

Reinhard Marx, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*,
Homo Dei, Kraków 2009, ss. 306.

Abp Reinhard Marx nawiązuje w swojej książce do tez zmarłego 70 lat przed jego urodzeniem Karola Marksa. Autor książki *Kapitał. Mowa w obronie człowieka* jest bowiem przekonany, że żyjemy w momencie przełomowym, który jeśli zostanie przegrany, skutkować będzie powrotem marksizmu na arenę świata. Apeluje, aby poważnie potraktować w publicznej debacie głos katolickiej nauki społecznej.

Wykorzystał „na maksa” homonimię nazwisk (w polskim brzmieniu nieco złagodzoną z powodu spolszczenia nazwiska Marx do wersji Marks, podczas gdy w wersji niemieckiej Karol nosi również nazwisko Marx) arcybiskup Monachium i Fryzycji nadając swojej książce tytuł *Kapitał*. Czytelnik, który w pierwszej chwili chciałby autora oskarżyć o retoryczny i zarazem marketingowy chwyt, w trakcie lektury dochodzi jednak do wniosku, że naprawdę nie od rzeczy było nawiązać do dzieła Karola Marksa.

Twierdzi Marx, dopowiadając za Janem Pawłem II, który w swojej encyklice społecznej napisał, że „kryzys marksizmu nie oznacza uwolnienia świata od sytuacji niesprawiedliwości i ucisku” (*Centesimus annus*, nr 26), iż globalna rynkowa gospodarka, jeśli nie poradzi sobie z niesprawiedliwością i biedą, doprowadzi do powrotu idei Karola Marksa i jego epigonów. A w obecnej, globalnej gospodarce znów kapitał zdaje się górować nad pracą, znów pracobiorcy stanowią tylko siłę roboczą, a pracują często za zapłatę na poziomie tej trzecioświatowej.

Powraca więc pytanie Karola Marksa, na co ludziom wolność, skoro za swoją pracę nie mogą kupić przysłowiowego chleba? I czy rzeczywiście można mówić o wolności zawierania umów, skoro silniejszy, jak dawniej, narzuca warunki nie do odrzucenia? Czy dziś również wolność polityczna, abstrakcyjna oderwana została od realiów konkretnego życia? Znów kapitał stawia się przed pracą i traktuje „jak złoty cielec” (s. 231). Koło historii zatoczyło się i dziś „stoiśmy przed nową kwestią społeczną, która (...) da się (...) porównać do kwestii społecznej XIX wieku” (s. 164). Te pytania i aporie stawia, a miejscami dosłownie cytuje Marx z Marksa, na te problemy stara się udzielić odpowiedzi – oczywiście nie z perspektywy komunistycznej rewolucyjnej myśli, ale w zgodzie z Katolicką Nauką Społeczną.

Jest bowiem abp Marx wieloletnim wykładowcą KNS, długoletnim członkiem niemieckiej komisji Papieskiej Rady Iustitia et Pax i przewodniczącym

Komisji ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Niemiec. A przy tym – jak trafnie zauważa we wprowadzeniu o. Salij – jest Marx entuzjastą społecznej nauki Kościoła, jak sam o sobie mówi – jej „gorącym zwolennikiem” (s. 231). W przeciwieństwie do rewolucyjnego autora *Manifestu* nie głosi utopii komunistycznej, proponuje natomiast ewolucję gospodarki rynkowej, tak aby stała się – jak to określił Alexander Rüstow – „służebnicą człowieczeństwa” (s. 38).

Nie podziela autor książki *Kapitał. Mowa w obronie człowieka* manichejskiego stosunku Karola Marksa do kapitału, odrzuca nieuchronność walk klasowych oraz konfliktu między pracą a kapitałem, nie zgadza się na postawienie kolektywu ponad indywidualnym człowiekiem. A „powszechna solidarność”, którą głosi Kościół, „nie istnieje w ideologii komunistycznej” (s. 276), bowiem nie ogranicza się do solidarności klasowej, ale obejmuje każdego człowieka stworzonego na obraz Boży.

