odnosi się to szczególnie do prawa korzystania z dóbr, które jest przeciwieństw uniwersalne⁹⁸².

Encyklika definiuje solidarność w sposób całkowicie spójny z solidarystycznym rozumieniem tego terminu, z odrzuceniem elementów psychologiczno–emocjonalnych, a w kategoriach współzależności oraz realnej woli działania dla dobra wspólnego:

„Chodzi nade wszystko o fakt **współzależności** [zaznaczenia - PZ] pojmowanej jako **system determinujący** stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, współzależności przyjętej jako **kategoria moralna**. Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią —

⁹⁷⁸ Tamże. Por. J. Krucina, *Co mówi papież. Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, TUM, Wrocław 2005, s. 123–168.

⁹⁷⁹ *Sollicitudo rei socialis*, p. 40. O tym, czy solidarność jest cnotą, patrz: R. Moń, *Indywidualny, społeczny i moralny wymiar solidarności*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2022, s. 7–32. Łaciński tekst encykliki konsekwentnie używa terminu „coniunctio” w takich kolokacjach jak: universam coniunctionem; coniunctionem inter homines, coniunctionis pax.

⁹⁸⁰ *Sollicitudo rei socialis*, p. 26.

⁹⁸¹ Tamże, p. 33.

⁹⁸² Tamże, p. 21.

jako postawa moralna i społeczna, jako „cnota” — jest **solidarność**. Nie jest więc ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to **mocna i trwała wola** angażowania się na rzecz **dobra wspólnego**, czyli dobra wszystkich i każdego, **wszyscy** bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni **za wszystkich**”⁹⁸³.

Solidarność wymaga perspektywy personalistycznej, wymaga uznania innych w naszej społeczności za osoby równe nam godnością, a przez analogię w stosunkach międzynarodowych postrzegania innych narodów czy krajów nie jako instrumenty, ale jako „podobnego nam”, z uznaniem jego podmiotowości, interesów i praw⁹⁸⁴. „W taki sposób proponowana przez nas solidarność jest drogą do pokoju, a zarazem do rozwoju”⁹⁸⁵. Można zatem powiedzieć: „opus solidaritatis pax, pokój owocem solidarności”⁹⁸⁶. Gdy rywalizację przezwycięży świadomość współzależności, to wynikła z tego solidarność powinna być „opartą o zasadę, że dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich”, że winny one służyć dobru powszechnemu⁹⁸⁷.

Jan Paweł II uznaje solidarność za zasadę przewodnią w stosunkach międzynarodowych, za zasadę budowania pokoju, ale podnosi także jej duchowe znaczenie deklarując, iż: „solidarność jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską”⁹⁸⁸. W tym wymiarze zmierza ona „do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania”⁹⁸⁹. Staje się ona wtedy drogą do jedności rodzaju ludzkiego, do duchowej jego komunii, a dzieje się tak nie tylko na poziomie międzynarodowym, ale także na poziomie narodowym czy indywidualnym. Przez jej praktykowanie przezwyciężone mogą zostać „wynaturzone

⁹⁸³ Tamże, p. 38.

⁹⁸⁴ Tamże, p. 39.

⁹⁸⁵ Tamże.

⁹⁸⁶ Tamże. W oryginale łacińskim: Opus hominum coniunctionis pax. Zwraca uwagę na tę rozbieżność Rupert Ederer, *Heinrich Pesch, Solidarity, and Social Encyclicals*. Odniesienia biblijne Izajasza 32:17 oraz Jakuba 3.18, w Wulgacie brzmią następująco: opus iustitiae pax (Izajasz 32:17) oraz "fructus autem iustitiae in pace seminatur" (Jakub 3.18). W encyklice dokonano więc podwójnej parafrazy: w tekście łacińskim "iustitia" została zastąpiona przez "coniunctio", a w przekładach na języki narodowe "coniunctio" zamieniono na "solidaritas" (patrz wersja włoska *Sollicitudo*, p. 39)

Warto zwrócić uwagę, że łacińskie "coniunctio" ma u swych korzeni grecki dualis – liczbę podwójną. Tak jak mamy dwie pary oczu i uszu, tak też para wołów sprzągnięta jest jarzmem do wykonania pewnej pracy, a dwojgu ludzi zakłada się na szyję jarzmo małżeńskie, ażeby na dobre i na złe troszczyli się o własne potomstwo i o siebie nawzajem. Odbiciem doskonałym solidarności w Niebie jest Trójca Święta, w przypadku branżowym jest nim trójpartycja społeczna, którą do obiegu naukowego wprowadził Georges Dumézil. Christianitas opierała się na współpracy ludzi modlitwy, ludzi miecza i ludzi pługa. G. Dumézil, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

⁹⁸⁷ *Sollicitudo rei socialis*, p. 39; patrz: pierwsze kazanie adwentowe bp. Kettelera w: W.E. von Ketteler, *Nauczenie społeczne: (wybór pism)*, s. 47–59.

⁹⁸⁸ *Sollicitudo rei socialis*, p. 40.

⁹⁸⁹ Tamże.

mechanizmy” i „struktury grzechu”⁹⁹⁰. To ona pozwoli wyzwolić nowe energie. To właśnie „w ten sposób proces rozwoju i wyzwolenia konkretyzuje się w praktyce solidarności, czyli miłości i służby bliźniemu, zwłaszcza najuboższemu”⁹⁹¹.

Analizując wpływ solidaryzmu chrześcijańskiego na kształt *Sollicitudo rei socialis*, trudno nie zgodzić się z Edererem, że poprzez kluczowe miejsce, jakie przyznaje ona solidarności jako zasadzie porządkującej życie społeczne, jest ona faktycznie uznaniem dorobku Heinricha Pescha. Chociaż encyklika skupia się na międzynarodowym wymiarze solidarności, to wspomina także o konieczności praktykowania jej na poziomie narodowym i indywidualnym, a sama jej definicja jest całkowicie zgodna w literze i duchu z ujęciem wielkiego jezuitę⁹⁹².

Ostatni z dokumentów Jana Pawła II, który poddajemy analizie to encyklika *Centesimus annus*. Została ona ogłoszona w setną rocznicę *Rerum novarum*, a jednocześnie w przełomowym momencie historii, gdy w Europie Wschodniej upadał ostatecznie ustrój socjalistyczny. Sto lat od ogłoszenia encykliki *Rerum novarum* – stwierdza papież – Kościół stoi nadal wobec „rzeczy nowych” i nowych wyzwań⁹⁹³, dlatego raz jeszcze pojawiła się potrzeba powtórzenia nauczania społecznego oraz odniesienia go do zagadnień współczesności. Analizując ten dokument z perspektywy solidarystycznej należy zauważyć, iż pojawia się w nim ponad dwadzieścia razy odniesienie do pojęcia „solidarności”, i to zarówno w kontekście globalnych problemów ubóstwa, jak i w wymiarach niższego niż światowy rzędu⁹⁹⁴.

Co niezwykle istotne, Jan Paweł II przypominając zasadę solidarności, która „jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej”⁹⁹⁵ potwierdza, że obecna jest ona w nauczaniu społecznym Kościoła od samego początku.

⁹⁹⁰ Tamże.

⁹⁹¹ Tamże, p. 46.

⁹⁹² Karol Wojtyła odwoływał się do pojęcia solidarności na długo przed pojawieniem się ruchu społecznego. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*.

⁹⁹³ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, p. 61.

⁹⁹⁴ Począwszy od encykliki *Redemptor Hominis* oraz przesłania z 1.01.1990 r. na Obchody światowego Dnia Pokoju, Jan Paweł II wprowadzał nauczanie o nowym poziomie solidarności – ze stworzeniem. Por. M.D. Taylor, *Solidarity with Creation: Uncovering the hidden foundations*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2022, s. 173–194. W tekście łacińskim encykliki pojawia się po raz pierwszy termin „solidarietas”, który zostaje użyty siedem razy jako principium solidaritatis, secundum solidaritatis, solidaritatis apte, ac solidaritatis usu, in Polonia sub solidaritatis, et solidaritatis, propriis solidaritatis. Warto podkreślić, że występuje on wymiennie z terminem „coniunctio”. Obydwa terminy na języki narodowe tłumaczone są tak samo. Można przypuszczać, ale jest to rzecz do zbadania naukowego, którą omówimy w innym studium, że w kolejnych łacińskich dokumentach papieskich, „solidarietas” będzie wypierała „coniunctio”.

⁹⁹⁵ *Centesimus annus*, p. 10.

„Mówi o niej wielokrotnie Leon XIII, nazywając ją – podobnie jak filozofia grecka – „przyjaźnią”; Pius XI używa tu niemniej znamiennej określenia: „miłość społeczna”, zaś Paweł VI, włączając do tego pojęcia wielorakie współczesne wymiary kwestii społecznej, mówi o „cywilizacji miłości”⁹⁹⁶.

Encyklika raz jeszcze potwierdza, iż zasada solidarności jest drogą do pokoju w wymiarze międzynarodowym, a „złożone problemy [...] można rozwiązać metodą dialogu i solidarności, a nie walką czy wojną”⁹⁹⁷. Wzywa ona w konkretnym kontekście historycznym do solidarnego wsparcia byłych krajów komunistycznych, znajdujących się w ciężkim położeniu społeczno–gospodarczym⁹⁹⁸.

W przeciwieństwie do *Sollicitudo rei socialis*, silny akcent położony jest na pozostałe wymiary solidarności. Jak zostało stwierdzone już wcześniej, encykliki społeczne Jana XXIII oraz Pawła VI kładły większy nacisk na globalny wymiar solidarności, czyli najszerszy krąg współpracy wszystkich przedstawicieli rasy ludzkiej. Jan Paweł II czyni to w sposób bardziej zrównoważony. Solidarność, która zaczyna się na poziomie rodziny, poprzez wzajemną troskę małżonków oraz kolejnych pokoleń, przenika następnie przez społeczności pośrednie⁹⁹⁹.

„Dojrzewają one jako prawdziwe wspólnoty osób i umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji, jaką jest anonimowość i bezosobowe umasowienie, niestety częste we współczesnym społeczeństwie”¹⁰⁰⁰.

Spółeczeństwo konsumpcyjne, nastawione na maksymalizację zysku, przewyciężyły co prawda formy wyzysku, o których pisał Marks, ale ze względu na błędne rozumienie człowieka i społeczeństwa nie przemogły wyzysku „[...] polegającego na tym, że ludzie posługują się sobą nawzajem i w sposób coraz bardziej wyrafinowany zaspokajają swoje partykularne i drugorzędne potrzeby, stają się głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne”¹⁰⁰¹.

Instrumentalne traktowanie osoby ludzkiej, podporządkowanie jej celom materialnym, prowadzi ostatecznie do alienacji, do wyobcowania jednostki ze społeczeństwa. Doprowadza do tego, że człowiek nie jest w stanie w pełni przeżywać własnego człowieczeństwa i nawiązać „relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga”¹⁰⁰². Ostatecznie, według Jana Pawła II, przewyciężeniem alienacji współczesnego

⁹⁹⁶ Tamże, p. 10.

⁹⁹⁷ Tamże, p. 22.

⁹⁹⁸ Tamże, p. 28.

⁹⁹⁹ Tamże, p. 49. Por. J. Krucina, *Co mówi papież*, s. 196–222.

¹⁰⁰⁰ *Centesimus annus*, p. 50.

¹⁰⁰¹ Tamże, p. 41.

¹⁰⁰² Tamże.

człowieka jest życie „w autentycznej i solidarnej wspólnocie”¹⁰⁰³ w oparciu o właściwe zrozumienie zarówno natury człowieka jak i społeczeństwa¹⁰⁰⁴.

Tak jak w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II deklaruje solidarność jako drogę do pokoju światowego, jako zasadę regulującą wymiar międzynarodowy, tak w *Centesimus annus* potwierdza wagę zasady solidarności dla całości życia społecznego jako zasady stanowiącej spoiwo wszelkiej wspólnoty od poziomu rodziny, poprzez wszelkie społeczności pośrednie.

Podobnie jak we wcześniejszych encyklikach Jana Pawła II, również w *Centesimus annus* pojęcie solidarności definiowane jest i stosowane w odniesieniu do życia społecznego w sensie zgodnym z tym, w jakim występuje ono jako część doktryny solidaryzmu Pescha. W jaki sposób koncepcje solidarystyczne mogły wpłynąć na poglądy Karola Wojtyły? Czy był to wpływ bezpośredni, płynący ze znajomości jego dzieł, czy może pośredni, chociażby poprzez prace jego uczniów?

Rupert Ederer sugerował, że idee Pescha wykładane były swego czasu w Krakowie i Lublinie, gdzie mógł się z nimi zapoznać Karol Wojtyła. Píše: „udało mi się to potwierdzić w rozmowie z ojcem Józefem Tischnerem, uważanym za filozofa stojącego za ruchem Solidarności w Polsce”¹⁰⁰⁵. Weryfikacja tych twierdzeń, faktycznego bezpośredniego wpływu idei solidaryzmu, wymagałaby dalszych badań. Jednak ograniczona świadomość roli Pescha w badaniach polskich, wskazywałaby na pośredni niż bezpośredni wpływ jego idei na kształt encyklik Jana Pawła II¹⁰⁰⁶.

5.2.5. Solidarność w nauczaniu Benedykta XVI i Franciszka

Na koniec poddane zostaną analizie echa idei solidaryzmu w encyklikach społecznych papieży Benedykta XVI i Franciszka. Encyklika *Caritas in veritate* z 29 czerwca 2009, choć stanowi kontynuację i rozwój nauczania zawartego w *Populorum progressio*, jest zapewne najbardziej gospodarczą czy ekonomiczną w swej tematyce encykliką poza *Quadragesimo anno*. Ogłoszona w czasie, gdy świat zmagał się ze skutkami kryzysu finansowego, zawiera kilka znaczących nawiązań do myśli solidarystycznej. Pierwszym i najistotniejszym jest

¹⁰⁰³ Tamże.

¹⁰⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁰⁵ R. Ederer, *Heinrich Pesch, Solidarity, and Social Encyclicals*, s. 607.

¹⁰⁰⁶ Por. W. Zuziak, *O możliwościach odbudowy solidarności społecznej na podstawie myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2022, s. 57–79.

szerokie odwołanie do solidarności jako zasady porządkującej życie społeczne w różnych jego wymiarach. Definiuje ją Benedykt XVI jako „fakt i dobrodziejstwo” a jednocześnie „powinności” w zgodności z tym, jak określał ją wcześniej Pesch¹⁰⁰⁷. W encyklice mowa jest wielokrotnie o solidarności społecznej, międzynarodowej oraz na rzecz rozwoju. Pojawia się w niej precyzyjne określenie wzajemnych relacji dwóch zasad: solidarności i pomocniczości, będących fundamentalnymi zarówno dla systemu solidarystycznego, jak i dla nauczania społecznego.

„Zasada pomocniczości musi być ściśle powiązana z zasadą solidarności, i na odwrót, ponieważ pomocniczość bez solidarności prowadzi do partykularyzmu społecznego, a solidarność bez pomocniczości przeradza się w opiekuńczość poniżającą potrzebującego człowieka”¹⁰⁰⁸.

Według Benedykta XVI solidarność odnosi się szczególnie do pomocy międzynarodowej, na co zapewne miał wpływ wspomniany kryzys ekonomiczno–finansowy. Encyklika powraca niejako do trzech charakterystycznych wątków, wyartykułowanych sto lat wcześniej przez jezuitę¹⁰⁰⁹. Pierwszy to wezwanie do tego, aby z odnowionych instytucji finansowych uczynić „narzędzia mające na celu doskonalsze wytwarzanie bogactwa oraz rozwój”¹⁰¹⁰. Kredyt i finanse mają w rozumieniu solidarystycznym pełnić służebną rolę wobec pracy umożliwiając jej produktywność, a nie dominować nad realną gospodarką produkcyjną. Motyw ten odżywa tutaj w nowym historycznym kontekście¹⁰¹¹.

Kolejny motyw solidarystyczny to wskazanie na potrzebę sprawiedliwej dystrybucji dóbr w gospodarce rynkowej. Benedykt XVI stwierdza, że na wolnym rynku, opartym o swobodnie zawierane kontrakty, potrzebna jest nie tylko sprawiedliwość wymienna regulująca obrót gospodarczy, ale także konieczność „sprawiedliwości rozdzielczej oraz sprawiedliwości społecznej” regulujących dystrybucję bogactwa, gdyż „bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji”¹⁰¹².

Ostatnim ważnym motywem, jakby przeniesionym z kart *Lehrbucha*, jest nauczanie o etycznym wymiarze życia gospodarczego. Pesch przekonywał wbrew liberalnym ekonomistom, że ekonomia, jako sfera wolnego ludzkiego działania, podlega ocenie moralnej

¹⁰⁰⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, p. 43. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (dostęp:14.03.2023) (dal. cyt. jako: „*Caritas in veritate*”).

¹⁰⁰⁸ *Caritas in veritate*, p. 58.

¹⁰⁰⁹ Por. *Lessons From the Financial Crisis: Causes, Consequences, and Our Economic Future*, red. R.W. Kolb, John Wiley & Sons, New Jersey 2010; *The Financial Crisis: Origins and Implications*, red. P. Arestis, R. Sobreira, J. L. Oreiro, Palgrave Macmillan, Basingstock 2011.

¹⁰¹⁰ *Caritas in veritate*, p. 65.

¹⁰¹¹ Tamże.

