

RYSZARD WIŚNIEWSKI

Etyka a życie gospodarcze w perspektywie polskiej filozofii moralnej XX wieku

Problem relacji etyki do życia gospodarczego uwikłany został w wpływającym stuleciu w spory ideologiczne dotyczące wartości ustroju społeczno-ekonomicznego, a ich podstawą było moralne doświadczenie społecznego rozmiaru biedy. Polacy weszli w to stulecie z rozczarowaniem do kapitalizmu i usprawiedliwiającego go liberalizmu, sprzężonego z późnopozytywistyczną filozofią ewolucjonizmu społecznego. W warunkach zasadniczej transformacji ustroju feudalnego w kapitalistyczny wchodziliśmy więc jako naród w XX wiek, tocząc spory o moralny i ekonomiczny sens prywatnej własności, przedsiębiorczości, pracy, a wszystko to miało dodatkowe komplikacje i konteksty światopoglądowe, narodowe, niepodległościowe.

Wrażliwość na krzywdę i biedę ludzi może być i była traktowana jako symptom przyjęcia postawy moralnej, co widać u ekonomistów i prawników, mniej u filozofów moralności, gdy chodzi o związane z tym ich otwarcie się na aspekty moralne ustroju ekonomicznego. Akademicka filozofia moralna tego okresu, być może, by nie wikać się w spory ideologiczne i polityczne, pozostawiała ten problem relacji ekonomii i etyki raczej ekonomistom, prawnikom, politykom, Kościołowi katolickiemu i publicystyce społecznej. Niniejszy artykuł szkicuje główne nurty myśli moralnej i ekonomicznej w tym zakresie.

Periodyzacja

Próby opisu polskiej kultury XX wieku natrafiają na trudności periodyzacyjne, ponieważ zjawiska duchowe zwykle przekraczają ramy politycznych podziałów na okresy historyczne. Polska, leżąc w sercu Europy, nie

podlegała wskutek rozmaitych okoliczności jednoznacznym wpływom polityki na kulturę, zachowując nawet w okresie znacznego nacisku na unifikację ideologiczną pewien stopień pluralizmu. Trudno więc tę czy inną orientację uznać jako niepodzielnie dominującą w którymś okresie, choć w połowie stulecia widoczne jest dążenie do zrealizowania takiej dominacji. Odłóżmy jednak ten problem do innych rozważań, przyjmując na użytek tych rozważań szkic jednej z możliwych periodyzacji:

- przełom i początek wieku, do odzyskania niepodległości, w której dominuje opozycja myśli socjalistycznej i postpozytywistycznego liberalizmu;
- okres międzywojenny, w którym widoczny jest spór socjalizmu, liberalizmu i katolicyzmu. Obserwuje się jednak radykalizację po stronie socjalizmu, umiarkowanie liberalizmu i wzrost aktywności katolickiej nauki społecznej, rozwijającej idee kolejnych społecznych encyklik papieskich;
- okres po Drugiej Wojnie Światowej, to politycznie uwarunkowany czas dominacji marksizmu i forsowania idei komunizmu w imię sprawiedliwości społecznej. Problem relacji ekonomii i etyki zostaje rozwiązany radykalnie. Bieda zostaje, przynajmniej w zamyśle, podzielona równo, a ekonomii przypada zadanie skutecznego i coraz obfitszego zaspokajania potrzeb. Ludzka praca staje się środkiem do tego celu i zostaje wpisana w etatystyczne struktury i procedury centralnego zarządzania;
- okres narastającej dezintegracji marksizmu i powstania społecznego ruchu „Solidarności” charakteryzuje się stopniowym słabnięciem wpływów ideologii komunistycznej (co objawia się wzrostem zarówno jej materialnej, jak i duchowej niewydolności), a także wzrostem zainteresowań nurtem socjaldemokratycznym i liberalnym z jednej strony oraz katolicko-społecznym z drugiej. Ruch i ideologia „Solidarności”, były konglomeratem idei socjaldemokratycznych i nauk katolicyzmu społecznego, przesiąkniętego antykomunizmem, sprzyjały jednak łączeniu etyki i ekonomii;
- okres transformacji w stronę liberalno-socjalnego ustroju społecznego, rozpoczętej w 1989 roku, wywołał gwałtowną i spontaniczną eskalację dążeń do wykorzystania koniunktury i przechwytywania rozpadającego się majątku produkcyjnego. Krytyka moralna tej praktyki, tolerowanej poniekąd przez środowiska liberalne, wywołała istotny wzrost zainteresowania etyką biznesu w Polsce.