Rozpocznijmy od tego, od czego rozpoczął Reinhard Marx. W swoim liście do Karola Marksa, stanowiącym erzac wstępu do książki, sprzeciwił się nazywaniu chrześcijańskiej nauki społecznej „Marksizmem Serca Jezusowego” (s. 20). To dobry punkt wyjścia, bowiem w świadomości tych, którzy w ogóle mają pojęcie nt. istnienia KNS, jawi się ona czymś niekonkretnym, *neither fish, nor fowl*, czymś pośrednim między socjalizmem a kapitalizmem, „trzecią drogą” ekonomiczną.

Tymczasem Kościół odrzuca zarówno socjalistyczny kolektywizm, jak i indywidualizm liberalizmu na gruncie antropologii, bowiem „punktem węzłowym» katolickiej nauki społecznej jest człowiek, jego wolność i godność” (s. 14). Na tym punkcie węzłowym zaczepiając swoją refleksję społeczną może Kościół oceniać systemy ekonomiczne i ich elementy, afirmując te, które służą człowiekowi, odrzucając zaś inne, które są mu przeciwne. Kościół nie daje się wciągnąć w alternatywę ekonomiczną: socjalizm – kapitalizm. Zarówno odrzucenie socjalizmu nie oznacza bezwarunkowego przyjęcia kapitalizmu, jak i uwagi antyliberalne nie prowadzą Kościoła z powrotem do kolektywizmu. Głosi Kościół, że nie do przyjęcia jest zarówno socjalizm, jak i powrót do „starego kapitalizmu”.

Jeśliby jednak ktoś się upierał, żeby to abstrakcyjne podejście do gospodarki sprowadzić trochę na ziemię, i pytałby, który z systemów ekonomicznych – socjalizm czy gospodarka rynkowa – da się zaczepić na „punkcie węzłowym”, trzeba byłoby wskazać na ten drugi; nie znajduje się więc KNS dokładnie pośrodku tamtych dwóch, ale z „przechyłem» w stronę liberalizmu” (s. 51). Więc jednak liberalizm – odetchną zwolennicy wolnego rynku. A jednak jest to „tak” dla liberalizmu” z dużym „ale”, tak drażniącym wyznawców „niewidzialnej ręki rynku”. Jan Paweł II nazywał „ślepą wiarą” oczekiwanie, że sam upadek komunizmu i pozostawienie wszystkiego „swobodnej grze sił rynkowych” wystarczy, żeby uporać się z biedą i innymi problemami światowymi (por. *Centesimus annus*, nr 42). I jeszcze więcej: według polskiego papieża nie można akceptować kapitalizmu, „w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta

w ramy systemu prawnego, wprzegającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny” (tamże).

Pamiętać trzeba bowiem, że chodzi nie tylko o alternatywę ekonomiczną dla marksizmu, który jako idea zbankrutował również na polu ekonomicznym, co udowodniła praxis, ale i o alternatywę moralną; komunizm bowiem okazał się niszczyć wolność i godność człowieka. Chodzi więc w końcu o taki system, który najlepiej odpowiadałby dobrze odczytanej naturze ludzkiej. KNS przyjmuje tzw. zasadę osobowości, w myśl której człowieka widzi „całościowo: zarówno w jego samodzielnym bytowaniu, jak i w jego relacjach z innymi ludźmi” (s. 73). Zamiast „trzeciej drogi” Kościół proponuje „solidaryzm”, który podkreśla „z jednej strony – w opozycji do indywidualizmu – społeczną naturę człowieka i jego związek z dobrem wspólnym społeczności, a z drugiej – w opozycji do kolektywizmu – wolność jednostki i jej prawo do własności, choć w granicach nakreślonych przez owo dobro wspólne” (s. 51).

Takie podejście Kościoła dowartościowuje własność prywatną (niejeden zdziwiłby się, gdyby wiedział, że już scholastycy twierdzili, że to własność prywatna jest warunkiem wolności), ale jej nie absolutyzuje; uznaje pozytywną rolę rynku, ale nie pozostawia wszystkiego w jej „niewidzialnej ręce” (nota bene sformułowanie „niewidzialna ręka rynku”, na które tak często się powołują epigoni Adama Smitha, zostało użyte przez niego w jego *Badaniach nad naturą...* tylko raz). Owszem, obietnica „bogactwa narodów” generalnie jest słuszna, wymaga jednak teoria Adama Smitha uzupełnienia, o czym on sam nie musiał jeszcze wiedzieć – życie późniejsze pokazało, że egoizm jednych nie zawsze jednak prowadzi do dobra wspólnego, na którym korzystają inni. Przykładem niech będzie położenie robotników XIX w., zgodne przecież z prawem i zasadami rynku, a urągające godności.