¹⁰¹² Tamże, p. 35.

i wskazaniom etycznym i nie może stać niejako poza obszarem ich oddziaływania. Benedykt XVI podkreśla w tym samym duchu, iż „każda decyzja ekonomiczna ma konsekwencje o charakterze moralnym”¹⁰¹³. Według papieża działalność ekonomiczna nie może być aspołeczna, gdyż „jej celem jest dążenie do dobra wspólnego”¹⁰¹⁴, którego nie można osiągnąć poprzez „zwykłe rozszerzenie logiki rynkowej”¹⁰¹⁵.

Encyklika podkreśla, iż nie ma czegoś takiego jak abstrakcyjny rynek wyrwany z kontekstu kulturowego. Zachowania podmiotów rynkowych kształtowane są zawsze przez kulturę i ideologię¹⁰¹⁶. Jeśli stosunki rynkowe przybierają kształt antyludzki i antyspołeczny, to tylko z powodu działalności człowieka, a nie dlatego, że jest to ich naturalny, obiektywny i nieprzezwycięzalny stan. Benedykt XVI przestrzega:

„Rynek nie jest i nie powinien się stawać miejscem dominacji silnego nad słabym. Społeczeństwo nie powinno się chronić przed rynkiem, tak jakby rozwój tego ostatniego pociągał za sobą *ipso facto* unicestwienie prawdziwie ludzkich stosunków. Jest z pewnością prawdą, że rynek może być ukierunkowany negatywnie, nie dlatego, że taka jest jego natura, ale dlatego, że pewna ideologia może mu taki kierunek nadać. [...] Sfera ekonomiczna nie jest ani etycznie neutralna, ani ze swej natury nieludzka i antyspołeczna”¹⁰¹⁷.

Nie jest więc tak, jakoby rynek ze swej natury i w sposób nieunikniony był nieprzyjazny człowiekowi i wspólnocie¹⁰¹⁸. Poprzez solidarność, wzajemność i przyjaźń można nadać mu prawdziwie ludzki wymiar. Stąd wynika konieczność etycznego wymiaru w gospodarce: „ekonomia bowiem potrzebuje etyki dla swego poprawnego funkcjonowania, nie jakiegokolwiek etyki, lecz etyki przyjaznej osobie”¹⁰¹⁹. Zarówno etyczne pojmowanie natury zjawisk ekonomicznych, jak i diagnoza dotycząca przyczyn degeneracji mechanizmów rynkowych, w tym ich odejścia od realizacji dobra wspólnego, wykazują bliską zbieżność z optyką, jaką w swym dziele zaprezentował Heinrich Pesch.

Encykliki społeczne ogłoszone przez papieża Franciszka, *Laudato si* (2015) oraz *Fratelli tutti* (2020) koncentrują się przede wszystkim na problemach ekologicznych i globalnym wymiarze kwestii społecznych. *Laudato si*, jako że poświęcona jest sprawom ochrony środowiska oraz koncepcji ekologii integralnej, marginalnie porusza tradycyjne tematy encyklik społecznych i odległa jest od tematyki, którą zajmował się Pesch. Wyjątkiem

¹⁰¹³ Tamże, p. 37.

¹⁰¹⁴ Tamże, p. 36.

¹⁰¹⁵ Tamże.

¹⁰¹⁶ O wpływie kultury na rynki patrz: F.F. Wherry, *The Culture of Markets*, Polity press, Cambridge-Malden 2012; V. Storr, *Understanding the Culture of Markets*, Routledge, London-New York 2013.

¹⁰¹⁷ *Caritas in veritate*, p. 36.

¹⁰¹⁸ Por. B. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith*, s. 234–236.

¹⁰¹⁹ *Caritas in veritate*, p. 45.

jest tutaj społeczny wymiar własności, który jednak papież Franciszek zdaje się interpretować w sposób bardziej radykalny, bliski zakwestionowaniu instytucji własności prywatnej¹⁰²⁰. Encyklika ta proponuje „duchowość globalnej solidarności”¹⁰²¹, zwłaszcza w kontekście wspólnej odpowiedzialności całej ludzkości za kształt środowiska naturalnego i powstrzymanie jego negatywnych przemian. Wspomina także papież Franciszek o konieczności solidarności w wymiarze międzypokoleniowym i wewnątrzpokoleniowym¹⁰²².

Druga encyklika papieża Franciszka *Fratelli tutti*, bliższa jest tradycyjnej tematyce nauczania społecznego, skupia się jednak na globalnym wymiarze zagadnień społecznych. Również tutaj pojawia się pojęcie solidarności, tym razem w kontekście więzi łączących osoby ubogie i zepchnięte na margines. Papież Franciszek podkreśla, iż solidarność „wynika ze świadomości, że jesteśmy odpowiedzialni za słabość innych, dążąc do wspólnego przeznaczenia. Solidarność wyraża się w sposób konkretny poprzez służbę”¹⁰²³. Opowiadając się za budową „otwartego świata”, opartego na kulturze dialogu i poszanowaniu odmienności, encyklika szczególnie mocno podkreśla potrzebę wyjścia poza własne granice, m.in. poprzez otwarcie na obcych, a w szczególności na imigrantów¹⁰²⁴. I choć z jednej strony papież deklaruje, iż „różne kultury, które przez wieki rozwijały swoje bogactwo, muszą być zachowane, aby świat nie uległ zubożeniu”¹⁰²⁵, to z drugiej nakazuje bezwarunkowe i całkowite otwarcie, które w praktyce doprowadziłoby do budowy świata homogenicznego oraz zagroziłoby trwaniu kultur i tożsamości krajów najbogatszych. Świadczą o tym wytyczne dla tych krajów by „przyjmować, chronić, promować i integrować”¹⁰²⁶, oraz zalecenie, dotyczące powszechnej równości szans życiowych, sprowadzające się albo do radykalnej redystrybucji dóbr na skalę globalną, albo alternatywnie do całkowitego zniesienia granic.

„Nikt zatem nie może być wykluczony, niezależnie od tego, gdzie się urodził, a tym bardziej ze względu na przywileje, jakie posiadają inni, bo urodzili się w miejscach o większych szansach. Ograniczenia i granice

¹⁰²⁰ Franciszek, *Encyklika „Laudato si’*”, 67, Franciszek, *Encyklika „Laudato si’*”, *Encyklika Laudato si’ : poświęcona trosce o wspólny dom*, Pallottinum, Poznań 2015, (dal. cyt. jako: „*Laudato si’*”).

¹⁰²¹ *Laudato si*, p. 240.

¹⁰²² Tamże, p. 159.

¹⁰²³ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, 115, Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti o braterstwie i przyjaźni społecznej*, Pallottinum, Poznań 2020, (dal. cyt. jako: „*Fratelli tutti*”).

¹⁰²⁴ Koncepcja świata otwartego wydaje się pokrewna koncepcji społeczeństwa otwartego Karla Poppera. Patrz: K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993. Tytuł ang. *The Open Society and Its Enemies*, wydane po raz pierwszy w 1945 r.

¹⁰²⁵ *Fratelli tutti*, p. 134.

¹⁰²⁶ Tamże, p. 129.

państw nie mogą się do tego przyczyniać. [...] niedopuszczalne jest, aby miejsce urodzenia lub zamieszkania już samo z siebie determinowało mniejsze szanse na godne życie i rozwój”¹⁰²⁷.

Przy dowolnej z tych dwóch interpretacji powyższego akapitu: jako wezwania do globalnego egalitaryzmu przez redystrybucję lub do praktycznego zniesienia granic, sprowadza się on do obalenia państw narodowych. Jak podsumowuje papież Franciszek: „przekonanie o wspólnym przeznaczeniu dóbr ziemi wymaga dziś, aby miało ono zastosowanie także do krajów, ich terytoriów i zasobów”¹⁰²⁸. Jednocześnie osłabieniu roli państw narodowych towarzyszyć ma wzmocnienie globalnych mechanizmów władzy i kontroli w imię solidarności ogólnoludzkiej¹⁰²⁹.

Wydaje się, że w swych dwóch encyklikach społecznych, pomimo zachowania retoryki opartej o kluczowe pojęcia myśli społecznej oraz okazjonalnych retorycznych zapewnień o wierności jej głównym założeniom, w praktyce odchodzi i dystansuje się papież Franciszek od ważnych aspektów dorobku solidaryzmu. Dzieje się tak zarówno poprzez rozmywanie pojęcia solidarności, jak i przede wszystkim poprzez zanegowanie wypływającej z prawa naturalnego konieczności istnienia państwa narodowego. Koncepcje globalistycznej organizacji świata wydają się także godzić w praktyce, choć niekoniecznie w warstwie retorycznej, w inną z podstawowych zasad doktryny społecznej oraz solidaryzmu – w zasadę subsydiarności. Wszystko to prowadzi do stwierdzenia, że obecne nauczanie społeczne Kościoła coraz bardziej oddala je od tradycji solidarystycznej, która wpłynęła znacząco na koncepcje zawarte w *Quadragesimo anno*.

5.2.6. Spuścizna ideowa Oswalda von Nell-Breuninga a solidaryzm.

Dwaj niemieccy jezuici Gustav Gundlach (1892–1963) i Oswald von Nell-Breuning (1890–1991) przyczynili się najbardziej do przeniesienia idei Pescha na grunt myśli społecznej Kościoła w XX wieku. Nell-Breuning wyznaczony początkowo przez władze zakonne na kontynuatora dzieła Pescha, został zastąpiony w tej roli przez Gundlacha. Obydwaj znajdowali się pod ogromnym wpływem idei solidarystycznych. Nell-Breuning był autorem

¹⁰²⁷ Tamże, p. 121.

¹⁰²⁸ Tamże, p. 124.

¹⁰²⁹ Myśl ta nie wydaje się odległa od koncepcji, które reprezentowane są przez organizacje takie jak Klubu Rzymski, World Economic Forum czy Open Society Foundation. O podkreślaniu przez papieża Franciszka wartości transkulturowych i transnarodowych w duchu różnorodności, pluralizmu i wielości, patrz: *Pope Francis and the Future of Catholicism. Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, red. G. Mannion, Cambridge University Press, Cambridge 2017, s. 18.

tekstu encykliki *Quadragesimo anno*, podczas gdy Gundlach, razem z innymi członkami koła z Königswinter, był nieformalnym konsultantem przy jej opracowywaniu. Aktywni jako wykładowcy, obydwaj uczeni pozostawili po sobie liczne publikacje, w których rozwijali koncepcje z zakresu filozofii, ekonomii i socjologii. Odnosi się to szczególnie do Nell-Breuninga, który był aktywny naukowo niemal do końca swego długiego życia, pozostawiając ogromną spuściznę¹⁰³⁰.

Szczegółowa analiza wątków solidarystycznych w pracach obydwu tych zasłużonych badaczy, wykraczałaby daleko poza ramy niniejszej pracy, tym niemniej na przykładzie jednego z kompleksowych opracowań poświęconych ideom Oswalda von Nell-Breuninga w sferze społeczno-gospodarczej – pracy Macieja Hułasa pt. *Ujarzmiony kapitał: praca-kapitał według Oswalda von Nell-Breuninga*¹⁰³¹ – wskazana zostanie zasadnicza ich zbieżność z kluczowymi koncepcjami solidaryzmu Heinricha Pescha. Autor monografii wskazuje na trudność wiążącą się z rozmiarami spuścizny intelektualnej Nell-Breuninga, która obejmuje kilka tysięcy skatalogowanych pozycji, przeważnie artykułów naukowych. Pomimo subiektywnego charakteru dokonanego przez Hułasa wyboru, za wartościowe uważamy porównanie głównych wątków przez niego poruszanych z ich ewentualnym solidarystycznym źródłem¹⁰³². Rozdziały pracy odpowiadają następującym, uznanym przez autora za kluczowe, zagadnieniom: natura pracy, natura kapitału, istota ustroju kapitalistycznego, zagadnienie podziału dochodu narodowego, prawo do pracy i kontrakt zatrudnienia, relacje pracy i kapitału. Już ten pobieżny przegląd pozwala na dostrzeżenie zbieżności pomiędzy omawianymi koncepcjami a doktryną solidarystyczną. Przechodząc na poziom szczegółowej analizy możemy dostrzec następujących osiemnaście zbieżności między koncepcjami Nell-Breuninga a myślą Pescha¹⁰³³:

1. Definiowanie pracy w pierwszym rzędzie jako właściwości ludzkiej, jako aktu ludzkiego¹⁰³⁴.
2. Rozróżnienie pomiędzy *actus humanus* a *actus hominis* – pomiędzy moralnym aktem osoby a czynnością wykonywaną przez człowieka¹⁰³⁵.

¹⁰³⁰ Por. O. von Nell-Breuning, *The drafting of Quadragesimo Anno*, w: C. E. Curran, R. McCormick, (red), "Readings in Moral Theology" No. 5, New York, 1986. za: *Crisis Magazine* <https://www.crisismagazine.com/1985/documentation-the-drafting-of-quadragesimo-anno> (dostęp: 17.03.2022)

¹⁰³¹ M. Hułas, *Ujarzmiony kapitał*.

¹⁰³² Według M. Hułasa w Instytucie Nell-Breuninga we Frankfurcie nad Menem skatalogowane są 3832 pozycje, ale uwzględniając powtarzane wydania, unikalnych publikacji jest zapewne około 2000. M. Hułas, *Ujarzmiony kapitał*, s. 17.

¹⁰³³ O postaci Nell-Breuning, patrz: P. B. Kuppler, *Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991): Ein Leben im Dienst der kirchlichen Sozialverkündigung*, „Gregorianum” (1992), 73/2, s. 329–335.

¹⁰³⁴ M. Hułas, *Ujarzmiony kapitał*, s. 47.

3. Kwestie relacji pracy do odpoczynku oraz modlitwy, a także postulat ilościowego, godzinowego ograniczenia pracy¹⁰³⁶.
4. Konieczność uwzględnienia rozwoju osobowego pracownika przy określaniu charakteru i ilości wykonywanej pracy¹⁰³⁷.
5. Pojęcie celowości pracy, jej wartości i ukierunkowania na dobro wspólne¹⁰³⁸.
6. Rozumienie kapitału jako uprzednio wykonanej pracy, czyli jako czynnika wtórnego wobec pierwotnych czynników produkcji, to jest natury i pracy¹⁰³⁹.
7. Określenie ostatecznego celu ludzkiej działalności jako celu duchowego oraz celu gospodarki jako zaspokojenia potrzeb materialnych ludzi oraz zapewnienia środków potrzebnych do rozwoju kultury¹⁰⁴⁰.
8. Pozytywny stosunek do zysku jako motywu działania, tak długo jak pozostaje on w zgodzie z hierarchią celów i celem całej gospodarki¹⁰⁴¹.
9. Rozróżnienie dobrej spekulacji „przedsiębiorczej” służącej produkcji i złej spekulacji „handlowej”, czysto finansowej, obliczonej jedynie na zysk i powodującej niestabilność rynków¹⁰⁴².
10. Krytyka liberalnego rozumienia gospodarki jako mechanizmu naturalnego, autonomicznego w stosunku do człowieka i jego wyborów.
11. Krytyka zysku jako jedyne lub najważniejszego kryterium działalności gospodarczej, przy ignorowaniu celu gospodarki. Krytyka mamonizmu. Wskazanie na destrukcyjne społecznie oddziaływanie tak skonstruowanego systemu¹⁰⁴³.
12. Postulat ujęcia kapitalizmu w odpowiednie ramy społeczno–prawne, regulujące działanie rynku i konkurencji¹⁰⁴⁴.
13. Odrzucenie rozumienia pracy jako kosztu, przy jednoczesnym odrzuceniu nadmiernych roszczeń pracy do prawa do całości owoców jaki ona przynosi¹⁰⁴⁵.
14. Wskazanie, że dystrybucja dochodu narodowego powinna być kwestią polityki społecznej nakierowanej na dobro wspólne¹⁰⁴⁶.

¹⁰³⁵ Tamże, s. 53–54. Por. *Lehrbuch*, t. 3, s. 47; *Laborem exercens*, p. 24.

¹⁰³⁶ M. Hułas, *Ujarzmiony kapitał*, s. 54–57.

¹⁰³⁷ Tamże, s. 58–59.

¹⁰³⁸ Tamże, s. 70.

¹⁰³⁹ Tamże, s. 80.

¹⁰⁴⁰ Tamże, s. 111.

¹⁰⁴¹ Tamże, s. 112.

¹⁰⁴² Tamże, s. 113.

¹⁰⁴³ Tamże, s. 115.

¹⁰⁴⁴ Tamże, s. 117.

¹⁰⁴⁵ Tamże, s. 158–163.

¹⁰⁴⁶ Tamże, s. 167–168.

15. Koncepcja płacy sprawiedliwej oparta o społeczny wymiar pracy i prawo do przetrwania.
16. Rozumienie kontraktu zatrudnienia jako kontraktu *sui generis*, uwzględniającego fakt, iż praca nie jest towarem¹⁰⁴⁷.
17. Dualistyczne rozumienie granic płacy – jej efektywności jako wyznacznika granicy górnej i konieczności utrzymania pracownika jako granicy dolnej jej poziomu¹⁰⁴⁸.
18. Postulat płacy rodzinnej – zabezpieczającej potrzeby nie tylko robotnika, ale i jego rodziny¹⁰⁴⁹.