Główne orientacje

Wszystkie orientacje dyskutowały moralne i ekonomiczne problemy powstawania nierówności, szczególnie nędzy, i sposobów jej znoszenia. Przedmiotem kontrowersji był, mniej lub bardziej, problem granic wzajemnej autonomii racjonalności ekonomicznej i moralności. Różnice stanowisk dotyczyły dróg rozwiązania problemów społecznych przez podporządkowanie moralności mechanizmom ekonomicznym (ekonomizm) bądź na drodze podporządkowania ekonomii wymogom ideału moralnego (moralizm, ideologizm). Pomiedzy skrajnymi ujęciami nie brakowało stanowisk umiarkowanych, pośrednich, konkretnie analizujących możliwości godzenia racjonalności ekonomicznej z wartościami moralnymi.

Liberalizm

Klasyczny liberalizm gospodarczy przyjmował za podstawę działalności gospodarczej wolność posiadania, zatrudniania, pracy i zawierania umów, a więc prawa rynku. Za miarę sukcesu gospodarczego przyjęto zysk. Na terenie etyki liberalizm miał zaplecze w utylitarystyce i ewolucjonizmie społecznym. Wartości ekonomiczne pojmowane są w liberalizmie jako autonomiczne względem wartości moralnych (ekonomizm). Dla liberała nędza jest w zasadzie efektem lenistwa, toteż żąda on, aby państwo nie wspierało lenistwa. Nie domaga się on jednak tego cynicznie, lecz powołuje się na wartości społeczne. Nędza powinna pobudzać do pracy przynoszącej dochód.

Na terenie filozofii moralnej świadectwo liberalnego etosu znajdujemy na początku stulecia w twórczości **Jerzego Kurnatowskiego** (1874 - 1934), prawnika i ekonomisty, który stawiał na indywidualność człowieka, jego wolność i samodzielność w twórczym organizowaniu swego życia. Egoizm i altruizm, jego zdaniem, wspierają się w tej samej ludzkiej naturze: „I egoizm i altruizm jest konieczny, uprawniony, a więc dobry. (...). Wiemy, że obok walki o byt znajdujemy w rozwoju czynnik współdziałania”¹. Trzeba być poniekąd zachłannym, twórczym, aby móc dawać innym. W tym kontekście powiększanie majątku przez lichwę, budowanie fabryk, domów, narzucanie innym swych towarów owocuje daniem pracy słabszym, a więc pomoc w walce o byt. Kurnatowski w duchu jeszcze dziewiętnastowiecznego pozytywistycznego liberalizmu

¹ J. KURNATOWSKI *Moralność i życie*. Warszawa - Lwów 1909, s. 12.

zwalczał wszystkie stosunki społeczne, które hamują ludzką inicjatywę i postęp. Sądził, że twórcza jednostka oddziałuje na tradycyjne społeczeństwo, zmusza je do wysiłku i rozwoju. Ale to jest tylko punkt wyjścia, diagnoza stanu społecznego i świadomości, z których nie należy wprost wyprowadzać ostatecznych konkluzji etycznych co do poglądów Kurnatowskiego. Zajmował on bowiem postawę krytyczną zarówno wobec wolnokonkurencyjnego kapitalizmu, jak i rewolucyjnego marksizmu. Twierdził, że nie o to chodzi, by produkować dla spożycia, ale dla rozwoju wolnej, doskonalącej człowieka twórczości. Jego etyka jest realistyczna w tym sensie, że stara się najpierw zrozumieć ludzką naturę, aby w imię jej interesów dokonało się ograniczenie i uszlachetnienie zachłanności przez wzmocnienie pierwiastka twórczego. Pisał: „Tylko na tej drodze przetworzenia wewnętrznej psychiki człowieka, walczącego o byt lub o zbytek - na psychikę twórcy, produkującego ciągle doskonalsze rzeczy w kierunku swego powołania i miłującego nie to, co zrobił, a samą możliwość ciągłego i wciąż lepszego działania - można oczekiwać stworzenia lepszych ludzi, lepszych grup społecznych i lepszych społeczeństw”².

Nasuwa się refleksja: Czyż na początku tego stulecia byliśmy dalsi od celów stawianych współcześnie etyce biznesu? Ten motyw, by w dynamizmie ludzkiej osobowości odkryć możliwości jej doskonalenia, jest stary jak świat i powraca z uporem w naszych czasach. Etyka jawi się tu jako porządkująca i twórcza nadbudowa nad spontaniczną raczej niż uporządkowaną strukturą ludzkich dążeń. Racjonalność ludzkiego działania dochodzi najpierw do głosu w obrębie poszczególnych typów dążeń (racjonalność ekonomiczna, polityczna), aby mogła zaistnieć racjonalność etyczna, całościowo formująca ludzkie życie.