Nie można nazywać „romantyzmem społecznym” (s. 37) – twierdzi Marx – kościelnej troski o to, aby „kapitalizm «obłaskawić» i pchnąć go, poprzez ustanowienie odpowiednich ram porządku politycznego, na drogę rozwoju ku społecznej gospodarce rynkowej” (s. 37). Jeśli nie jest celem nadrzędnym, a jedynie narzędziem do osiągnięcia celu, może być, a nawet powinna, regulowana przez państwo w tych elementach, w których nie służy ona człowiekowi. Cel gospodarki polega bowiem – cytuje Marx klasyczną definicję Josepha Höffnera – na „ciągłym i pewnym tworzeniu materialnych przesłanek umożliwiających jednostce i organizmowi społecznemu rozwój godny człowieka” (s. 92). Dla liberalizmu wolność sama w sobie stanowiła cel. Kościół zwraca uwagę, że wolność musi być związana z prawdą i dobrem, inaczej prowadzi do zniewolenia człowieka.

A nawet – bez ingerencji państwa niemożliwa jest w ogóle wolność rynku! Przykłady? Weźmy dwa z brzegu: formalna wolność, która w rzeczywistości oznacza często niewolę słabszego; banki, które zamiast doradzać – oszukują. Autor książki przedstawia czytelnikowi neoliberalną teorię ekonomiczną,

w myśl której „dobrze funkcjonująca gospodarka rynkowa musi być dopiero ustanowiona i podtrzymywana” (s. 94) przez państwo. W przeciwieństwie do „paleoliberalizmu” akcentują „neoliberalowie” (terminologia według Alexandra Rüstowa) zwani również „ordoliberalami” (łac. *ordo* – porządek) społeczną odpowiedzialność gospodarki i prymat dobra wspólnego, a przede wszystkim zwracają uwagę na potrzebę stworzenia przez państwo „porządku ramowego i odpowiedniej polityki utrzymującej porządek” (s. 95) oraz rolę moralności (kto pamięta, że sam „wolnorynkowy” Friedrich August von Hayek, laureat nagrody Nobla, wskazywał na powiązanie przekonań moralnych z wolnością?).

Zróznicowane są oczywiście poglądy neoliberalów – pokrótce przedstawia je niemiecki arcybiskup – na to, jak dalece powinna sięgać interwencja państwa, natomiast sama neoliberalna idea może się podobać „katolickiemu biskupowi i chrześcijańskiemu etykowi społecznemu, ponieważ tutaj gospodarce i działalności gospodarczej zostaje nadany podstawowej wagi etyczny fundament i wyznaczony etyczny cel ukierunkowany na godność człowieka” (s. 287).

Benedykt XVI w nr. 40 swojej encykliki społecznej *Caritas in veritate* podtrzymał zdanie swojego poprzednika (por. *Centesimus annus*, nr 36): „inwestowanie ma zawsze znaczenie moralne, a nie tylko ekonomiczne”. Cała ekonomia – kontynuuje papież – „potrzebuje etyki dla swego poprawnego funkcjonowania; nie jakiegokolwiek etyki, lecz etyki przyjaznej osobie” (*Caritas in veritate*, nr 45). Takie stanowisko nie tylko że wynika ze stanowiska teoretycznego (etycznego), jest również wyrazem przekonania, że moralność opłaca się, przynajmniej długofalowo, co zresztą potwierdza ludzka historia – ominięcie prawa moralnego nawet jeśli skutkuje na krótką metę, nie przynosi zysków długofalowych. Pozostawienie gospodarki samej sobie to skazanie jej na klęskę, bowiem ona sama nie zatroszczy się o swoje długofalowe cele – będzie gonić za zyskiem *hic et nunc*.