Niektóre z powyższych zagadnień, np. rozróżnienie pomiędzy *actus humanus* a *actus hominis* są praktycznie cytatami z *Lehrbucha*, większość pozostałych, np. postulat płacy rodzinnej i jego uzasadnienie czy analiza spekulacji i rozróżnienie jej dwóch rodzajów, są zaś całkowicie zbieżne z ideami Pescha¹⁰⁵⁰. Inne, takie jak np. rozumienie kapitału czy postulat dystrybucji dochodu narodowego, są punktem wyjścia do dalszych oryginalnych rozważań Nell-Breuninga. Oczywiście oprócz wymienionych powyżej, pojawiają się u Nell-Breuninga także koncepcje odmienne lub odległe od rozwiązań proponowanych w *Lehrbuchu*. I tak np. snując rozważania o naturze pracy, podkreśla uczeń Pescha jej dualistyczną naturę, dzieląc na *opus* (pracę twórczą) oraz *labor* (pracę charakteryzującą się znojem i wysiłkiem fizycznym). Podobne rozróżnienie wprowadza on między prawem do pracy (działania) a prawem do uzyskania zatrudnienia, czy też pomiędzy wartością własną pracy a jej wartością użytkową. Oryginalne jest także rozróżnienie pomiędzy kapitałem rozumianym jako kategoria ekonomiczna i kapitałem pojmowanym jako kategoria prawno–historyczna. Znajdujemy też u niego pogłębione analizy natury ustroju kapitalistycznego. Bardziej odległą od spuścizny Pescha jest natomiast u Nell-Breuninga zagadnienie współdecydowania (*Mitbestimmung*) w systemie gospodarczym¹⁰⁵¹.

Z pewnością zarówno Gustav Gundlach, jak i Oswald von Nell Breuning byli samodzielnymi i oryginalnymi myślicielami, z których każdy pozostawił bogaty dorobek, wnoszący znaczny wkład w rozwój nauczania społecznego. Obydwaj związani byli osobiście z Peschem i nigdy nie wypierali się wpływu, jaki wywarł na ich własne poglądy. Wspominając mistrza w pięćdziesiątą rocznicę jego śmierci, Nell-Breuning pisał: „Wierzę że można by powiedzieć, iż kontynuuję jego dzieło”¹⁰⁵². Mamy nadzieję, że pomimo

¹⁰⁴⁷ Tamże, s. 182–183.

¹⁰⁴⁸ Tamże, s. 186.

¹⁰⁴⁹ Tamże, s. 195.

¹⁰⁵⁰ Por. także: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 29-33; *Laborem exercens*, p. 24.

¹⁰⁵¹ O. v. Nell-Breuning, *Mitbestimmung*, A. Girnth Verlag, Landshut 1950.

¹⁰⁵² O. v. Nell-Breuning, *Heinrich Pesch Today*, s. 43–46.

uczynionych zastrzeżeń, powyższa analiza unaocznia i potwierdza znaczący wpływ solidaryzmu na autora zarysu *Quadragesimo anno*.

5.3. Wpływ na nauki ekonomiczne i praktykę gospodarczą

Solidaryzm to nie tylko filozofia społeczna, ale także propozycja systemu ekonomicznego mającego w zamyśle stanowić alternatywę zarówno dla liberalizmu, jak i socjalizmu. Odmienne niż przedstawiciele ekonomii klasycznej, Pesch rozumiał także przedmiot ekonomii, jej metody oraz cel. *Lehrbuch* zawiera analizy oraz propozycje, które stanowią zarys nowego systemu lub przynajmniej propozycję korekty systemu kapitalistycznego¹⁰⁵³. Jaka zatem była recepcja koncepcji Pescha w środowisku ekonomicznym? Czy jego solidarystyczne idee i postulaty miały jakiś znaczący wpływ teoretyczny lub oddziaływały na praktykę społeczno–gospodarczą?

Lehrbuch der Nationalökonomie, główne dzieło Heinricha Pescha, przyniosło pod koniec życia uznanie i rozgłos w Niemczech, gdzie został uhonorowany tytułami doktora honoris causa uniwersytetów w Kolonii i Moguncji¹⁰⁵⁴. W burzliwym okresie po I wojnie światowej czołowi politycy szukali u niego rady, otoczył go krąg zwolenników i uczniów. Wyrazem uznania było zaproszenie jezuitę do przedstawienia rozdziału autobiograficznego w wydanej w 1924 r. przez Felixa Meinera pracy poświęconej sławnym ekonomistom¹⁰⁵⁵. Pomimo tych zewnętrznych splendorów, wpływ jego idei pozostał ograniczony. Złożyło się na to kilka czynników. Ze względów językowych oraz ze powodu odmiennych kierunków rozwoju nauk ekonomicznych w Niemczech oraz ekonomii anglosaskiej, jego wpływ pozostał ograniczony w początkowym okresie do obszaru niemieckojęzycznego. Dopiero z czasem jego spadkobiercy ideowi i uczniowie byli w stanie spopularyzować idee mistrza w języku angielskim. Szczególne zasługi ma na tym polu Rupert Ederer, który pod koniec XX i na początku XXI wieku przetłumaczył prace Pescha na język angielski. Innym istotnym czynnikiem hamującym rozwój idei solidarystycznych były okoliczności historyczne związane z prześladowaniami uczonych katolickich w czasach III Rzeszy, co wpływało na przebieg pracy akademickiej, a następnie spowodowało rozproszenie środowiska solidarystów na skutek wymuszonej emigracji. Wielu z nich trafiło do Stanów Zjednoczonych, jednakże z

¹⁰⁵³ Por. R. Ederer, *Heinrich Pesch, Solidarity, and Social Encyclicals*, s. 596.

¹⁰⁵⁴ H. Frambach, *Solidarism as the Center of Economy—The Economics of Heinrich Pesch*, s. 32.

¹⁰⁵⁵ Por. J. Messner, *Fifty Years after the Death of Heinrich Pesch*, „Review of Social Economy” 1976, 34/2, s. 117.

punktu widzenia ciągłości tradycji akademickiej był to niewątpliwie dotkliwy cios. Okres powojenny zastał ekonomistów z kręgu solidarystycznego przeważnie w Stanach Zjednoczonych, gdzie borykali się z trudnościami przebiccia się poprzez niechętne im środowisko zwolenników ekonomii anglosaskiej. Ani narodowość, ani wyznanie katolickie, ani związki z zakonem jezuitów, nie ułatwiały im zadania. Upływ czasu przynosił nowe realia gospodarcze, nowe problemy i wyzwania oraz nowe idee ekonomiczne, jak keynesizm, ekologizm, globalizm, które sprawiały że nawet w oczach uczniów i zwolenników idei Pescha stawały się coraz bardziej historyczne w swej naturze. Solidaryzm w ekonomii znalazł kontynuację jako nurt ekonomii personalistycznej, także środowiska katolickie stopniowo dystansowały się od solidaryzmu.

Wydaje się, że od czasów Pescha nie podjęto poważnej próby rozwijania solidaryzmu jako systemu ekonomicznego¹⁰⁵⁶. Podczas gdy jego filozofia społeczna znalazła uznanie i kontynuatorów, w niewielkim jedynie stopniu można to samo powiedzieć o jego ideach ekonomicznych.

Celem niniejszego rozdziału jest ocena realnego wpływu idei Pescha na polu gospodarki i ekonomii, a nie ocena obiektywnej wartości solidarystycznego systemu pracy. Dlatego, jedynie na marginesie można zaznaczyć, że w ocenie autora, zbiór analiz i postulatów, które składają się na korpus solidaryzmu, jest w istocie na tyle kompleksowy i spójny, iż można go uznać za alternatywny model społeczno-gospodarczy. W tym sensie rację mają zwolennicy solidaryzmu, tacy jak Rupert Ederer, którzy twierdzą, że Pesch był twórcą sytemu. Tym niemniej, nie przesądza to samo przez się, czy system ten jest propozycją wartościową, oryginalną i wartą wdrożenia. W każdym razie, faktem pozostaje, że chociaż uczniom i zwolennikom Pescha w ograniczonym stopniu udało się spopularyzować jego idee, nie zdołali oni wprowadzić solidaryzmu na najważniejsze salony intelektualne nauk ekonomicznych. Nie rozwinęli i nie zmodyfikowali doktryny solidarystycznej w zgodzie z współczesnymi uwarunkowaniami, aby uczynić z niej alternatywną propozycję teoretyczną i ustrojową.

Kluczowe koncepcje ekonomiczne Pescha, takie jak pojęcie celu gospodarki narodowej, szkodliwej i pożytecznej konkurencji, lichwy, niestabilności konkurencyjnego rynku, nie są dziś ani wykładane na uczelniach ani nawet szerzej dyskutowane. Miały one pewien wpływ, podobnie jak idea ustroju stanowo-zawodowego, na praktykę społeczno-

¹⁰⁵⁶ Taką opinię sformułował niedawno Frambach: „W ciągu XX w. nie podjęto poważnego wysiłku by rozwijać solidaryzm Pescha”. H. Frambach, *Solidarism as the Center of Economy – The Economics of Heinrich Pesch*, s. 40-41.

gospodarczą, w czym ważnym pośrednim etapem było wdrożenie w latach 30. XX w. ustroju chrześcijańskiego korporacjonizmu w Austrii oraz Portugalii. Pośrednim oddziaływaniem solidaryzmu, jako jednego ze źródeł, było wykształcenie się w Europie Zachodniej w II połowie XX w. modelu gospodarki dobrobytu, lub jak nazywano ten model w Niemczech – społecznej gospodarki rynkowej¹⁰⁵⁷.

5.3.1. Recepcja w naukach ekonomicznych

Pod koniec życia Heinrich Pesch zdobył w Niemczech reputację uznanego ekonomisty, a jego idee pewien rozgłos. Wokół jezuitę zgromadził się krąg uczniów i zwolenników, którzy w przyszłości mieli rozwijać i promować jego idee. Jak wspomnieliśmy już wcześniej, wpływ jego doktryny poza niemieckim obszarem językowym był bardzo ograniczony. Ekonomia klasyczna ukształtowała się w Wielkiej Brytanii, dziś jej czołowym centrum są Stany Zjednoczone, i to właśnie ekonomiści z krajów anglosaskich nadawali i w dużym stopniu ciągle nadają ton naukom ekonomicznym. Niemcy stworzyły w ekonomii własną szkołę, nazywaną szkołą historyczną, której prekursorem był Friedrich List. Zajmowała ona krytyczne stanowisko wobec liberalizmu i idei wolnego handlu. Dwaj wybitni jej przedstawiciele, Gustav von Schmoller (1837–1917) oraz Adolph Wagner (1835–1917), byli nauczycielami Pescha¹⁰⁵⁸. Jednym z elementów który odróżniał szkołę niemiecką od ekonomii anglosaskiej był związek tej pierwszej z nauczaniem społecznym Kościoła, podczas gdy ta druga dystansowała się od chrześcijaństwa¹⁰⁵⁹. Ustrój gospodarczy Niemiec po II wojnie światowej kształtowany był jeszcze w duchu tych idei, później jednak dominowała tam anglosaska ekonomia neoliberalna. Po części więc idee Pescha, które wskazują związki z tym kierunkiem ekonomii niemieckiej, podkreślającym rolę państwa narodowego, podzieliły w drugiej połowie XX w. los innych pokrewnych kierunków¹⁰⁶⁰.

Odnosnie recepcji solidaryzmu przez czołowych ekonomistów, to ekonomiści o światowej renomie wywodzący się z obszaru niemieckojęzycznego wypowiedzieli się z

¹⁰⁵⁷ Michael Novak twierdzi, iż zapoznanie się z dziełem Pescha, pomaga Anglosasom zrozumieć niemiecki model społecznej gospodarki rynkowej. M. Novak, *Liberalizm - sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, s. 79.

¹⁰⁵⁸ Por. H.A. Frambach, *Similarities and Differences in Central Concepts of Social Economy*, s. 101.

¹⁰⁵⁹ Por. W. Hauk, *Heinrich Pesch and the Anglo-German Divide in Economics*, Available at SSRN 3798631 (2020).

¹⁰⁶⁰ „Neoliberalism is a political philosophy and an ‘art of government’ that has become hegemonic within capitalist countries after the economic crisis of the mid-1970s”. U. Rossi, *Neoliberalism*, https://iris.unito.it/bitstream/2318/1630436/1/Neoliberalism_Urban%20Theory_Ugo%20Rossi.pdf (dostęp:20.06.2023).

uznaniem o Peschu jako o uczonym, choć w praktyce nie znajdowali w jego dorobku godnych uwagi elementów teoretycznej analizy ekonomicznej¹⁰⁶¹. Wpływowy w Niemczech, w latach międzywojennych, austriacki ekonomista, zwolennik korporacjonizmu, Othmar Spann (1878 – 1950) mówi o Peschu, iż: „napisał najobszerniejszy traktat, jaki kiedykolwiek powstał w języku niemieckim – dzieło przeniknięte prawdziwym kunsztem akademickim”¹⁰⁶². Także Joseph Schumpeter (1883–1950), wybitny ekonomista austriacki, w *History of Economic Analysis* omawiając program państwa korporacyjnego zarysowany w *Quadragesimo anno* pisał o Peschu jako o „wielkim człowieku”, „który uczynił więcej niż ktokolwiek inny dla [powstania – PZ] tej koncepcji społeczeństwa”¹⁰⁶³. O *Lehrbuchu der Nationalökonomie* stwierdza natomiast, iż jest to dzieło, które „jeśli chodzi o jakość pracy naukowej ma niewiele równych sobie”¹⁰⁶⁴. Jednocześnie, zdaniem Schumpetera, jezuita „nie był szczególnie biegły w analizie ekonomicznej”¹⁰⁶⁵. Także Werner Sombart (1863–1941), niemiecki socjolog i ekonomista, pisał o „ważnym dziele Pescha”, wywodzącym się z kręgu myśli scholastycznej¹⁰⁶⁶.

W 1949 r. całościowej oceny koncepcji solidarystycznej Pescha dokonał Abram L. Harris (1899–1963), profesor ekonomii na Uniwersytecie Chicago. W tytule artykułu słusznie zauważył, że praca Pescha była odnowieniem szkoły scholastycznej, co zapewne nie stanowiło w jego mniemaniu pochwały. Dzięki znajomości niemieckiego, Harris mógł gruntownie zapoznać się z pracami jezuita, ale ocenił je bardzo krytycznie¹⁰⁶⁷. Teorię płacy sprawiedliwej uznał za „nonsens”, sam solidaryzm określił jako system „niedemokratyczny”, ogólnie zaś poglądy Pescha scharakteryzował jako niejasne¹⁰⁶⁸. Według niego był on nie tyle badaczem co reformatorem zainteresowanym wdrożeniem katolickiego programu społecznego. Jak przyznaje Harris, Pesch był wówczas postacią nieznaną większości

¹⁰⁶¹ Novak pisze: „historycy myśli ekonomicznej zazwyczaj ignorują Pescha”. M. Novak, *Liberalizm - sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, s. 91.

¹⁰⁶² „Nevertheless he has penned the most comprehensive treatise ever produced in the German language - a work instinct with true scholarship”. O. Spann, *The History of Economics*, Arno Press, New York 1972, s. 277.

¹⁰⁶³ „I merely add the name of the man who has done more than any other for this conception of society, Heinrich Pesch, S.J.”. J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Routledge, 2006, s. 732.

¹⁰⁶⁴ „So far as scholarship is concerned, it has few equals”. J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, s. 732.

¹⁰⁶⁵ „Was not particularly proficient in analytic economics”. J.A. Schumpeter, s. 732.

¹⁰⁶⁶ „Aus dem Ideenkreis der scholastischen Philosophie ist auch das bedeutende Werk des P. Heinrich Pesch“. W. Sombart, *Die drei Nationalökonomien: Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft. Klassiker der Ökonomie*, Band 10, Heptagon, Berlin 2014.

¹⁰⁶⁷ Harris był jednym z pierwszych Afro-amerykanów którzy uzyskali kwalifikacje akademickie. Języka niemieckiego nauczył się pracując w sklepie prowadzonym przez niemieckich imigrantów.

¹⁰⁶⁸ A. Harris, *The Scholastic Revival: The Economics of Heinrich Pesch*, s. 39–40, 46, 59.

amerykańskich ekonomistów¹⁰⁶⁹. Większość zwolenników Pescha, stanowią albo duchowni, albo zdeklarowani katolicy. Dla nich jezuita pozostaje „największym katolickim ekonomistą na świecie” (F.H. Mueller)¹⁰⁷⁰, „ojcem katolickiej ekonomii” (J. Wishloff)¹⁰⁷¹, „czołowym katolickim autorytetem ekonomicznym” (R.E. Mulcahy)¹⁰⁷².

Wśród solidarystów, którzy wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych, znalazł się Franz Hermann Mueller (1900–1995). Poznał on Pescha jeszcze w młodości w Berlinie. Poświęcił swemu mistrzowi artykułów a także wydaną w 1980 r. monografię pt. *Heinrich Pesch, Sein Leben und seine Lehre*¹⁰⁷³. Na emigracji wykładał socjologię oraz ekonomię. W późniejszym okresie został prezesem Katolickiego Towarzystwa Socjologicznego. Innym emigrantem był Goetz (Götz) Briefs (1889–974) – wykładowca ekonomii na jezuickim Uniwersytecie Georgetown. Należał on do bliskich przyjaciół Gundlacha. Koncepcje Pescha rozwijał w duchu personalizmu¹⁰⁷⁴.