Jeśli pamiętać, że człowiek stoi w centrum refleksji KNS, tym bardziej staje się oczywiste, że Kościół musi apelować o moralność w gospodarce – bo tylko wtedy ludzkie zaangażowanie ekonomiczne kompatybilne będzie z jego naturą. Wolność człowieka nie może pozostać pustym hasłem bez konkretnej treści, w przeciwnym razie „stanie się otwartą na wszystko dowolnością, igraszką interesów i siły” (s. 66); dlatego konieczne jest powiązanie jej z fundamentem moralnym oraz godnością człowieka, której naruszenia nie wolno tłumaczyć wolnością! Nie może chodzić o wolność dla samej wolności, bo takie niekończące się emancypowanie podmiotu nie zna granic, ale o zakotwiczenie wolności w prawdzie. „Wolność – twierdzi Jan Paweł II – w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych” (*Centesimus annus*, nr 46).

Autor „Mowy w obronie człowieka” wyraża pogląd, że tam, gdzie „coraz bardziej zanika nastawienie na ogólne, zobowiązujące przekonania moralne, tam to, co możliwe, staje się rzeczywistością” (s. 56). I trudno nie przyznać mu racji, wystarczy zdać sobie sprawę choćby z badań prowadzonych

na embrionach. „Imperatywowi technologicznemu («Co jest możliwe technicznie, powinno zostać zrealizowane») odpowiada tu imperatyw ekonomiczny («Nie wolno przeszkadzać temu, co przynosi zysk»)” (s. 56). Ten techniczno-ekonomiczny paradygmat bazujący na odrzuceniu moralności i prawdy trzeba zakwestionować! Przełamaniu tej utylitarnej mentalności pomóc może tylko religia. Dzięki szerszemu (głębszemu) spojrzeniu na samego siebie i zwróceniu się do Boga, pozwoli ona człowiekowi na długofalowe działanie zamiast gonienia za wiatrem szybkiego zysku i doraźnych celów. Można by zaryzykować tezę, że moralność jest dla długofalowej gospodarki niejako „szabatem”, dniem kultu, odpoczynku i refleksji.

Moralność jest potrzebna gospodarce z innego jeszcze powodu – nie może system opierać się tylko na regulacjach prawnych, nie da się bowiem nawet wymyślić, a co dopiero wyegzekwować „nieprzepuszczalnych» reguł prawnych dla wszelkich możliwych ewentualności” (s. 58). Może się zdarzyć – czego przykładem ostatni kryzys ekonomiczny – że podmioty gospodarcze będą działały zgodnie z prawem i zasadami rynku, a wbrew moralności (np. chciwość banków) doprowadzając do katastrofy.

Przywołał we wprowadzeniu do *Kapitału* (s. 9) dominikanin o. Jacek Salij cytat z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Oszustwo i różne wykręty, przez które niektórzy uchylają się od przestrzegania prawa i przepisów odnoszących się do obowiązków społecznych, powinny być zdecydowanie potępione jako niezgodne z wymaganiami sprawiedliwości” (nr 1916). Warto byłoby dodać jeszcze jedną wypowiedź autorów *Katechizmu*: „Odpowiedzialni za przedsiębiorstwa ponoszą wobec społeczeństwa odpowiedzialność gospodarczą i ekologiczną za swoje działania. Są oni obowiązani mieć na względzie dobro osób, a nie tylko wzrost zysków. Te ostatnie są jednak konieczne. Umożliwiają przeprowadzanie inwestycji, które zapewniają przyszłość przedsiębiorstwom. Gwarantują zatrudnienie” (nr 2432). Kościół podkreśla pozytywną rolę zysku, jednak nie może on stanowić celu samego w sobie. Ma służyć przedsiębiorstwu (a więc właścicielowi i pracownikom) oraz społeczeństwu.

Dla jasności warto przypomnieć, co Kościół rozumie pod pojęciem dobra wspólnego i solidarności. Otóż według Ojców Soboru Watykańskiego II „dobro wspólne obejmuje (...) sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym ludzie, rodziny i grupy społeczne mogą w pełniejszy i szybszy sposób osiągnąć swoją własną doskonałość” (*Gaudium et spes*, 74). Solidarność z kolei nie jest „tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie – oznajmia Jan Paweł II – jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni *za wszystkich*” (*Sollicitudo rei socialis*, 38). Chodzi więc w życiu ekonomicznym o to, żeby zmierzało ono do harmonii między logiką zysku, logiką dobra wspólnego oraz logiką solidarności. Sprawiedliwość społeczna, jakkolwiek wynika z nakazu etycznego, nie jest również