Na początku lat 50-tych idee ekonomiczne Pescha rozwijali w Stanach Zjednoczonych dwaj jezuicki ekonomiści – Richard E. Mulcahy (1911–2002) i William Dempsey (1903–1960). Nie powinno zaskakiwać, iż to właśnie jezuici podchwycili idee solidaryzmu a jezuickie uniwersytety stały się najważniejszymi jego przyczółkami. Richard E. Mulcahy, wykładowca Uniwersytetu San Francisco, wydał w 1952 r. monografię poświęconą systemowi Pescha pt. *The Economics of Heinrich Pesch*¹⁰⁷⁵. Napisana językiem współczesnej ekonomii anglosaskiej, praca miała w zamyśle jak najszerszej oddziaływać w akademickim środowisku nauk ekonomicznych. Według naszej oceny, sama monografia, choć spełniła ważną rolę popularyzatorską, nie oddała w pełni sprawiedliwości solidaryzmowi, gdyż autor zbyt wybiórczo potraktował kluczowe koncepcje oraz niedostatecznie wyjaśnił ich powiązania systemowe. Mulcahy poświęcił też kilka artykułów szczegółowym zagadnieniom z dorobku Pescha. Bernard William Dempsey był z kolei dziekanem wydziałów ekonomii na jezuickich uniwersytetach Saint Louis i Marquette¹⁰⁷⁶ oraz autorem szeregu monografii w tym: *Interest*

¹⁰⁶⁹ „Pesch's economic views are more confusing than enlightening. Nowhere in his Lehrbuch [...] does he exhibit any understanding of economics as a formal or abstract discipline. His chief concern was social reform [...]” A. Harris, *The Scholastic Revival*. s. 40.

¹⁰⁷⁰ F. H. Mueller, *Heinrich Pesch (1854–1926) Social Philosopher and Economist*. s. 181.

¹⁰⁷¹ J. Wishloff, *Solidarist Economics: The Legacy of Heinrich Pesch*, s. 46.

¹⁰⁷² R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, s. V.

¹⁰⁷³ F.H. Mueller, *Heinrich Pesch, Sein Leben und seine Lehre*, J.P. Bachem, Köln 1980..

¹⁰⁷⁴ E. O'Boyle, *Origins and Legacy of Solidarist Economics: The Jesuit Connection*, s. 9. <https://www.mayoresearch.org/files/JESUIT%20LEGACY%20jul%2030%202015.pdf> (dostęp: 19.09.2019).

¹⁰⁷⁵ R.E. Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, New York 1952.

¹⁰⁷⁶ E. O'Boyle, *Origins of the Association for Social Economics*, „Forum for Social Economics” 2014, 43/2, s. 104.

*and Usury*¹⁰⁷⁷, *The Functional Economy*¹⁰⁷⁸, *The Frontier Wage*¹⁰⁷⁹ oraz *Reorganization of Social Economy*¹⁰⁸⁰. To ostatnie dzieło napisał razem z Nell-Breuningiem. Wśród kwestii, którym poświęcił szczególną uwagę, wymienić należy zagadnienia ceny sprawiedliwej, procentu, lichwy oraz płacy. Niewątpliwie korzystał w tym zakresie z dorobku Pescha i solidaryzmu¹⁰⁸¹.

William Dempsey wraz z innym jezuitą, Thomasem Divine założył w 1941 r. Katolickie Stowarzyszenie Ekonomiczne (*Catholic Economic Association – CEA*)¹⁰⁸². Jezuiti byli w nim licznie reprezentowani. Wśród pierwszych członków znaleźli się Leo C. Brown, specjalista zajmujący się arbitrażem konfliktów w zakładach pracy oraz Joseph M. Becker, czołowy specjalista prawa pracy. Ogółem pośród zaproszonych znalazło się aż czternastu jezuitów, a do 1946 r. dołączyło kolejnych osiemnastu¹⁰⁸³.

Solidaryzm reprezentowany przez Dempseya nie był jedynym nurtem w ramach stowarzyszenia, z czasem wpływy solidaryzmu słabły, czego dowodzi rezygnacja Goetza Briefs z członkostwa pod koniec lat 50, gdy – jego zdaniem – „odcięło się ono od swoich solidarystycznych korzeni”¹⁰⁸⁴. W 1970 r. Katolickie Stowarzyszenie Ekonomiczne zostało przemianowane na Stowarzyszenie Ekonomii Społecznej (*Association for Social Economics*) i pod tą wyzbytą odniesień do katolicyzmu nazwą nadal działa¹⁰⁸⁵. Z potrzeby przywrócenia forum dla myśli katolickiej, w 1995 r. powołano w Stanach Zjednoczonych Katolickie Stowarzyszenie Nauk Społecznych (*Society of Catholic Social Scientists – SCSS*), wydające czasopismo *The Catholic Social Science Review*. Stephen M. Krason, prezes stowarzyszenia a zarazem profesor Franciszkańskiego Uniwersytetu Steubenville, oraz niektórzy z członków przywiązani są do idei solidarystycznych Pescha¹⁰⁸⁶.

Edward O’Boyle nazywa amerykańskich zwolenników i uczniów Pescha „jezuitami bez koloratek”, ze względu na ich związki z jezuickimi wykładowcami oraz kolegami na

¹⁰⁷⁷ B.W. Dempsey, *Interest and Usury*, American Council on Public Affairs, Washington, 1943.

¹⁰⁷⁸ B.W. Dempsey, *The Functional Economy*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs–New York, 1958.

¹⁰⁷⁹ B.W. Dempsey, *The Frontier Wage, The Economics of Profit Sharing Organization*, Loyola University Press, Chicago 1960.

¹⁰⁸⁰ B.W. Dempsey, O. v. Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy; the Social Encyclical Development and Explained*, Bruce Publishing Co., New York 1937.

¹⁰⁸¹ P.J. Roets, *The Economic Ideas of Bernard W. Dempsey, S.J.*, Marquette University Press, Milwaukee 1991.

¹⁰⁸² E. O’Boyle, *Origins of the Association for Social Economics*, s. 104.

¹⁰⁸³ G.W. Gruenberg, *The American Jesuit Contribution to Social Action and Social Order After Rerum Novarum*, „Review of Social Economy” 1991, 49/4, s. 537.

¹⁰⁸⁴ E. O’Boyle, *Origins of the Association for Social Economics*, s. 105.

¹⁰⁸⁵ Tamże, s. 105.

¹⁰⁸⁶ K.E. Schmiesing, *The Context of Economic Personalism*, „Journal of Markets & Morality” 2001, 4/2, s. 187. Krason o Peschu: S.M. Krason, *Principles of Heinrich Pesch’s Solidarism*, „The Catholic Social Science Review” 2009, 14, s. 477–483; S.M. Krason, *In Memoriam: Rupert J. Ederer (1923–2013)*, „Catholic Social Science Review” 2014, 19, s. 295–297.

prowadzonych przez zakon uczelniach, a także przez wzgląd na ich przywiązanie do Kościoła¹⁰⁸⁷. Jednym z najbardziej znaczących dla podtrzymania idei solidaryzmu był Rupert J. Ederer (1923–2013). Ederer, uczeń Dempseya, przetłumaczył na język angielski główne dzieła Pescha, w tym *Lehrbuch*. Z jezuickich uczelni wywodzili się także dwaj inni ekonomiści nurtu solidarystycznego: William R. Waters (1920–1998) – wykładowca Uniwersytetu De Paul – oraz Peter Danner (1921–2008) związany z jezuickim uniwersytetem Marquette. Waters był przez wiele lat redaktorem naczelnym *Review of Social Economy*, z kolei Danner tworzył na bazie solidaryzmu kierunek ekonomii personalistycznej (*personalist economics*)¹⁰⁸⁸. Jego przedstawicielem jest obecnie Edward O’Boyle, długoletni wykładowca ekonomii na Louisiana Technical University, obecnie związany z Mayo Research Institute. Odwołując się także do Pescha, nurt ten korzeni personalizmu szuka u Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu oraz Adama Smitha¹⁰⁸⁹.

Solidaryzm chrześcijański wywodzący się z idei Pescha nie jest de facto obecnie reprezentowany we współczesnej ekonomii. Sporadycznie ukazują się, co prawda, pojedyncze publikacje odnoszące się do jego dorobku, a jeszcze rzadziej takie, które metody jego analizy stosują do współczesnych zagadnień. Warto zastanowić się, z czego wynikało nikłe oddziaływanie solidaryzmu w naukach ekonomicznych. Wydaje się, że przyczyn było wiele. Jak już wspomniano, wpłynęły na to między innymi jego niemieckie pochodzenie, brak tłumaczeń prac Pescha na język angielski, związki z katolicyzmem¹⁰⁹⁰. Do tych niekorzystnych czynników dodać należy rządy nieprzychylniej katolikom oraz jezuitom NSDAP, a także emigrację wielu solidarystów. Wszystko to spowodowało rozbitcie środowiska i wytworzyło przerwę pokoleniową. Są to okoliczności znaczące, lecz nie najistotniejsze. Do ważniejszych czynników mających wpływ na ograniczoną recepcję solidaryzmu w naukach ekonomicznych należy zaliczyć paradoksalnie jego interdyscyplinarny charakter, wykraczający poza ramy czystej ekonomii. Nałożyły się na to zarzuty o brak neutralności światopoglądowej oraz nie dosyć jasne wyartykułowanie natury solidaryzmu jako systemu.

Pesch zaczyna swoją analizę od wyjścia poza i ponad samą ekonomię uznając, że do tego, aby zrozumieć czym ona jest, potrzebna jest pomoc filozofii. Jego pytania o cel gospodarki czy postulat jej harmonijnych związków z całością kultury, choć płodne

¹⁰⁸⁷ E. O’Boyle, *Origins and Legacy of Solidarist Economics: The Jesuit Connection*, s. 2–3.

¹⁰⁸⁸ O związkach z pokrewnym, mającym źródła w kalwinizmie kierunkiem ekonomicznego personalizmu (*economic personalism*) patrz: K.E. Schmiesing, *The Context of Economic Personalism*.

¹⁰⁸⁹ E. O’Boyle, P.J. Welch, *Tracing the Origins of Personalist Economics to Aristotle and Aquinas*, „Forum for Social Economics” 2016, 45/1, s. 3–18.

¹⁰⁹⁰ Por. R. Ederer, *My Journey into Solidarism*, „Catholic Social Science Review” 1998, 3, s. 82.

heurystycznie, przez wielu ekonomistów odbierane były jako niezrozumienie natury nauk ekonomicznych oraz zamach na ich autonomię. W związku z etycznym oraz normatywnym charakterem solidaryzmu i z otwartym deklarowaniem światopoglądowych fundamentów, pojawiły się zarzuty o zbyt obciążenie go sądami wartościującymi, powodujące, że „solidaryzm nie jest postrzegany przez ekonomistów głównego nurtu jako autentyczny i oryginalny system ekonomiczny”¹⁰⁹¹. Jednakże, jak zauważa R. F. Barron „jeśli potępienie solidaryzmu za oparte na wartościowaniu fundamenty jest usprawiedliwione, to potępić powinniśmy także wszystkie inne systemy”¹⁰⁹². Nie ma systemów neutralnych światopoglądowo, każdy budowany jest na fundamencie określonych założeń filozoficznych, w tym także system liberalny. Zapewne nie wszyscy ekonomiści są jednak tego świadomi¹⁰⁹³.

Nell-Breuning, Mueller i Ederer, przy całym swoim uznaniu dla Pescha, zgadzali się, że *Lehrbuch* jest dziełem zbyt obszernym, co stanowi przeszkodę w jego recepcji¹⁰⁹⁴. Choć treścią niezwykle cenne, *opus magnum* jezuita nie tylko zniechęca badaczy swym ogromem, ale posiada również skomplikowaną strukturę¹⁰⁹⁵. Ponadto obfituje w powtórzenia i nie jest precyzyjne na poziomie definicji. Ani Pesch ani żaden z jego ideowych spadkobierców nie był w stanie jasno i zwięźle przedstawić solidaryzmu jako koncepcji systemowej, która może całościowo przekształcać stosunki społeczno-gospodarcze. Do pewnego stopnia za taką próbę uznać można monografię Mulcahy i Muellera, ale nie są to syntezy w pełni udane. Zamknięty w pięciu olbrzymich tomach spisanych po niemiecku, a dostępny w języku angielskim dopiero od dwóch dekad, zarys solidaryzmu nie miał jak dotąd siły wybić się na szersze intelektualne wody, mimo podejmowanych co pewien czas prób.

5.3.2. Wpływ na praktykę społeczno-gospodarczą

Istnieją w historii postaci, które nieomal jednoosobowo wpłynęły na powstanie nowego porządku społecznego, politycznego czy też nowych form organizacji ekonomicznej. Heinrich Pesch mógłby się zaliczać w ich poczet, pod warunkiem realizacji modelu solidaryzmu

¹⁰⁹¹ R. F. Barron, *Solidarism and Heinrich Pesch*, „Forum for Social Economics” 1982, 12/1, s. 4–5.

¹⁰⁹² Tamże.

¹⁰⁹³ R. Ederer, *Solidarity: From Dogma to Economic System*, s. 42–43.

¹⁰⁹⁴ F.H. Mueller, *Social Economics: The Perspective of Pesch and Solidarism*. „Review of Social Economy” 1977, 35/3, s. 293; R. J. Ederer, *My journey into solidarism*, s. 84.

¹⁰⁹⁵ Ernest Cassirer we wstępie do *Eseju o człowieku* przytacza opinię Lessinga, iż „duża książka jest dużym złem”. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, s. 9.

chrześcijańskiego jako realnej alternatywy ustrojowej. Tak się oczywiście nie stało¹⁰⁹⁶. Nie oznacza to jednak, że jego idee przeszły zupełnie bez echa i nie wywarły żadnego wpływu na dzieje Europy. Jego wpływ jest ciężko kwantyfikowalny, gdyż zaznaczył się jako wkład w dzieło wspólne, wkład jednego z wielu, a nie jedyne go inspiratora przemian. Kluczowy wpływ idei Pescha na zawarty w encyklice *Quadragesimo anno* program odbudowy życia gospodarczego podkreślają zgodnie tacy badacze jak A. Anzenbacher, R. E. Mulcahy, czy R. Ederer. Mamy nadzieję, że potwierdza ją także analiza zawarta w niniejszej pracy. Istotną częścią owego programu była koncepcja korporacyjna struktur stanowo–zawodowych. Według przytaczanej już opinii J. Schumpetera, Pesch przyczynił się bardziej niż ktokolwiek inny do zawarcia w encyklice programu państwa korporacyjnego¹⁰⁹⁷. Należy zatem zwrócić uwagę, iż w międzywojennej Europie nie pozostała ona bez echa. Podjęte zostały próby wdrożenia programu korporacjonizmu chrześcijańskiego w kilku państwach, na czele z Austrią oraz Portugalią, a idea ta miała swych zwolenników także w Polsce¹⁰⁹⁸.

Korporacjonizm austriacki opierał się na programie głoszonym w Linzu w 1932 roku, uznającym za filary społeczeństwa rodzinę, gminę oraz stan zawodowy. Wcielali go w życie kanclerze Engelbert Dollfuss oraz Kurt von Schuschnigg. Konstytucja Austrii z 1934 r. za jedną z zasad ustrojowych uznawała korporacjonizm, a obok federalnego Bundestagu powoływała cztery „izby konsultatywne”, z których dwie były ściśle korporacyjne: zajmujący się sprawami szeroko pojętej kultury Bundeskulturrat oraz gospodarczy Bundeswirtschaftsrat reprezentujący siedem stanów zawodowych. Korporacje posiadały uprawnienia w kwestiach takich jak regulacja płac, cen i eksportu. Jednocześnie zostały zakazane przez państwo strajki i lokauty. Przyłączenie Austrii do Niemiec w 1938 r. zakończyło ten krótki okres eksperymentu ustrojowego z chrześcijańskim korporacjonizmem¹⁰⁹⁹.

W tym samym roku, co konstytucja Austrii, uchwalona została za rządów António de Oliveira Salazara konstytucja Portugalii. Była ona inspirowana *Quadragesimo anno*. Program Nowego Państwa (*Estado Novo*) uznawał Portugalię za państwo korporacyjne, oparte na współdziałaniu osób i struktur społecznych w tym także stanów zawodowych. System korporacyjny był trójstopniowy, obejmujący związki zawodowe, stowarzyszenia pracodawców, związki twórcze oraz wolne zawody tworzące federacje regionalne oraz

¹⁰⁹⁶ W niektórych krajach wprowadzono inspirowane solidaryzmem reformy w duchu korporacjonizmu, o czym więcej w toku wywodu.

¹⁰⁹⁷ „I merely add the name of the man who has done more than any other for this conception of society, Heinrich Pesch, S.J.”. J.A. Schumpeter, *History of economic analysis*, s. 732.

¹⁰⁹⁸ Por. S. Krajski, *Filozofia polityczna w ujęciu polskich myślicieli katolickich w latach 1918–1939*, Wyd. UKSW, Warszawa 2006.

¹⁰⁹⁹ J. Bartyzel, *Korporacjonizm*, <http://www.legitymizm.org/ebp-korporacjonizm> (dostęp: 29.08.2023).

federacje ogólnokrajowe. Na poziomie władzy ustawodawczej, ze Zgromadzeniem Narodowym współistniała opiniodawcza Izba Korporacyjna. Ustrój ten przetrwał do tzw. rewolucji goździków w 1974 r.¹¹⁰⁰

Encyklika *Quadragesimo anno* negatywnie oceniła korporacjonizm faszystowski, z jego odgórnym i opartym na przymusie modelem organizacji wzmacniającym jedynie przewagę państwa¹¹⁰¹. Z tego względu model korporacjonizmu włoskiego czy niemieckiego, oparty o zasadę wszystko mieści się w państwie, a nic poza państwem, nie może być uznawany za tożsamy z korporacjonizmem solidarystycznym. Próby budowania państwa korporacyjnego podjęte w Hiszpanii i określane jako syndykalizm, czy też projekt Nowego Państwa realizowany przez Getúlio Vargasa w Brazylii od 1937 r. były natomiast przedsięwzięciami hybrydowymi, bliższymi jednak korporacjonizmowi faszystowskiemu¹¹⁰². Model korporacjonizmu implementowany w Portugalii, a szczególnie ten wdrożony w Austrii, bliskie były propozycjom Piusa XI oraz koncepcji Pescha. W Portugalii przyniósł on długotrwałą stabilność polityczną, ale nie odnotował znaczących sukcesów ekonomicznych. W Austrii natomiast funkcjonował zbyt krótko, aby można było ocenić jego skuteczność.

Po II wojnie światowej nie powrócono już do projektu ustroju korporacyjnego, tym niemniej był on jednym z ideowych źródeł ukształtowania się w Europie Zachodniej modelu państwa dobrobytu lub społecznej gospodarki rynkowej. Model społecznej gospodarki rynkowej charakteryzował się zachowaniem przewagi własności prywatnej oraz mechanizmów wolnorynkowej konkurencji przy jednoczesnej rozbudowie systemu opieki socjalnej, rozbudowie kontrolnej funkcji państwa wobec rynków oraz wprowadzeniu różnych form dialogu społecznego pomiędzy pracodawcami a pracownikami. Taki kształt powojennego modelu ustrojowego pojawił się w konsekwencji oddziaływania rozlicznych prądów ideowych, ale także pod wpływem katolickiej nauki społecznej oraz w wyniku doświadczeń i postulatów korporacjonizmu¹¹⁰³.

Doniosłą rolę w kształtowaniu powojennego modelu gospodarczego w Republice Federalnej Niemiec odegrał nurt ordoliberalizmu (*Ordoliberalismus*) powstałego w latach 30. i 40. XX wieku w kręgu ekonomistów ze szkoły freiburskiej (*Freiburger Schule*)¹¹⁰⁴. Postulował on wprowadzenie nadzoru państwa w celu zabezpieczenia wolnej konkurencji i

¹¹⁰⁰ Tamże.

¹¹⁰¹ *Quadragesimo anno*, p. 91–98.

¹¹⁰² J. Bartyzel, *Korporacjonizm*; M. Kula, *Historia Brazylii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.

¹¹⁰³ Por. *Consociationalism and Corporatism in Western Europe*, red. J. Steiner, T. Ertman, „*Acta Politica*” 2002, 37.

¹¹⁰⁴ Por. R. Łętocha, *O dobro wspólne*, s. 117–126.

ochrony rynków przed monopolizacją. Program ordoliberalistów stał się podstawą polityki gospodarczej realizowanej przez rząd partii chrześcijańskich demokratów (CDU) kanclerza Konrada Adenauera i ministra gospodarki Ludwiga Erharda w latach 50. XX wieku. Model ten został nazwany społeczną gospodarką rynkową (*Soziale Marktwirtschaft*) i oprócz aktywnej roli państwa w ochronie rynków, przewidywał tworzenie sieci zabezpieczeń socjalnych w warunkach dialogu społecznego. Wkrótce, podobne rozwiązania przyjęto w wielu państwach Europy Zachodniej, np. w Austrii, Holandii i krajach skandynawskich. Model ten, postrzegany w czasach konfrontacji systemów socjalistycznego i kapitalistycznego jako rodzaj pośredniej trzeciej drogi, określany bywa także jako model państwa dobrobytu. Program partii niemieckich chrześcijańskich demokratów (CDU) powstawał niewątpliwie pod wpływem katolickiej myśli społecznej, w tym idei solidarystycznych¹¹⁰⁵. Podobnie było w przypadku partii chadeckiej we Włoszech¹¹⁰⁶. Chadeckie korzenie państwa dobrobytu i społecznej gospodarki rynkowej oraz podobieństwa ich programu z postulatami solidaryzmu, wskazują na związki ideowe pomiędzy obydwoma projektami¹¹⁰⁷. Hans Frambach, profesor uniwersytetu w Wuppertalu, podsumował tę zależność następująco: „Główne zasady dzieła Pescha, szczególnie jego koncepcja solidarności, stanowią bez wątpienia jeden z centralnych fundamentów intelektualnych współczesnego europejskiego państwa dobrobytu”¹¹⁰⁸.

5.3.3. Podsumowanie

Dzieło Heinricha Pescha oddziaływało w XX wieku na wielu płaszczyznach, poprzez różne kanały transmisyjne, ale najczęściej jednak pośrednio. Wynikało to m.in. z interdyscyplinarnego podejścia jezuita do uprawiania nauki. Formułował on idee z zakresu filozofii społecznej, ekonomii czy – stosując współczesną nam nomenklaturę – antropologii kultury. Ta wszechstronność zainteresowań udzieliła się również jego uczniom. Pomijając Gundlacha i Nell-Breuninga, wśród członków koła z Königswinter znajdowali się Franz H. Mueller, Goetz Briefs, Theodor Brauer (1880–1942), Paul Jostock (1895–1965), Heinrich Rommen (1897-1967), którzy wykładali następnie ekonomię, socjologię, statystykę, nauki

¹¹⁰⁵ Por. S. Pyszka, *Nauka społeczna Kościoła na temat chrześcijańskiej przedsiębiorczości*, w: *Katolicka nauka społeczna wobec wybranych problemów współczesnego świata*, red. T. Homa, M. Majczyzna, A. Porębski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 97–105.

¹¹⁰⁶ S. Stjernø, *The Idea of Solidarity in Europe*, „European Journal of Social Law” 2011, 3, s. 166.

¹¹⁰⁷ Tak też postrzegał to Rupert Ederer. R. Ederer, *Capitalism, Socialism, and the Social Market Economy*, „Review of Social Economy” 1969, 27/1, s. 23-36.

¹¹⁰⁸ H. Frambach, *Solidarism as the Center of Economy – The Economics of Heinrich Pesch*, s. 40.

polityczne. Pod wpływem solidaryzmu pozostawali teolodzy: Peter Tischleder i Wilhelm Schwer, a w Austrii etyk Johannes Messner (1891–1984)¹¹⁰⁹.

Dziedzina, na którą wpływ Pescha okazał się najgłębszy jest społeczna doktryna Kościoła, która zawdzięcza mu program odbudowy społecznej i gospodarczej zawarty w encyklice *Quadragesimo anno* oraz włączenie na trwałe do jej kanonu kategorii solidarności. Pesch tworzył swój system na arystotelesowsko–tomistycznym fundamencie, ale czynił to w sposób eklektyczny, czerpiąc z różnorodnych źródeł¹¹¹⁰. W korpusie doktrynalnym dostrzec możemy m. in. wpływy scholastyków, biskupa Kettlera, Franza Hitze i szkoły historycznej, ale to Pesch na początku XX wieku stworzył z tych elementów kompletny chrześcijański program społeczno–gospodarczy, który wywarł przemożny wpływ na kształt myśli społecznej. Pomimo tego ogromnego dorobku i zasług, Heinrich Pesch jest postacią zapomnianą i niedocenianą. Dobrą ilustracją tego zapomnienia i niedocenienia jest monumentalna, 15–tomowa amerykańska *The New Catholic Encyclopedia*, która nie zawiera haseł poświęconych ani Peschowi ani idei solidaryzmu¹¹¹¹.

Oddziaływanie Pescha na polu nauk ekonomicznych było znacznie skromniejsze niż na społeczną doktrynę Kościoła, tak że nie pozostawiło prawie żadnych trwałych śladów. Spadkobiercy ideowi solidaryzmu w ekonomii są nieliczni i pozostają na marginesie głównych nurtów. R. Ederer porównał dzieło jezuita na polu ekonomii do dzieła Akwinaty na polu filozofii: ten pierwszy miał ochrzcić ekonomię, podobnie jak ten drugi ochrzcił wcześniej pogańską grecką filozofię. *Lehrbuch* miał być ekonomicznym odpowiednikiem Sumy Teologicznej św. Tomasza¹¹¹². Ocena ta wydaje się na wyrost, szczególnie zaś jej druga część. Przy całym bogactwie zawartych w *Lehrbuchu* idei, brakuje Peschowi głębi i precyzji Akwinaty, co z pewnością wpłynęło na recepcję systemu. Odnośnie trudności z „ochrzczeniem” ekonomii, to można by powiedzieć, że wynikają one z faktu, iż mocno opiera się ona wszelkim takim usiłowaniom zarówno z przyczyn metodologicznych jak i światopoglądowych. Natomiast z całą pewnością ożywił Pesch wielką tradycję ekonomii

¹¹⁰⁹ Por. E. J. O’Boyle, E. K. Hunt, and L. E. Hill, *Catholic social economics: a response to certain problems*, s. 127.

¹¹¹⁰ F.H. Mueller, *Social Economics: The Perspective of Pesch and Solidarism*, s. 293.

¹¹¹¹ *The New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, t. 9, red. T. Carson, J. Cerrito, Gale, Detroit 2003.

¹¹¹² „Pesch, in a very real sense, "baptised" economics as, it is said, St. Thomas Aquinas "baptised" Greek philosophy [...] St. Thomas developed a Summa Theologica based on all that he considered best in theological thought down to his time, Pesch developed a Summa Economica in the form of his five-volume, near 4000-page *Lehrbuch der Nationalökonomie*”. R. Ederer, *Solidarity: From Dogma to Economic System: Juan Donoso Cortes and Heinrich Pesch, S.J.* „International Journal of Social Economics” 1981, 8/4, s. 43-44.

scholastycznej. Osadził także ekonomię na mocnym fundamencie filozoficznym i zdefiniował jej związki z całokształtem kultury¹¹¹³.

Idee solidaryzmu wpłynęły natomiast znacząco na korporacjonistyczne eksperymenty ustrojowe w Austrii i Portugalii, a następnie na ukształtowanie się współczesnego modelu gospodarki rynkowej w krajach Europy Zachodniej. Odchodzi on od liberalnej ortodoksji, akceptując aktywną rolę państwa zarówno w utrzymaniu konkurencji na rynkach, jak też poprzez programy socjalne. Łączy się z tym funkcjonowanie różnego rodzaju mechanizmów konsultacyjnych pomiędzy pracodawcami, pracownikami a rządem, łagodzącymi niegdyś tak bolesne konflikty pracy i kapitału, a będącymi pewną formą realizacji postulatów korporacyjnych i koncepcji organicznego, solidarystycznego społeczeństwa¹¹¹⁴.

Ze względu na przejście przez nasz kraj wzorców ustrojowych oraz konkretnych rozwiązań prawnych zapożyczonych z Europy Zachodniej, także w Polsce model gospodarczy zbliżony jest obecnie do modelu społecznej gospodarki rynkowej. Po części jest to również zasługą wpływów koncepcji solidaryzmu społecznego. Zapewne również idee ruchu Solidarności, a jeszcze bardziej nauczanie Jana Pawła II związane z pojęciem solidarności, które zdaje się wywodzić z nurtu solidaryzmu, odcisnęły do pewnego stopnia swój ślad na historii Europy, a szczególnie naszego kraju¹¹¹⁵.

¹¹¹³ Por. G. Montes, *Is a Catholic Economics Possible?*, „*Catholic Social Science Review*” 2003, 8, s. 39–48.

¹¹¹⁴ Streeck opisując niemiecki model stwierdza, że wszelkie decyzje na poziomie firmy wymagają konsultacji pracy i kapitału. Wydłuża to czas podjęcia decyzji, ale ułatwia ich implementację. W. Streeck, *German Capitalism: Does it Exist? Can it Survive?*, „*New political economy*” 1997, 2, s. 237–256.

¹¹¹⁵ Jim Wishloff za część spuścizny Pescha uznał słynną spółdzielnię Mondragon w Hiszpanii, współudział pracowników w podejmowaniu decyzji w firmach w Niemczech i Japonii, a także polski ruch Solidarności. J. Wishloff, *Solidarist Economics: The Legacy of Heinrich Pesch*; por. także: S. M. Krason, *In Memoriam: Rupert J. Ederer (1923-2013)*, s. 295.

ZAKOŃCZENIE

Wyrastający z praktyki miłosierdzia oraz z myśli ekonomicznej i społecznej Kościoła katolickiego system Heinricha Pescha SJ odegrał fundamentalną rolę w kształtowaniu nauczania społecznego Kościoła w XX wieku, a przez to również wywarł znaczący wpływ na kulturowy kształt współczesnej Europy. Tak brzmiała główna teza pracy. Towarzyszyły jej pomocnicze zagadnienia badawcze dotyczące oceny żywotności i aktualności systemu Pescha oraz ciągłości tradycji myśli ekonomicznej jezuitów i ich roli, zarówno w sformułowaniu, jak i propagowaniu solidaryzmu.

Pierwszy etap badania tezy zasadniczej został zrealizowany w rozdziale pierwszym, który nosi charakter wprowadzający. Polegał on na naszkicowaniu obrazu ewolucji doktryny i praktyki Kościoła katolickiego w kwestiach ekonomicznych w okresach poprzedzających pojawienie się solidaryzmu. Pozwoliło to ustalić punkt odniesienia dla oceny solidaryzmu i dokonać podziału elementów obecnych w myśli Pescha na dwie zasadnicze grupy. Pierwsza grupa stanowiła kontynuację społecznej myśli katolickiej, druga zawierała idee będące oryginalnym wkładem w jej rozwój. Przeprowadzona analiza doprowadziła do konkluzji, że istnieją głębokie związki między koncepcją solidarystyczną Pescha a dotychczasowym nauczaniem Kościoła katolickiego w kwestiach ekonomicznych. W obszarze kontynuacji zbieżność dotyczy takich zagadnień jak cena sprawiedliwa, lichwa, własność prywatna. Wkład jezuita w obrębie tych zagadnień ma tylko charakter uzupełniający i stanowi twórcze rozwinięcie myśli jego wielkich poprzedników, w tym św. Tomasz z Akwinu i Leonarda Lessiusa. Z tego punktu widzenia rację mają ci badacze dorobku Pescha, którzy uważają, że odnowił on ekonomię scholastyczną.

W rozdziałach drugim i trzecim, poświęconym odpowiednio podstawom filozoficznym systemu oraz zarysowi kluczowych koncepcji proponowanego systemu społeczno-gospodarczego, dokonano rekonstrukcji solidaryzmu jako propozycji ustrojowej. Analiza skupiła się głównie na próbie odtworzenia całościowego obrazu solidaryzmu. Znacznie mniej miejsca poświęcono natomiast peschańskiej krytyce ideologii liberalizmu i socjalizmu.

Autor przeanalizował kluczowe pojęcia doktryny solidarystycznej w perspektywie historycznej oraz poddał je hermeneutycznej interpretacji w świetle współczesnych wyzwań. Analiza przeprowadzona w dwóch pierwszych rozdziałach wykazała, iż aparat pojęciowy opracowany przez Pescha do opisu solidarystycznej wizji społeczeństwa i gospodarki tworzy spójny i logicznie dopełniający się system mogący być podstawą alternatywnego porządku ustrojowego. Tym samym, przeprowadzone badania pozytywnie zweryfikowały twierdzenia zwolenników Pescha, iż był on twórcą spójnego systemu, a nie jedynie zbioru oderwanych od siebie koncepcji. Z naszej analizy wynika ponadto, że apologeta Pescha mylnie upatrywali esencji solidaryzmu w korporacjach stanowo–zawodowych. Winę za ten błąd ponosił częściowo sam Pesch, który opowiedział się za tą koncepcją i głównie za jego sprawą stała się ona częścią nauczania encykliki *Quadragesimo anno*, aby następnie wywrzeć wpływ na losy Austrii i Portugalii, które uczyniły z niej podstawę reformy ustrojowej. Tym niemniej, jak wykazała analiza dzieł Pescha, on sam miał wątpliwości co do skuteczności tego rozwiązania oraz nie był pewny jego ostatecznej formy. Wyłonienie się struktur pośrednich między państwem a jednostką, które powinny mieć charakter spontaniczny i oddolny, było w jego rozumieniu raczej antycypacją kierunku rozwoju chrześcijańskiego społeczeństwa, niż przepisem na reformę ustrojową. Naszym zdaniem, struktury pośrednie posiadają wartość, zarówno jako antycypacja, jak i jako prognoza, i wpisują się logicznie w organiczną wizję społeczeństwa solidarystycznego. Korporacjonizm jest natomiast nieuzasadniony jako norma i dyrektywa, gdyż klóci się z założeniem oddolności i spontaniczności.

Według przeprowadzonej przez nas analizy, prawdziwa i transformacyjna siła solidaryzmu leży zupełnie gdzie indziej. Szukać jej należy w samej organizacji życia społeczno–politycznego, którego filozoficzny fundament opiera się o prawo naturalne i zasadę pomocniczości. W sferze ekonomicznej solidaryzm posiada potencjał do podniesienia efektywności ustroju gospodarczego poprzez zastosowanie aparatu pojęciowego, na który składają się następujące elementy: pojęcie celu gospodarki narodowej, rozróżnienie pomiędzy produktywnymi i nieproduktywnymi rodzajami konkurencji rynkowej, zrozumienie roli pracy jako kluczowego czynnika tworzenia bogactwa, zdefiniowanie szkodliwych dla gospodarki rodzajów spekulacji. Zastosowanie powyższych koncepcji do przebudowy mechanizmów gospodarczych powinno skutkować *ceteris paribus* podniesieniem wydajności systemu, wzrostem poziomu bogactwa narodowego oraz podniesieniem poziomu życia.