pozbawiona elementu opłacalności – na dłuższą metę jest sensowna również ekonomicznie (por. s. 124). W praktyce życia społecznego ogranicza się ona „do tego, by zróżnicowane interesy równoważyć” (s. 129), ale czy jest możliwe – pyta były wykładowca KNS – żeby stała się sprawiedliwość naczelną ideą społeczną odniesioną do „metafizycznie zakotwiczonej godności człowieka” (s. 129)? Przy czym nie chodzi Marxowi jedynie o indywidualną sprawiedliwość, upiera się on również przy sprawiedliwości instytucjonalnej, gwarantowanej przez państwo; nie tylko że nie wystarczy bowiem indywidualna troska o bliźniego, przezwyciężeniu społecznych problemów nie zaradzi także Kościół jako całość – stąd potrzeba pomocy państwa.

Cytuje przy tym autor słowa św. Augustyna: „Wyzute ze sprawiedliwości państwo czyż nie jest bandą rozbójniczą?” (s. 130). Powołuje się na Biblię – zarówno Stary Testament, który wymagał sprawiedliwości Bogu i ludziom, nie tylko indywidualnej, ale i społecznej (a ówczesna pomoc ubogim świadczona przez wcale nie bogatych była trudniejszym zadaniem niż dziś...), jak i Nowy Testament, szczególnie Kazanie na Górze, które mimo że nie jest programem politycznym, na pewno zobowiązuje (i to – według Marxa – wszystkich chrześcijan, a nie, jak się kiedyś przyjmowało, tylko tych pragnących żyć „radami ewangelicznymi”) do troski o przemianę istniejącego stanu rzeczy na bardziej sprawiedliwy. Przypomina, że „już w najwcześniejszym okresie rozwoju chrześcijaństwa, zaczyna się instytucjonalizacja *caritas*, miłości bliźniego” (s. 148-149).

Nie trzeba jednak przyjmować chrześcijańskiego światopoglądu, aby uzasadnić godność i prawa człowieka. Na gruncie filozoficznym wynikają one, „według klasycznego ujęcia Immanuela Kanta, z właściwości człowieka jako podmiotu moralnego zdolnego do samookreślenia zgodnie z własną wolą” (s. 154). Tak (Biblia) czy inaczej (ludzki rozum) ta właśnie myśl – o ludzkiej godności – zastosowana do sprawiedliwości społecznej oznaczać musi poszukiwanie takich rozwiązań, które tej godności odpowiadałyby. Nie jest łatwo osiągnąć konsens, który napełniłby konkretną treścią pojęcie „sprawiedliwości społecznej” – w danym miejscu i czasie, w konkretnych realiach trzeba poszukiwać najlepszego rozwiązania. Na pewno nie wolno zgodzić się na pozostawienie wszystkiego „niewidzialnej ręce rynku”, ponieważ ona nie wszystkich wynagradza; dlatego potrzeba „widzialnej” sprawiedliwości wyrównawczej, zwłaszcza jeżeli chodzi o sytuację rodzin (sprawie rodziny i jej związkom z pracą i wykształceniem poświęca przewodniczący Komisji ds Społecznych niemieckiego episkopatu osobny, godny uwagi, rozdział).

Sensem sprawiedliwości społecznej nie ma być zrównanie materialne, ale utworzenie takich warunków, które pozwolą na uczestnictwo w życiu społeczeństwa każdemu jego członkowi. „W duchu zasady pomocniczości – utrzymuje Marx – chodzi nie o popieranie zależności, lecz samostanowienia i własnej odpowiedzialności” (s. 174), dlatego taka sprawiedliwość uczestnictwa nie jest sprzeczna z liberalizmem – chodzi o danie realnych szans ludziom