W tym miejscu warto podkreślić, że system solidaryzmu, jeśli rozpatrywać go jako alternatywę ustrojową, posiada dualistyczną naturę. Powyższa, ekonomiczna część postulatów z niego płynących ma uniwersalny charakter i nie jest związana z żadnym konkretnym

światopoglądem, choćby sama genetycznie była owocem analizy w duchu arystotelesowsko–tomistycznym. Jednakże spełnienie wszystkich propozycji solidaryzmu, także społecznych oraz kulturowych, możliwe byłoby jedynie w życzliwym środowisku kultury chrześcijańskiej. Dokonanie takiego rozróżnienia wydaje się istotne, gdyż system Pescha jest zarówno chrześcijański, jak i uniwersalny.

Należy zaznaczyć, że wielu zwolenników Pescha koncentrowało się głównie na postulacie korporacji stanowo–zawodowych, mniejszą wagę przywiązując do koncepcji, które według dokonanej analizy są najistotniejsze, a które wymienione zostały powyżej. Wyjątek stanowi monografia Richarda Mulcahy'ego, który zasadzie celu gospodarki narodowej poświęcił cały rozdział. Jednak nawet i on tylko pobieżnie omówił towarzyszące jej koncepcje szkodliwej i pożytecznej konkurencji czy niszczącej rynek spekulacji. Może się to wydać paradoksalne, ale sam Pesch więcej miejsca poświęcił w *Lehrbuchu* analizie stanu pośrednich struktur społecznych niż zidentyfikowanym według przeprowadzonej analizy kluczowym pojęciom, które często pojawiają się jedynie w zarodku, bez odpowiedniej analizy ich skutków i konsekwencji. Jezuita podkreślał, na przykład, iż to właśnie cel gospodarki narodowej ma stanowić kryterium oceny procesów gospodarczych, ale niewiele miejsca poświęcił doniosłości zaproponowanego rozróżnienia pomiędzy sposobami konkurowania na rynku ze względu na ich efekty dla gospodarki narodowej. W naszej ocenie, Pesch stawiał właściwe pytania i udzielał na nie trafnych odpowiedzi, ale nie był przy tym w pełni świadomy doniosłości i konsekwencji niektórych proponowanych przez siebie rozwiązań.

Wnioski płynące z powyższych rozdziałów analizujących jądro systemu solidarystycznego potwierdzają, że propozycja ta nie jest zlepkiem przypadkowych koncepcji, ale systemem, który tworzy aparat pojęciowy zdolny zmienić strukturę społeczno–gospodarczą. Odtworzenie dokładnego systemu Pescha, w tym odpowiedź na pytanie, czy wprowadzenie reform w duchu solidaryzmu byłoby pożądane, tworzy nową rozległą perspektywę badawczą.

Rozdział czwarty, zawierający podsumowanie rozważań Pescha związanych z szerokim wachlarzem zagadnień kulturowych, został opracowany ze względu na postawiony w pracy cel oceny roli kulturowej dzieła jezuitę. Jednym z ważnych aspektów owej roli okazuje się zasadniczo niezauważana dotąd kulturowa perspektywa rozważań Pescha. Podstawowym zadaniem autora na tym etapie pracy było przebadanie religijno–kulturowego wpływu jaki Pesch wywarł jako filozof społeczny i ekonomista. Ciekawy, poboczny niejako wynik badań wykazał, że dzieło niemieckiego jezuitę ma do pewnego stopnia charakter studium z zakresu antropologii kulturowej. Używając współczesnej nomenklatury, Pesch

wypowiadał się także jako kulturoznawca. Obok szerokiej, obejmującej wiele dyscyplin perspektywy, jaką przyjął w swoich rozważaniach, rozwinął także oryginalną koncepcję jedności kultury oraz określił związki jakie zachodzą między sferą gospodarczą a całością kultury. Takie rozwiązanie bliskie jest sformułowanym później nowoczesnym definicjom, gdyż podkreśla centralną dla kultury rolę wartości oraz wymóg jej spójności. Kulturowy aspekt pracy jezuita, a szczególnie koncepcja postulująca harmonijne związki gospodarki z całością wzoru wartości kultury, otwierają kolejne bogate pola badawcze.

Analizy przeprowadzone w rozdziale piątym, wykazały prawdziwość zasadniczej tezy postawionej w pracy. Analiza merytoryczna, semantyczna oraz historyczno–genetyczna wykazała niewątpliwy wpływ systemu solidaryzmu na ostateczne sformułowanie kluczowej dla nauczania społecznego encykliki *Quadragesimo anno*. Wszystkie jej nowe, w porównaniu z *Rerum novarum*, wątki, są jednocześnie obecne w *Lehrbuchu*, a biorąc pod uwagę udział ucznia Pescha – Oswalda von Nell-Breuning – w jej opracowaniu oraz zbieżności semantyczne pomiędzy *Lehrbuchem* a tekstem encykliki, nie ulega wątpliwości, że głównym źródłem papieskiego tekstu były idee sformułowane przez Pescha. Aby dodatkowo potwierdzić tę zależność, przeprowadzone zostało porównanie koncepcji ekonomicznych Oswalda von Nell-Breuninga ze źródłowym tekstem solidaryzmu, które wykazało dużą zbieżność między nimi.

Analiza tekstów encyklik społecznych, od *Rerum novarum* do encykliki *Fratelli Tutti* włącznie, wykazała zbieżność semantyczną pojęcia „solidarności” stosowanego przez papieża z peschiańskim sformulowaniem. Późniejsze z analizowanych encyklik wykazują, wraz ze zmianą optyki w kwestiach społecznych z narodowej na globalną, stopniowe odchodzenie od kluczowych zarówno dla solidaryzmu oraz nauczania *Quadragesimo anno* koncepcji. Rola państwa narodowego negowana jest na rzecz struktur globalnych, co godzi z kolei w zasadę pomocniczości. Także stosowanie pojęcia „solidarność” w kontekście międzypokoleniowym, czy ekologicznym, stanowi odchodzenie od wcześniejszego rozumienia tego terminu, zgodnego z solidarystycznym źródłem.

W konkluzji rozdziału potwierdzona została zasadnicza teza pracy o fundamentalnym wpływie solidaryzmu na kształtowanie się doktryny społecznej Kościoła. Stwierdzono jednocześnie stopniowe słabnięcie jej oddziaływania pod koniec XX i na początku XXI wieku.

Wpływ na kształt myśli społecznej nie wyczerpuje jednak pytania o oddziaływanie idei Pescha na całokształt kultury. Solidaryzm samodzielnie oraz jako źródło dla nauczania społecznego, stanowił inspirację dla reform w duchu ustroju chrześcijańsko–korporacyjnego

podjętych w Austrii oraz Portugalii w latach 30. XX wieku. W przypadku tego drugiego państwa był to wpływ długotrwały i znaczący. Także koncepcje ordoliberalistów w Niemczech oraz model społecznej gospodarki rynkowej, będący prekursorem zachodnioeuropejskiego państwa dobrobytu, swymi korzeniami sięgają, pośród innych nurtów, także do solidaryzmu, szczególnie poprzez medium zainspirowanego solidaryzmem programu przebudowy gospodarczej zarysowanego w *Quadragesimo anno*. Realizowane przez partie chrześcijańskich demokratów programy powojennej odbudowy oparte były na zasadach zachowania własności prywatnej, silnej kontrolnej roli państwa, zinstytucjonalizowania mechanizmów dialogu społecznego oraz rozwoju sieci opieki socjalnej. W naszej ocenie, programy te prawdopodobnie by nie powstały, gdyby nie wpływ nauczania społecznego, a pośrednio solidaryzmu.

Wnikliwe przebadanie związków i przełożeń myśli społecznej i solidaryzmu na kształt ustrojowy przyjęty po wojnie w Europie Zachodniej otwiera kolejne pole badawcze. Tym bardziej, że obecny polski ustrój społeczno-gospodarczy, będący adaptacją modelu zachodnioeuropejskiego, jest także po części wynikiem oddziaływania idei solidarystycznych.

Jako że solidaryzm zawiera propozycję systemowych zmian gospodarczych, zweryfikowany został także wpływ tej koncepcji w obszarze nauk ekonomicznych. Weryfikacja ta wypadła negatywnie. Solidaryzm nie jest znany współczesnym ekonomistom, a żadna z zaproponowanych przez Pescha koncepcji nie została przyjęta. Od strony merytorycznej przyczyny tego odrzucenia należy upatrywać po części w przyjętej przez Pescha perspektywie rozważań, w której cel ekonomii definiowany jest z pozycji filozoficznych. Podejście takie większość ekonomistów odrzuca, wysuwając zarzuty o nadmierne obciążenie sądami wartościującymi, innymi słowy stawia się Peschowi zarzut przyjęcia w rozważaniach chrześcijańskiej perspektywy. Od strony formalnej, recepcję mogły także utrudniać takie mankamenty jak brak przejrzystości *Lehrbucha* i jego monumentalne rozmiary. Być może najważniejszym powodem negatywnej oceny było także skoncentrowanie się zarówno przez apologetów jak i krytyków na propozycjach korporacjonistycznych, przy jednoczesnym ignorowaniu najbardziej nośnych koncepcji.

Jeśli za kryterium weryfikacji tezy o aktualności i żywotności solidaryzmu w płaszczyźnie ekonomicznej przyjąć dotychczasowe opinie innych naukowców i stopień ich zainteresowania, to ostateczna ocena musiałaby być negatywna. Jednakże w ocenie autora niniejszej dysertacji, która jest oparta na analizie merytorycznej i logicznej całego korpusu peschiańskiego, jeśli stanowisko solidarystyczne zostałyby zaprezentowane jasno i klarownie, z precyzyjnym wyszczególnieniem i opisem centralnych koncepcji, wówczas – wbrew

dotychczasowej negatywnej recepcji przez środowisko ekonomistów – system solidarystyczny posiada znaczący potencjał heurystyczny i moc eksplanacyjną. Tym samym teza o żywotności i aktualności systemu Pescha, także w aspekcie ekonomicznym, byłaby zweryfikowana pozytywnie. Taka ambiwalentna ocena stanowi konkluzję postawionego pytania badawczego o żywotność i aktualność systemu solidarystycznego.

Na początku badania, postawiono także pytanie o ciągłości tradycji myśli ekonomicznej jezuitów i ich rolę w sformułowaniu i propagacji solidaryzmu. Przeprowadzona analiza potwierdza zarówno łączność solidaryzmu z tradycją zakonu, który wydał tak wielkich myślicieli ekonomicznych jak Luis de Molina oraz Leonard Lessius, jak i z praktyką aktywnego działania w sferze społecznej, co potwierdza m. in. zaangażowanie jezuitów w rozprzestrzenianie idei banków pobożnych czy podjęta przez zakon próba budowy w Ameryce Południowej quasi republiki opartej na zasadach chrześcijańskich. Jezuici nie tylko poprzez najbliższych uczniów Pescha – Nell-Breuninga i Gundlacha, ale także poprzez takie postaci, jak Richard Mulcahy czy *William Dempsey* w największym stopniu przyczynili się do upowszechnienia idei solidaryzmu chrześcijańskiego.

Oprócz wymienionych wcześniej perspektyw badawczych związanych z dziełem Heinricha Pescha, należy jeszcze wspomnieć przynajmniej o dwóch. Jedna wiązałaby się z odpowiedzią na pytanie o znajomość i bezpośrednie inspiracje solidaryzmem w nauczaniu Jana Pawła II. Druga stanowiłaby próbę dogłębnej ekonomicznej analizy krytycznej zaproponowanego przez niego systemu gospodarczego.

W zakończeniu niech będzie wolno autorowi złożyć hołd autorowi *Lehrbucha*. Dyskusyjnym pozostaje, czy udało mu się, jak chciał jeden z apologetów „ochrzcić ekonomię” analogicznie do roli, jaką św. Tomasz z Akwinu odegrał w stosunku do filozofii klasycznej. Nie ulega jednak wątpliwości, że dał on jej mocny fundament filozoficzny, osadzając ją jednocześnie w całokształcie spraw ludzkich, czyli w całokształcie kultury. Można do Pescha odnieść opinię, jaką Stephen Krason wygłosił o Rupercie Edererze – tłumaczu prac mistrza na język angielski – „Wiedział on, jak każdy solidny katolicki myśliciel i uczonec, że prawda jest niepodzielna”.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Encykliki i dokumenty papieskie

Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, *Encyklika Fratelli tutti o braterstwie i przyjaźni społecznej*, Pallottinum, Poznań 2020.

Franciszek, *Encyklika „Laudato si’”*, *Encyklika Laudato si’ : poświęcona trosce o wspólny dom*, Pallottinum, Poznań 2015.

Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996, s. 363–421.

Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, *Encyklika „Laborem exercens” Ojca Świętego Jana Pawła II o pracy ludzkiej : z okazji 90. rocznicy encykliki „Rerum novarum”*, Tum Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2021.

Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, Tum Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1994.

Jan XXIII, *Encyklika „Mater et magistra”*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996, s. 303–360.

Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996, s. 361–401.

Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym – Lublin 1996, s. 63–92.

Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym - Lublin 1996, s. 7–37.

Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens”*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996, s. 51–77.

Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996, s. 105–146.

Pius XII, *Orędzie radiowe na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy encykliki Rerum novarum: La solennita della pentacoste*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1996, s. 233–244.

Prace Heinricha Pescha

Pesch H., *Die Soziale Befähigung der Kirche*, Germania, Berlin 1890.

Pesch H., *Die Wohltätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien*, Herder, Freiburg im Breisgau 1891.

Pesch H., *Ethics and the National Economy*, tłum. R. Ederer, IHS Press, Norfolk 2004.

Pesch H., *Heinrich Pesch, S.J.*, w: *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. 1, red. F. Meiner, Felix Meiner, Leipzig 1924.

Pesch H., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 1, *Grundlegung*, Freiburg im Breisgau 1924.

Pesch H., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 2, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre 1, Volkswirtschaftliche Systeme, Wesen und disponierende Ursachen des Volkswohlstandes*, Freiburg im Breisgau 1925.

Pesch H., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 3, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre 2, Die aktiven Ursachen im volkswirtschaftliche Lebensprozesse*, Freiburg im Breisgau 1926.

Pesch H., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 4, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre 3, Der volkswirtschaftliche Prozess, 1 Deckung des Volksbedarfs als Volkswirtschaftliche Aufgabe, 2 Produktion*, Freiburg im Breisgau 1922.

Pesch H., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. 5, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre 3, Der volkswirtschaftliche Prozess, 3 Tauschverkehr, 4 Einkommens- und Vermögensbildung, 5 Störungen des volkswirtschaftlichen Prozesses*, Freiburg im Breisgau 1923.

Pesch H., *Liberalism, Socialism and Christian Social Order*, Book 2, *Free Market Economy or Economic Order?*, tłum. R. Ederer, The Edwin Mellen Press, Lewiston 2000..

Pesch H., *Liberalism, Socialism and Christian Social Order, Book 3: Private Property as a Social Institution*, tłum. R. Ederer, Lewiston 2001.

Pesch H., *Liberalism, Socialism and Christian Social Order, Book 4: The Christian Concept of the State*, tłum. R. Ederer, The Edwin Mellen Press, Lewiston 2001.

Pozostałe źródła

Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2009.

Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, De Agostini, Warszawa 2002.

Augustyn Św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Antyk, Kęty 2002,

Badeni J., *Polacy w Anglii*, Druk Wł. Anczyca i Spółki, Kraków 1890.

Balás K., *A népesedés. Közgazdasági tanulmány*, Politzer-féle könyvkiadóvállalat, Budapest, 1905.

Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Muza, Warszawa 1999.

Bernays E. L., *Propaganda*, Horace Liveright, New York 1928.

Boucaud C., *L'idée de droit et son évolution historique*, Bloud, Paris, 1906.

Bourgeois L., *Solidarité*, Colin, Paris 1896.

Broca P., *On the Phenomena of Hybridity in the Genus Homo*, tłum. Blake C.C., Longman, Green, Longman and Roberts, London 1864.

Cassirer E., *Esej o człowieku – wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971.

Cathrein V., *Filozofia moralna*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1904.

Cathrein V., *Katolicki pogląd na świat*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1909.

Cathrein V., *Moralphilosophie: eine Wissenschaftliche Darlegung der Sittlichen, Einschliesslich der Rechtlichen Ordnung*, Quellen, Leipzig 1924.

Cathrein V., *Recht, Naturrecht und positives Recht: eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1909.

Coon C. S., *The Races of Europe*, The Macmillan Company, New York 1939.

Cortés J. D., *O katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie: wybór pism*; tłum. M. Wójtowicz-Wcisło, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017.

Czekanowski J., *Zarys antropologii Polski*, nakł. K. S. Jakubowskiego, Lwów 1930.

d' Eichthal E., Brunot C., Passy F., *La solidarité sociale: ses nouvelles formules*, A. Picard et fils, Paris 1903.

Dempsey B. W., *Interest and Usury*, American Council on Public Affairs, Washington, 1943.