na prowadzenie takiego życia, jakie chcą prowadzić. Opowiada się więc autor *Kapitału* nie za państwem opiekuńczym (jak to ujął Wilhelm Röpke, „ideałem komfortowego karmienia bydła w oborze” (s. 182)) zabierającym ludziom odpowiedzialność i działającym według sprawiedliwości rozdzielczej degradującej człowieka, ale za państwem socjalnym, które „stawia najpierw na samopomoc i siłę życiową mniejszych kręgów życiowych (jednostek, rodzin, małych wspólnot lokalnych), a ingeruje dopiero wtedy, gdy te podmioty nie dają sobie rady” (s. 175). Państwo socjalne opiera się na wzajemnej, dwustronnej więzi dawania i otrzymywania jednostki i państwa, w odróżnieniu od państwa opiekuńczego, które tylko daje, a może raczej trzeba byłoby napisać: dawało, bowiem „ze swą przyjętą do tej pory polityką rozdzielnictwa państwo doszło już do granic swoich możliwości” (s. 178). Jest również państwo socjalne według Marxa antidotum na pokusy socjalizmu, tak że można powiedzieć, iż „państwo socjalne to nie tylko moralny, ale też polityczny i ekonomiczny warunek konieczny dla trwałości gospodarki rynkowej” (s. 284).

Na kamieniach węgielnych solidarności i pomocniczości chciałby autor *Kapitału* widzieć budowane społeczeństwo: „Jest to dla mnie (...) myśl dobra, życzliwa człowiekowi i rozsądna. Z jednej strony, afirmuje ona twórczość, własną odpowiedzialność i wolność człowieka, a tym samym także wolny rynek i wolną konkurencję; z drugiej, wymaga też solidarnych struktur społecznych i silnego państwa zobowiązanego do troski o dobro wspólne” (s. 181). Za Janem Pawłem II ideę pomocniczości trzeba rozumieć jako zasadę, która „głosi, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego” (*Centesimus annus*, 48).

Podkreśla arcybiskup Monachium i Fryzycji rolę podmiotów gospodarczych, które winny się czuć odpowiedzialne za kształtowanie środowiska socjalnego, społecznego i politycznego – komu więcej dano (uzdolnień, pieniędzy, władzy), od tego więcej trzeba wymagać. A taka społeczna odpowiedzialność stanowi konstytutywny element gospodarki rynkowej! Chodzi o troskę o wspólnotę, w której się żyje i prowadzi działalność; wielonarodowe przedsiębiorstwa stają się „współmieszkańcami bez ojczyzny” wybierającymi miejsce działalności według kalkulacji większego zysku. Smutny jest ten fakt – konstatuje autor – że to właśnie wielkie firmy i ich menedżerowie zaniechali odpowiedzialności społecznej, podczas gdy klasa średnia wciąż jeszcze poważnie traktuje swoje społeczne zobowiązania. „Według praw «kapitalizmu akcyjnego» liczy się tylko *shareholder value* (wartość akcjonariusza)”, a o „interesariuszach” (*stakeholders*), zarówno wewnętrznych (właściciele, zarząd, pracownicy) jak i zewnętrznych (klienci, dawcy kapitału, konkurenci, państwo i społeczeństwo) się zapomina. Państwo musiałyby – podsumowuje autor – chronić usprawiedliwione społeczne roszczenia. Na szczęście okazuje się, że coraz powszechniej opłacalna – przynajmniej długofalowo – staje się społeczna odpowiedzialność.

Globalizacja gospodarcza powoduje, że czasy narodowych państw dobrobytu się kończą; kapitał przemieszcza się po całym globalnym rynku do tych krajów, które od niego najmniej żądają, dlatego narodowe rynki konkurują między sobą, bo chcą się stać bardziej atrakcyjnymi dla inwestorów. Niestety w wyniku dotychczasowej globalizacji wzrosły różnice poziomów życia w różnych krajach – zyskują jedne, a inne wciąż pozostają w tyle za nimi. Wciąż korzystna przede wszystkim kapitalista, co więcej, spełnia się przepowiednia Marкса o akumulacji kapitału. Dzieje się to w procesie wywłaszczania drobnych kapitalistów przez tzw. *global players*, w wyniku czego klasa średnia praktycznie zanika. Co na to Marx?

Stawia pociągającą daleko idące wnioski tezę o tym, że tak jak dla ludzi XIX stulecia rynek narodowy był postrachem, tak samo dla nas jawi się rynek globalny czymś groźnym. Tak jednak jak wtedy nie można było chować głowy w piasek, tak i teraz trzeba na nowo przemyśleć kwestię społeczną. Z drugiej strony nie wolno lekceważyć lęku wielu ludzi przed anonimowymi siłami globalnego rynku, jeśli mają oni nie stracić zaufania do wolnorynkowej gospodarki. Potrzeba jakiegoś nowego rozdania kart, mówiąc po Roosveltowsku: „New Dealu”. Nie jest więc dla Marxa globalizacja tego rodzaju faktem, co pogoda, którą człowiek musi przyjąć taką, jaka jest (...) Globalizacja nie jest procesem przyrodniczym, lecz ludzkim zadaniem: trzeba ją ukształtować” (s. 259).