Dempsey B. W., Nell-Breuning O. von, *Reorganization of Social Economy; the Social Encyclical Development and Explained*, Bruce Publishing Co., New York 1937.

Dempsey B. W., *The Functional Economy*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs–New York, 1958.

Dempsey B.W., *The Frontier Wage, The Economics of Profit Sharing Organization*, Loyola University Press, Chicago 1960.

Edwards W. F., *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l'histoire*, compère Jeune libraire, Paris 1829.

Engels F., *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1952.

Fichte J. G., *Der Geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer Künftig zu Liefernden Politik*, J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Tübingen 1800.

Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wyd. KR, Warszawa, 1992.

Friedman M., *Studies in the Quantity Theory of Money*, The University of Chicago Press, Chicago 1963.

Fromont L. G., *Une expérience industrielle de réduction de la journée de travail*, Misch & Thron, Bruxelles 1906.

Gide C., *Quatre écoles d'économie sociale*, Librairie Fischbacher, Paris 1890.

Gobineau A. de, *Essai sur l'inégalité des Races humaines*, Didot, Paris, 1853–1855.

Grosse E., *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*. Mohr, Leipzig 1896.

Hitze F., *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft, Vortragsammlung*, Bonifacius-Verlag, Paderborn 1880.

Jan Chryzostom Św., Kazanie na list do Rzymian XIII.1 (homilia XXIII). Schaff, Philip, ed. *Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*. S. 805. NPNF1-11. Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans. Źródło: <https://ccel.org/ccel/s/schaff/npnf111/cache/npnf111.pdf>

- Jevons W. S., *Ekonomia polityczna*, Wędrowca, Warszawa 1883.
- Ketteler W. E. von, *Nauczanie społeczne (wybór pism)*, tłum. Z. Waleszczuk, Instytut wydawniczy Pax, Warszawa 2007.
- Keynes J. M., *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, przekł. Kalecki M., Rączkowski S., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Kroeber A. L., *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, PWN, Warszawa 1973.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.
- Malinowski B., *Szkice z teorii kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
- Marshall A., *Principles of Economics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.
- Mausbach, J., *Naturrecht und Völkerrecht*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1918.
- Menger C., *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Braumüller Verlag, Wien 1923.
- Mill J. S., *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, t. 1–2, tłum. E. Taylor, PWN, Warszawa 1965.
- Mill J.S., *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, tłum. E. Taylor, PWN, Warszawa 1965.
- Mises L. von, *Human Action: The Treatise on Economics*, Yale University Press, New Heaven 1949.
- Mises L. von, *Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens*, Editions Union, Geneva 1940.
- Mises L. von, *Wspomnienia wraz z kompletną bibliografią autora*, Fijorr Publishing, Warszawa 2007.
- Montesquieu C., *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, De Agostini Polska, Warszawa 2002
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań–Warszawa, 1980.
- Popper K., *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993.
- Prichard J. C., *The Natural History of Man*, Bailliere H., London-Paris-Leipsic 1843.
- Ricardo D., *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, tłum. Drewnowski J., PWN, Warszawa 1957.

Ripley W. Z., *The Races of Europe: A Sociological Study*, Appleton D. & Company, New York 1899.

Robbins L., *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan and Co., London 1945.

Schmoller G. von, *Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, t. 1, Duncker & Humblot, Leipzig 1908.

Smith A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W. Strahan & T. Cadell, London 1776.

Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1–2, tłum. G. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, PWN, Warszawa 1954.

Smith S. S., *An Essay on the Causes of the Variety of Complexion and Figure in the Human Species*, Robert Aitken, Philadelphia 1787.

Sombart W., *Die drei Nationalökonomien: Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft. Klassiker der Ökonomie*, Band 10, Heptagon, Berlin 2014.

Tomasz z Akwinu Św., *De regimine principum*
http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Regimine_Principum_ad_Regem_Cypri,_LT.pdf

Tomasz z Akwinu Św., *Suma Teologiczna*, t. 1–34, Veritas, Londyn 1962–1986.

Tylor E. B., *Cywilizacja pierwotna: badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, tłum. Z. A. Kowerska, Wyd. "Głosu", Warszawa 1898.

Waha R. de, *Die Nationalökonomie in Frankreich*, Enke F., Stuttgart 1910.

Walras L., *Éléments d'économie politique pure: ou, Théorie de la richesse sociale*, F. Rouge Libraire Editeur, Lausanne 1900.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

LITERATURA POMOCNICZA

Agencies Agree: 2021 Was a Record Year for Ad Spending, with More Growth Expected in 2022, Forbes, <https://www.forbes.com/sites/bradadgate/2021/12/08/agencies-agree-2021-was-a-record-year-for-ad-spending-with-more-growth-expected-in-2022/>.

Anderson G. A., *Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition*, Yale University Press, New Haven 2014.

Anzenbacher A., *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

Art of the Korean Renaissance 1400-1600, red. S. Lee, Yale University Press, New Haven–London 2009.

Bakan J., *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*, Hachette UK, London 2012.

Banchoff T., Casanova J., *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Georgetown University Press, Washington 2016.

Barron R. F., *Solidarism and Heinrich Pesch*, „*Forum for Social Economics*” 1982, 12/1, s. 4–18.

Bartyzel J., *Korporacjonizm*, <http://www.legitymizm.org/ebp-korporacjonizm>.

Bassett T., *Cobbett on Quakers: William Cobbett's Dedication of O'Callaghan's "Usury" to the Society of Friends*, „*Quaker History*” 1979, 68/1, s. 44–47.

Berendt E., *The Housing Bubble: an Application of the Just Price*, „*Review of Social Economy*” 2019, 77/3, s. 393–416.

Beyer G.J., *The Meaning of Solidarity in Catholic Social Teaching*, „*Political Theology*” 2014, 15/1, s. 7–25.

Boksańska G., *Etyka-biznes-zarządzanie*, Wyd. Politechniki Łódzkiej, Łódź 2011.

Borutka T., *Spoleczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie*, Wydawnictwo „Czuwajmy”, Kraków 2008.

Bresciani-Turroni C., *The Economics of Inflation: a Study of Currency Depreciation in Post-war Germany 1914–1923*, tłum. M. E. Sayers, Allen & Unwin, London 1968.

Briefs G., *Pesch and his Contemporaries: Nationalökonomie Vs. Contemporary Economic Theories*, „*Review of Social Economy*” 1983, 41/3, s. 235–245.

Briefs H. W., *Solidarity Within the Firm: Principles, Concepts and Reflection*, „*Review of Social Economy*” 1984, 42/3, s. 295–317.

Buckley S.S., *Teachings on Usury in Judaism, Christianity and Islam*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (NY) 2000.

Burton J., Kerr J., *The Cistercians in the Middle Ages*, Boydell Press, Woodbridge 2011.

Caraman P., *The Lost Paradise. The Jesuit Republic in South America*, The Seabury Press, New York 1976.

Cerra V., Lama R., Loayza N., *Links Between Growth, Inequality, and Poverty: A Survey I*, IMF Working Papers 2021, 68.

Chadwick O., *Secularization of European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

Charles K. K., Hurst E., Killewald A., *Marital Sorting and Parental Wealth*, NBER Working Paper 16748, https://www.nber.org/system/files/working_papers/w16748/w16748.pdf

Chojnacki P., *Zagadnienie prawa własności w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu*, „*Collectanea Theologica*” 1955, 26/3, s. 537–567.

Chojnicka K., *Nauczanie społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*, PAN, Kraków 1993.

Consociationalism and Corporatism in Western Europe, red. J. Steiner, T. Ertman, „*Acta Politica*” 2002, 37.

Cunninghame Graham R. B., *A Vanished Arcadia: Being Some Account of the Jesuits in Paraguay, 1607-1767*, MacMillan, New York 1901.

Danner P. L., *Personalism, Value and Economic Value*, „*Review of Social Economy*” 1982, 40/2, s. 178–198.

Daudin G., Morys M., O'Rourke K. H., *Europe and Globalization, 1870-1914*, „*Documents de Travail de l'OFCE*” 2008, 17, Paris 2008.

Developmental States in East Asia, red. G. White, Macmillan Press, Basingstoke 1988.

Dietrich D., Fröhlich W., *Wilhelm Emanuel von Ketteler, Rerum Novarum, and industrial relations in Germany*, „*The European Legacy: Toward New Paradigms*” 1996, 1/3, s. 1096–1101.

Dirksen C. F., *The Catholic Philosopher and the Catholic Economist*, „*Review of Social Economy*” 1946, 4/1, s. 14–20.

Duda J., *Miłosierdzie i gospodarka – od gór pobożnych do wspólnego ratowania się w nieszczęściu*. „*Annales. Etyka w życiu gospodarczym*” 2013, 16/1, s. 201–213.

Dumézil G., *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

Eberl I., *Cystersi. Historia zakonu europejskiego*, przekł. P. Włodyga, Wyd. Astraia, Warszawa 2011.

Ederer R., *A Principle for Economics*, „*The Catholic Social Science Review*” 2008, 13, s. 107–116.

Ederer R., *Capitalism, Socialism, and the Social Market Economy*, „*Review of Social Economy*” 1969, 27/1, s. 23-36.

Ederer R., *Heinrich Pesch, Solidarity, and Social Encyclicas*, „Review of Social Economy” 1991, 49/ 4, s. 596–610.

Ederer R., *My Journey into Solidarism*, „Catholic Social Science Review” 1998, 3, s. 79–88.

Ederer R., *Solidarity: From Dogma to Economic System: Juan Donoso Cortes and Heinrich Pesch, S.J.*, „International Journal of Social Economics” 1981, 8/4, s. 40–49.

Eissrich D., *An Economist’s View of the Work of Wilhelm Emmanuel von Ketteler and its Influence on the Encyclical Rerum Novarum*, w: *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine: 125 Years of Rerum Novarum*, red. J. Backhaus, G. Chaloupek, H. A. Frambach, Springer, Cham 2017. s. 11–25.

Encyklopedia katolicka, t. 1–20, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 1995–2014.

Everett D., *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã: Another Look at the Design Features of Human Language*, „Current Anthropology” 2005, 46/4, s. 621–646.

Exploded Ford Model T, Originally Manufactured in 1924
<https://www.thehenryford.org/collections-and-research/digital-collections/artifact/361259>.

Feichtinger J., ‘ *Staatsnation* ’, ‘ *Kulturnation* ’, ‘ *Nationalstaat* ’: *The Role of National Politics in the Advancement of Science and Scholarship in Austria from 1848 to 1938*, w: *The Nationalization of Scientific Knowledge in the Habsburg Empire, 1848–1918*, red. M. G. Ash, J. Surman, Palgrave Macmillan, London 2012.

Feliks Koneczny, red. P. Skrzydlewski, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2020.

Fernandez R., *Education, Segregation and Marital Sorting: Theory and an Application to UK Data*, NBER Working Paper 8377, https://www.nber.org/system/files/working_papers/w8377/w8377.pdf

Financialization and the World Economy, red. G. A. Epstein, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2005.

Foster J.B., *The Theory of Monopoly Capitalism*. NYU Press, New York 2014.

Frambach H. A., *Solidarism at the Center of Economy – the Economics of Heinrich Pesch*, w: *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine. 125 Years of Rerum Novarum*, red. J. Backhaus, G. Chaloupek, H.A. Frambach, Springer Int., Cham 2017, s. 27–47.

Frambach H., *Similarities and Differences in Central Concepts of Social Economy: Adolph Wagner’s State Socialism and Heinrich Pesch’s Solidarism*, w: *Gustav von Schmoller and Adolph Wagner: Legacy and Lessons for Civil Society and the State*, red. J. Backhaus, G. Chaloupek, H. A. Frambach, Springer Int., Cham 2018, s. 93–106.

Frączek M., *Polityka rynku pracy*, w: *Polityki publiczne*, red. A. Wołek, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021, s. 133–152.

Friedman M., *Bimetallism Revisited*, „Journal of Economic Perspectives” 1990, 4/4, s. 85–104.

Glaeser E. L., La Porta R., Lopez-de-Silanes F., Shleifer A., *Do Institutions Cause Growth*, „Journal of Economic Growth” 2004, 9, s. 271–303.

Gordon B., *Economic Analysis before Adam Smith*, Macmillan Press, London 1975.

Gottfried F., *Manifesto for the Breaking of the Financial Slavery to Interest*, Historical Review Press, Carshalton 2012.

Grosschmid G.B., *Pesch's Concept of the Living Wage in Quadragesimo Anno*, „Review of Social Economy” 1954, 12/2, s. 147–155.

Grudel G., *Assessing Political Economy in Native American Nations*, „American Indian Law Journal” 2017, 5/1, s. 1–101.

Gruenberg G.W., *The American Jesuit Contribution to Social Action and Social Order After Rerum Novarum*, „Review of Social Economy” 1991, 49/4, s. 532–541.

Guerriero M., *The Labor Share of Income Around the World: Evidence From a Panel Dataset*. Springer, Singapore 2019.

Gunn G. C., *First Globalization: the Eurasian Exchange, 1500-1800*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003.

Habisch A., *Practical Wisdom for Social Innovation. How Christian Entrepreneurs Triggered the Emergence of the Catholic Social Tradition in Europe*, w: *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine*, red. J. Backhaus, G. Chaloupek, H. Frambach, 2017, Springer, Cham 2017.

Harris A., *The Scholastic Revival: The Economics of Heinrich Pesch*, „Journal of Political Economy” 1946, 54/ 1, s. 38–59.

Hauk W., *Heinrich Pesch and the Anglo-German Divide in Economics*, SSRN 3798631 (2020).

Holzappel H., *Die Anfänge der Montes Pietatis (1462–1515)*, J. J. Lentner'schen Buchhandlung, München 1903.

Homa T., *Duch i kultura solidarności. Studium historyczno-filozoficzne*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2022, s. 34–56.

Homa T., *Rzeczpospolita. Wybrane zagadnienia myśli obywatelskiej Piotra Skargi SI*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020.

How Many Parts are in a Car? <https://knowhow.napaonline.com/how-many-parts-are-in-a-car>.

Hubbard S., *Monopolies Suck: 7 Ways Big Corporations Rule Your Life and How to Take Back Control*, Simon & Schuster, New York 2020.

Hudson M., *The Collapse of Antiquity: Greece and Rome as Civilization's Oligarchic Turning Point*, ISLET-Verlag, Dresden 2023.

Hudson M., *The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations*, Illinois 1993, <https://michael-hudson.com/wp-content/uploads/2010/03/HudsonLostTradition.pdf>

Huizinga J., *Patriotism and Nationalism in European History*, w: J. Huizinga, *Men and Ideas. History, the Middle Ages, the Renaissance*, Meridian Books, New York 1959, s. 97–155.

Hułas M., *Ujarzmiony kapitał: praca-kapitał według Oswalda von Nell-Breuninga*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

Huonder A., *Reductions of Paraguay*, w: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. Robert Appleton Company, New York 1911. <http://www.newadvent.org/cathen/12688b.htm>

Jaroszyński P., *Kultura i cywilizacja. Od Cycerona do Koniecznego*, „Człowiek w Kulturze” 1998, 10, s. 13–14.

Jevons W. S., *Ekonomia polityczna*, Wędrowca, Warszawa 1883.

Jones E.M., *Jałowy pieniądź. Historia kapitalizmu jako konfliktu między pracą a lichwą*. Wektory, Wrocław 2015.

Jougan A., *Słownik Kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2013.

Karłowicz D., *De Republica Marka Tulliusza Cyserona*, „Przegląd Filozoficzny–Nowa Seria 1” 1992, 3, s. 137–149.

Karoń K., *Historia antykultury 1.0. Podstawy wiedzy społecznej*, Warszawa 2019.

Kieżun W., *Patologia transformacji*, Poltext, Warszawa 2011.

Klimek J., *Etyka biznesu. Teoretyczne założenia, praktyka zastosowań*, Difin, Warszawa 2014.

Koneczny F., *O ład w historii*, Nortom, Wrocław, 2004.

Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, WAM, Kraków 1996.

Korpanty J., *Słownik łaciński-polsko*, t. 1–2, red. J. Korpanty, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001–2003.

Krajski S., *Filozofia polityczna w ujęciu polskich myślicieli katolickich w latach 1918–1939*, Wyd. UKSW, Warszawa 2006.

Krason S., *Principles of Heinrich Pesch's Solidarism*, „The Catholic Social Science Review” 2009, 14, s. 477–483.

Krason S., *In Memoriam: Rupert J. Ederer (1923–2013)*, „Catholic Social Science Review” 2014, 19, s. 295–297.

Krucina J., *Co mówi papież. Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, TUM, Wrocław 2005.

Krugman P., Wells R., *Economics*, Worth Publisher, New York 2015.

Kula M., *Historia Brazylii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.

Kupiszewski H., *Pojęcie państwa w de republica Cycerona*, „Prawo Kanoniczne” 1991, 34/1–2, s. 163–169.

Kuppler P. B., *Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991): Ein Leben im Dienst der kirchlichen Sozialverkündigung*, „Gregorianum” (1992), 73/2, s. 329–335.

Kwaśniewski M., *Kontrakty terminowe bez tajemnic*, https://www.gpw.pl/pub/files/PDF/inne/SGGW_2.pdf

Labor in the Ancient World, red. P. Steinkeller, M. Hudson, Dresden 2015.

Langholm O., *Voluntary Exchange and Coercion in Scholastic Economics*. w: *The Oxford Handbook of Christianity and Economics*, red. P. Oslington, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 44–56.

Lechtape H., *The Question of Justice in Taxation the Basics of Tax Reform in Terms of the Solidarity Concept of Heinrich Pesch, SJ*, tłum. Ederer R. J., „Catholic Social Science Review” 2008, 13, s. 313–340.

Lessons from the Financial Crisis: Causes, Consequences, and Our Economic Future, red. R.W. Kolb, John Wiley & Sons, New Jersey 2010.

Leys A. C. N. P., *Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity*. Uitgeverij Kok, Kampen 1995.

Linde S. B., *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1951.

Longchamps de Bérier F., *Posiadanie a własność nad uwagami św. Tomasza*, „Zeszyty Prawnicze” 2002, 2/2, s. 59–70.

Lott J. R., Roberts R. D., *A Guide to the Pitfalls of Identifying Price Discrimination*, „Economic Inquiry” 1991, 29, s. 14–23.

López A., *The Economisc of Yebra Mate in Seventeenth-Century South America*, „Agricultural History” 1974, 48/4, s. 493–509.

Luckey W. R., *The Intellectual Origins of Modern Catholic Social Teaching on Economics an Extension of a Theme of Jesús Huerta De Soto*, Austrian Scholars Conference, Auburn University 2000 https://www.researchgate.net/profile/William-Luckey-2/publication/266584229_The_Intellectual_Origins_of_Modern_Catholic_Social_Teaching_on_Economics_An_Extension_of_a_Theme_of_Jesus_Huerta_De_Soto/links/54dba4300cf23fe133ad6a0d/The-Intellectual-Origins-of-Modern-Catholic-Social-Teaching-on-Economics-An-Extension-of-a-Theme-of-Jesus-Huerta-De-Soto.pdf

Lynn R., Becker D., *The Intelligence of Nations*, Ulster Institute for Social Research, London 2019.

Lynn R., Vanhanen T., *Intelligence. A Unifying Construct for the Social Sciences*, Ulster Institute for Social Research, Ulster 2012.

Łętocha R., *Ekonomia współdziałania: Katolicka nauka społeczna wobec wyzwań globalnego kapitalizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.

Łętocha R., *O dobro wspólne. Szkice z katolicyzmu społecznego*, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2010.

Łętocha R., *Wczesny kapitalizm a kształtowanie się katolickiej nauki społecznej*, 2019. https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/76648/letocha_wczesny_kapitalizm_a_kształtowanie_sie_katolickiej_nauki_spoecznej_2019.pdf

Maddison Project Database, version 2020. Bolt, Jutta and Jan Luiten van Zanden (2020), *Maddison style estimates of the evolution of the world economy. A new 2020 update*.

Majka J., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno – doktrynalne*, Fundacja Jana Pawła II. Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1987.

Mazurek F.J., *Henryka Pescha koncepcja solidaryzmu społecznego*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1977, 5, s. 25–49.

McCoy A. W., *To Govern the World. World Orders & Catastrophic Change*, Haymarket Books, Chicago 2021.

Mdingi K., Sin-Yu Ho, *Literature Review on Income Inequality and Economic Growth*, „MethodsX” 2021, 8/101402.

Meadows D. H., *Granice wzrostu*, tłum. W. Rączkowska, S. Rączkowski; Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1973.

Meissner Ch. M., *New Perspectives on the First Wave of Globalization*, NBER The Reporter, 2015, s. 13–17.

Merhav M., *Technological Dependence, Monopoly, and Growth*, Pergamon Press, Oxford 1969.

Messner J., *Fifty Years after the Death of Heinrich Pesch*, „Review of Social Economy” 1976, 34/2, s. 117–123.

Meyer T., *Institutiones juris naturalis; seu, Philosophiae moralis universae.: Secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholare*, t. 2, *Ius naturae speciale*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1900.

Miller D., *Opiekun społecznego w koncepcji Tadeusza Kotarbińskiego*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria” 2006, 57/1, s. 139–147.

Mincer J., *Human Capital and Economic Growth*, „Economics of Education Review” 1984, 3/3, s. 195–205.

Montes G., *Is a Catholic Economics Possible?*, „Catholic Social Science Review” 2003, 8, s. 39–48.

Moń R., *Indywidualny, społeczny i moralny wymiar solidarności*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2022, s. 7–32.

Mueller F.H., *Heinrich Pesch (1854–1926) Social Philosopher and Economist. The Currency of the Idea of Solidarism*, „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften” 1977, 18, s. 181–204.

Mueller F.H., *Sein Leben und seine Lehre*, Bachem J. P., Köln 1980.

Mueller F.H., *Social Economics: The Perspective of Pesch and Solidarism*. „Review of Social Economy” 1977, 35/3, s. 293–297.

Mueller F.H., *The Peschian Value Paradox*, „Review of Social Economy” 1952, 10/1, 72–75.

Mueller F.H., *The Principle of Solidarity in the Teachings of Father Henry Pesch, S.J.*, „Review of Social Economy” 2005, 63/3, s. 347–355.

Mulcahy R. E., *The Economics of Heinrich Pesch*, Henry Holt and Co., New York 1952.

Mulcahy R. E., *The Peschian Value Paradox: A Key to the Function of Vocational Groups*, „Review of Social Economy” 1952, 10/1, s. 32–41.

Mulcahy R. E., *The Welfare Economics of Heinrich Pesch*, „The Quarterly Journal of Economics” 1949, 63/3, s. 342–360.

Nakrosis S., *The Ethics of Speculation in the Works of Oswald von Nell-Breuning*, „Catholic Social Science Review” 2013, 18, s. 169–186.

Nell-Breuning O. von, *Vocational Groups and Monopoly*, „Review of Social Economy” 1951, 9/2, s. 89-110.

Nell-Breuning O. von, *Mitbestimmung*, Gyrnth Verlag A., Landshut 1950.

Nell-Breuning O. von, *Heinrich Pesch Today*, „Forum for Social Economics” 1976, 6/1, s. 43–46.

Nell-Breuning O. von, *The Concept of a Just Price*, „Review of Social Economy” 1950, 8/2, s. 111-122.

Nell-Breuning O. von, *The Drafting of Quadragesimo Anno*, w: Curran C. E., McCormick R., (red), „Readings in Moral Theology” No. 5, New York, 1986, za: Crisis Magazine <https://www.crisismagazine.com/1985/documentation-the-drafting-of-quadragesimo-anno>

Nell-Breuning O. von, *The Social Structural Order and European Economic Unity*, „Review of Social Economy” 1951, 9/2, s. 89–110.

Newhauser R., *The Early History of Greed: The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

North D.C., *Institutions and Economic Growth: An Historical Introduction*, „World Development” 1989, 17/9, s. 1319–1332.

Novak M., *Liberalizm - sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, tłum. W. Büchner, W Drodze, Poznań 1993.

O’Boyle E.J., Hunt E. K., and Hill L.E., *Catholic Social Economics: a Response to Certain Problems, Errors, and Abuses of the Modern Age*, w: *Social Economics: Retrospect and Prospect*, red. M. A. Lutz, Springer, Cham 1990.

O’Boyle E., *Origins and Legacy of Solidarist Economics: The Jesuit Connection*, s. 9. <https://www.mayoresearch.org/files/JESUIT%20LEGACY%20jul%2030%202015.pdf>

O’Boyle E., Welch P. J., *Tracing the Origins of Personalist Economics to Aristotle and Aquinas*, „Forum for Social Economics” 2016, 45/1, s. 3–18.

Officer L. H., *Bimetallism*, w: *The New Palgrave Dictionary of Economics*, red. S. N. Durlauf, L. Blume, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.

Olsthoorn J., *Grotius and Pufendorf*, w: *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, red. T.P.S. Angier, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 51–70.

O’Malley M., *Wilhelm Ketteler and the Birth of Modern Catholic Social Thought. A Catholic Manifesto in Revolutionary 1848*, Utz verlag, München 2008.

Panofsky E., *Reality and Symbol in Early Flemish Painting. Spiritualia sub metaphoris corporalium*, w: *Early Netherlandish Painting. Its Origin and Character*, Harper and Row, New York 1971.

- Panofsky E., *Studia z historii sztuki*, red. J. Białostocki, PIW, Warszawa 1971.
- Papagapitos A., Riley R., *Social Trust and Human Capital Formation*, „Economics Letters” 2009, 102/3, s. 158–160.
- Parsons A., *Economic significance of the Montes Pietatis*, „Franciscan Studies” 1941, 22(1)/3.
- Pernoud R., *Blask średniowiecza*, Andegavenum, Białystok 2022.
- Pirenne H., *A History of Europe. From the Invasions to the XVI Century*, University Books, New York 1955.
- Pirenne H., *Economic and Social History of Medieval Europe*, A Harvest Book, New York 1937.
- Pirenne H., *Medieval Cities. Their Origin and the Revival of Trade*, Doubleday and Company, Garden City (NY) 1956.
- Pope Francis and the Future of Catholicism. Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, red. G. Mannion, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Preobrazhensky E. A., *The Crisis of Soviet Industrialization: Selected Essays*, Routledge, London–New York 2018.
- Pryke R., *The Comparative Performance of Public and Private Enterprise*, „Fiscal Studies” 1982, 3/2, s. 68–81.
- Pyszka S., *Nauka społeczna Kościoła na temat chrześcijańskiej przedsiębiorczości*, w: *Katolicka nauka społeczna wobec wybranych problemów współczesnego świata*, red. T. Homa, M. Majczyna, A. Porębski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 97–105.
- Quinn J. J., *Personal Ethics and Business Ethics: The Ethical Attitudes of Owner/Managers of Small Business*, „Journal of Business Ethics” 1997, 16, s. 119–127.
- Reisman G., *Ekologizm – trucizna XXI wieku*, Fijor Publishing, Warszawa 2007.
- Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York 2000.
- Roets P.J., *The Economic Ideas of Bernard W. Dempsey, S.J.*, Marquette University Press, Milwaukee 1991.
- Rossi U., *Neoliberalism*, https://iris.unito.it/bitstream/2318/1630436/1/Neoliberalism_Urban%20Theory_Ugo%20Rossi.pdf
- Rozwadowski W., *Prawo rzymskie. zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, PWN, Warszawa 1991.

Salter J., *Grotius and Pufendorf on the Right of Necessity*, „History of Political Thought” 2005, 26/2, s. 284–302.

Sarreal J.J.S., *The Guaraní and Their Missions: a Socioeconomic History*, Stanford University Press, Stanford 2014.

Sarreal J. J. S., *Yerba Mate. The Drink that Shaped a Nation*, University of California Press, Oakland (CA).

Saunders C., Dalziel P., *Twenty-Five Years of Counting For Nothing: Waring's Critique of National Accounts*, „Feminist Economics” 2017, 23/2, s. 200–218.

Schmiesing K. E., *The Context of Economic Personalism*, „Journal of Markets & Morality” 2001, 4/2, s. 176–193.

Schmoller G. von, *Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, t. 1, Duncker & Humblot, Leipzig 1908.

Schoeck H., *Zawiść. Źródło agresji, destrukcji i biedy*, Fijor Publishing, Warszawa 2012.

Schumpeter J. A., *History of Economic Analysis*, Routledge, 2006.

Scully G. W., *The Institutional Framework and Economic Development*, „Journal of Political Economy” 1988, 96/3, s. 652–662.

Sire H., *Phoenix from the Ashes: The Making, Unmaking, and Restoration of Catholic Tradition*, Angelico Press, Kettering (OH), 2015.

Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II, red. A. Rynio, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2005.

Solidarność w życiu publicznym, red. W. Zuziak, B. Źmuda-Frydrychowska, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2022.

Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2001.

Sorokin P., *The Ways and Power of Love. Types, Techniques of Moral Transformation*, Henry Regnery Company, Chicago 1967.

Spann O., *The History of Economics*, Arno Press, New York 1972.

Spiegel H. W., *The Growth of Economic Thought*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971.

Stander H., *Economics in the Church Fathers*, w: *The Oxford Handbook of Christianity and Economics*, red. P. Oslington, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 22–43.

Stigler G. J., Stigler S. M., Friedland C., *The Journals of Economics*, „Journal of Political Economy” 1995, 103/2, s. 331–359.

Stjernø S., *The Idea of Solidarity in Europe*, „European Journal of Social Law” 2011, 3, s. 156–176.

Storck T., *Is Usury Still a Sin?*, „Communio” 2009, 36/3, s. 447–474.

Storr V., *Understanding the Culture of Markets*, Routledge, London–New York 2013.

Streeck W., *German Capitalism: Does it Exist? Can it Survive?*, „New Political Economy” 1997, 2, s. 237–256.

Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1985.

Sutter D., Pjesky R., *Where Would Adam Smith Publish Today? The Near Absence of Math-Free Research in Top Journals*, „Econ Journal Watch” 2007 4/2, s. 230–240.

Sweezy P. M., *Monopoly Capitalism*. w: *Marxian Economics*, red. J. Eatwell, M. Milgate, Newman P., Palgrave Macmillan, London 1990, s. 297–303.

Ślipko T., *Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości*, „Studia Philosophiae Christianae” 1966, 2/2, s. 55–101.

Taylor M.D., *Solidarity with Creation: Uncovering the hidden foundations*, w: *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2022, s. 173–194.

Tejada F. E. de, *La monarquía tradicional*, Ediciones Rialp S A, Madrid 1954.

The 3 Steps to Building a Monopoly, According to Peter Thiel, „Tech in Asia” <https://www.techinasia.com/3-steps-building-monopoly-peter-thiel>

The CMO Survey 2022 Marketing In a Post-Covid Era, https://cmosurvey.org/wp-content/uploads/2022/09/The_CMO_Survey-Firm_and_Industry_Breakout_Report-September_2022.pdf

The Financial Crisis: Origins and Implications, red. P. Arestis, R. Sobreira, J. L. Oreiro, Palgrave Macmillan, Basingstock 2011.

The New Catholic Encyclopedia, Second Edition, red. T. Carson, J. Cerrito, Gale, Detroit 2003.

Thomasine M., *The Peschian Value Paradox*, „Review of Social Economy” 1952, 10/ 1, s. 69–72.

Todd E., *The Explanation of Ideology: Family Structure and Social Systems*, Blackwell, Oxford 1985.

Uniwersalny słownik języka polskiego PWN, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Ustawa z dnia 06.10. 2022 r. o zmianie ustaw w celu przeciwdziałania lichwie.
<https://www.gov.pl/web/sprawiedliwosc/ustawa-antylichwiarska-juz-bowiazuje-to-koniec-naciagactwa>.

Vasapollo L., *A Critique of National Accounting*, w: L. Vasapollo, *Crisis of Capitalism*, s. 67–71. Brill, Leiden 2012.

Wadas A., *Trzy nędze idą przez świat. Jezuita a problem ubóstwa. U źródeł nowożytnej solidarności społecznej*, w: *Kościół w społeczeństwie w Czechach i w Polsce w średniowieczu i w epoce nowożytnej*, red. W. Iwańczak, A. Januszek-Sieradzka, J. Smołucha, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2020.

Wagner A., *Finanzwissenschaft und Staatssozialismus, mit einer Einleitung über Stein's und Roscher's Finanzwissenschaft*, Laupp'sche Buchhandlung, Tübingen, 1887.

Waleszczuk Z., *Apostoł spraw społecznych: biskup Wilhelm E. von Ketteler*, Lamis, Wrocław 2005.

Waleszczuk Z., *Biskup Wilhelm E. Ketteler – wielki poprzednik Leona XIII*, „Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2005, 4/2, s. 156–191.

Waleszczuk Z., *Biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler nauczanie społeczne*, Wydawnictwo Atla 2, Legnica 2006.

Waleszczuk Z., *Liberalizm w ocenie biskupa Wilhelma von Kettelera*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 12/1.

Waleszczuk Z., *System solidaryzmu Heinricha Pescha*, „PERSPECTIVA” 2007, 6/1(10), s. 156–191.

Weaver R. M., *Ideas Have Consequences*, University of Chicago Press, Chicago 1948.

Wherry F. F., *The Culture of Markets*, Polity press, Cambridge-Malden 2012.

Whitehead M., *On the Road to Suppression. The Jesuits and Their Expulsion from the Reductions of Paraguay*, w: *The Jesuit Suppression in Global Context. Causes, Events and Consequences*, red. J. D. Burson, J. Wright, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 83–99.

Who Will Benefit from Govt's Recently Announced Food Price Cap?
<https://hungarytoday.hu/who-will-benefit-from-orban-govts-recently-announced-food-price-cap/>

Wilson R., *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, Macmillan Press, London – Basingstoke 1997.

Wishloff J., *Solidarist Economics: The Legacy of Heinrich Pesch*, „Review of Business” 2006, 27/2, s. 33–46.

Wolicki M., *Edukacja permanentna – potrzeby i formy*, „Forum Pedagogiczne UKSW” 2012, 2/1, s. 11–26.

Worstell T., *The Story of Henry Ford's \$5 a Day Wages: It's Not What You Think*, „Forbes”, <https://www.forbes.com/sites/timworstell/2012/03/04/the-story-of-henry-fords-5-a-day-ages-its-not-what-you-think/?sh=18f13a99766d>

Ying Z., Andrew J., *Financialisation and the Conceptual Framework*, „Critical Perspectives on Accounting” 2014, 25/1, s. 17–26.

Ziemann E., *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieży Pawła VI i Jana Pawła II*, „Sympozjum” 2015, 28/1, s. 91–105.