Temat globalizacji gospodarczej i społecznej odpowiedzialności przedsiębiorców nierozdzielnie związany jest z odpowiedzialnością społeczną polityki. Ma nadzieję na to katolicki arcybiskup, że stopniowo „dojrzeje zrozumienie, iż globalizacji rynków musi towarzyszyć przemyślana polityka ramowa” (s. 190). Faktem jest, że przedsiębiorstwa potrzebują dla swego funkcjonowania coraz więcej kapitału, potrzeba jednak regulacji globalnego przepływu kapitału, a także ustanowienia międzynarodowych standardów prawnych zabezpieczających *stakeholder value*, tak żeby z „brudną” konkurencją nie przegrywały te przedsiębiorstwa, które społeczną odpowiedzialność traktują poważnie. „Potrzebujemy – peroruje arcybiskup z Niemiec – globalnej społecznej gospodarki rynkowej” (s. 289).

Marx mówi stanowczo „nie” wąskiemu, narodowemu spojrzeniu na gospodarkę, które równałoby się obojętności na ucisk pracobiorców (np. wstrząsająca sytuacja, którą autor przedstawia, tzw. „wędrownych pracowników” w Chinach). Dzięki szerszemu, globalnemu spojrzeniu możliwe byłoby położyć kres tej niesprawiedliwości, która funkcjonuje dzisiaj – kraje bogate, przemysłowe wykorzystują te rozwijające się, a same zamykają swoje rynki przed ich produktami; winny jest tu nie sam rynek, a polityka. Ale nie tylko o perspektywę moralną tu chodzi, bowiem „trwałe rozwiązania nowej kwestii społecznej, zabezpieczające długofalowy rozwój, mogą się zrodzić tylko w wielostronnym globalnym równoważeniu interesów, a nie w polityce przyjmującej jako priorytet krótkofalowe, własne interesy” (s. 259). Dzięki otwarciu się czy nawet czasowemu uprzywilejowaniu biedniejszych krajów, a przez to wciągnięciu

ich w globalny handel, zwiększą się ogólne zyski; zamiast dzielenia „leżącego tu oto ciastka” chodzi o „wypieczenie ciastka większego” (s. 270). A to wiązałoby się z pomocą organizacyjną wspierającą tworzenie sprawnej i nieskorumpowanej władzy w tych krajach.

Odpowiada to wszystkemu chrześcijańskiemu powołaniu do powszechnej sprawiedliwości, nieograniczonej do tych najbliższych: „solidarność rozumiana po chrześcijańsku jest globalna” (s. 260). Oczywiście – warto to przypomnieć – chodzi znów o solidarność także instytucjonalną. Prowadzi to katolickiego hierarchę do uznania potrzeby „stworzenia porządku politycznego obejmującego cały świat” (s. 260). Taki *global governance* miałby w swoich kompetencjach nie tylko troskę o globalną gospodarkę, chodziłoby o władzę zdolną do tworzenia reguł pozwalających wszystkim ludziom na uczestniczenie „w dobrach materialnych i kulturalnych i w politycznej władzy” (s. 261). Miałby się taki porządek polityczny opierać na istniejących już organizacjach międzynarodowych (ONZ, WTO, OECD, MFW, MOP) działających bardziej niż do tej pory spójnie.

Wyszedłszy ze stanowiska, że nie ma alternatywy dla globalizacji i zastosowawszy ekstrapolację wcześniejszych postulatów (wolny rynek, zasady dobra wspólnego, społecznej odpowiedzialności i solidarności) na świat cały, nie można było dojść do innych wniosków. A jednak zdumiewa ta wizja „totalna” swoim ogromem – jednocześnie fascynuje i przeraża, jest – używając określenia niemieckiego filozofa i teologa Rudolfa Otto – *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*. Bo z jednej strony daje nadzieję na braterstwo całej ludzkości, o jakim wcześniej nawet filozofom społecznym się nie śniło, a z drugiej strony – jeśli pamiętać o czymś tak niemodnym jak grzech (w tym społeczny, strukturalny) – czy nie prowadzi nas ta myśl o *global governance* do jakiegoś ogólnoswiatowego totalitaryzmu? Da się w ogóle funkcjonować „rządowi światowemu”, skoro mniejsze polityczne organizmy nie radzą sobie (także we względu na biurokratyczną maszynę, która zbyt wolno lub w ogóle nie „zaskakuje”), a międzynarodowe organizacje popełniają błędy, których skutki mogą być nieobliczalne?

Marx pozostaje jednak wierny swojemu optymizmowi: „W pewien sposób odpowiada ona [globalizacja] myśli o jednej ludzkiej rodzinie, którą my, Kościół, tak mocno akcentujemy” (s. 259). Zaangażowanie chrześcijanina dla dobra wszystkich ziemian jest dla arcybiskupa „moralną oczywistością” oraz wyrazem „politycznej mądrości” (s. 288). Kościół przez swój wkład w dążenie do tego, aby stosunki w tej rodzinie ludzkiej układały się dobrze, może być traktowany jako „gracz globalny”.

Kapitał. Mowa w obronie człowieka stanowi zbiór wcześniejszych tekstów arcybiskupa, które zostały na potrzeby stworzenia książki przepracowane „tak, aby były dostępne dla szerszego grona czytelników; wszak głos katolickiej nauki społecznej jest częścią ogólnej, publicznej debaty” (s. 16). Ma autor nadzieję na dyskusję, a nawet spór ze swoimi poglądami. Czy jest jednak realna szansa na to, aby głos chrześcijańskiej nauki społecznej przedarł się do politycznych gabinetów?

Nie jest to łatwe, zarówno dlatego, że sama KNS to trudna mowa i nie każdy może jej słuchać, jak i z powodu „politycznej” pokusy fałszywego odczytania jej jako „trzeciej drogi” między socjalizmem a kapitalizmem. Nie chce się pamiętać, że cała nauka społeczna Kościoła nie proponuje praktycznych politycznych czy ekonomicznych posunięć, ani nie formułuje teorii doskonałego systemu, oferuje jednak coś tyleż innego co donioślejszego: „etyczny (...) wzorzec, który może dać (...) punkt odniesienia i kryterium oceny” (s. 184), dzięki czemu może wpływać na ulepszanie istniejących struktur społecznych. Proszymi słowy: nie stanowi KNS „przepisu kulinarnego, lecz mówi, co powinna zawierać dobrze zrobiona zupa, żeby smakowała” (s. 75).

Niech przynajmniej czytelnik książki odniesie korzyść z jej lektury. O dziwo, mimo tego że rozważania autora opierają się w sporej części na doświadczeniach niemieckich, nie ujmuje to uniwersalizmu jego myśli, a nawet paradoksalnie staje się ona tyleż ciekawsza co bardziej przemawiająca do czytelnika (*verba docent, exempla trahunt?*). Z kolei wydawca swoimi licznymi przypisami zatroszczył się o adresata i jego rozumienie treści książki. Można jedynie zgłosić uwagę, czy trzeba było tak dużą ilość objaśnień opierać na niepewnej *Wikipedii*?

Wykorzystał homonimię nazwisk arcybiskup Monachium i Fryzycji wzorcowo. Swój *Kapitał. Mowę w obronie człowieka* kończy Marx znów odniesieniem do, jak go sam nazywa, „kuzyna po nazwisku”: „Stoimy przed zadaniem zaiste epokowym; zadaniem, które jest szczególnym wyzwaniem zwłaszcza dla Europy. Jeśli mu nie sprostamy, to spotka nas znów – jestem o tym jak najgłębiej przekonany – Karol Marks jako upiór dziejów. Ale dla dobra ludzkości oby się tak nie stało. Niech odpoczywa w pokoju...” (s. 290).

Czy czytelnik odpowie: „Amen”? I czy to „amen” oznaczać będzie zgodę na zaproponowane środki, czy tylko na konstatację, że trzeba uniknąć zagrożenia „neomarksizmu”?

Sławomir Zatwardnicki
Zabrze