Umiarkowany liberalizm zbliża ekonomię do etyki, będąc dowodem ich wzajemnego dążenia do znalezienia jakiegoś pomostu pomiędzy kryteriami ekonomicznymi i moralnymi w działalności gospodarczej w formowaniu stylu życia. Wyrazicielem tego stanowiska był w okresie międzywojennym przede wszystkim **Adam Zdzisław Heydel** (1893 - 1941), prawnik i ekonomista. Głosił, że głównym złem społecznym jest nędza, a jej likwidacja możliwa jest tylko poprzez rozwój kapitalizmu, który zwiększa wydajność pracy i przyczynia się do zniesienia nierówności społecznych w przyszłości. Tak można ująć poglądy Heydela w skrócie. Warto jednak omówić je szerzej, bo są charakterystyczne dla epoki i środowisk postpozytywistycznych, upatrujących w bogaceniu się zarówno prawo jednostki, jak i obowiązek moralny, jako zasadnicze remedia na nędzę społeczną.

² *Tamże*, s. 48-49.

Rozwiązanie problemu, jak pogodzić pęd do bogacenia z kontekstem ogólnej biedy, musi być uzyskane w rezultacie badania stosunków ekonomicznych, nie trzeba w żadnym wypadku uciekać się do wybiegów moralizatorskich. Na socjalistyczną, moralną krytykę niesprawiedliwości podziału dochodu, udzielona zostaje więc odpowiedź nawiązująca wprawdzie do standardów moralnych, ale przede wszystkim do wiedzy ekonomicznej. Nierówność ekonomiczna razi jako zjawisko, psuje dobre samopoczucie, lecz jest interpretowana jako naturalny wytwór nierównego wkładu pracy, a nie tylko wysiłku. „Adekwatność odpłaty ze strony społeczeństwa za wyniki pracy (...) jest zatem naczelnym postulatem etycznym. System, który potrafi taką adekwatność zapewnić jest systemem sprawiedliwym”³. Problem polega na rozumieniu pracy. Ideolodzy socjalizmu, idąc za klasyczną ekonomią, mają skłonność do upatrywania źródeł bogactwa w pracy w zasadzie fizycznej, wytwórczej. Tymczasem rola świadomości twórczej, kompetencji intelektualnej jest o wiele większa. Maszyny, urządzenia, organizacja, są zkapitalizowanym rezultatem wysiłku duchowego. Pomniejszanie rangi pracy intelektualnej w wytwarzaniu bogactwa nie służy rozwojowi. Praca intelektualna to niezbędny warunek sensowności i efektywności zbiorowego wysiłku. Heydel dostrzega tutaj zależność polegającą na upraszczaniu pracy tam, gdzie wkład duchowy w jej zorganizowanie jest wyższy. Kolejnymi, moralnie kontrowersyjnymi czynnikami tworzenia dochodu są - obok pracy - oszczędność i umiejętność wykorzystywania koniunktury. Analiza ekonomiczna pokazuje, że nie musi być konfliktu między procedurami gospodarczymi a kryterium sprawiedliwości dystrybucyjnej, jeśli się respektuje różnice wkładu pracy, jej złożoności, twórczego charakteru pracy, umiejętności oszczędzania i wykorzystywania koniunktury. Gospodarce potrzeba etyki, ale jeśli ma ona wejść na drogę moralności, to musi postępować etapami, wprowadzając stopniowo sprawiedliwość ekonomiczną. „Moralności nie można wprowadzić za jednym zamachem w nasze życie gospodarcze. Żaden z dwu sprzecznych ustrojów nie jest receptą na sprowadzenie «królestwa Bożego» na ziemię”⁴. Nie chodzi o pogodzenie się ze złem nierówności dochodów i nędzy, ale o uszeregowanie priorytetów frontów walki z niesprawiedliwością. Heydel nędzę widział jako polski problem, ale był przekonany, że problem ten może zostać rozwiązany przez wzrost produkcji, a nie przez radykalne zmiany ustroju. Do wzrostu pro-

³ A. HEYDEL *Kapitalizm i socjalizm wobec etyki*. Kraków 1927, s. 19.

⁴ *Tamże*, s. 34.

dukcji może się przyczynić także zmiana nastawienia moralnego. Ta zmiana musi dotyczyć również postaw inteligencji, która powinna przestać się chlubić zamożnością szlacheckich przodków, i zacząć działać na polu gospodarczym. Potrzebne jest „rozumienie, że działalność gospodarcza jest postulatem etycznym”. Także klasy posiadające winny przyjąć do wiadomości, że z ich uprzywilejowania płynie obowiązek przewodzenia w działalności gospodarczej, zmieniającej zamożność kraju. „Muszą zrozumieć - pisze Heydel - że wydajna praca i oszczędność są ich obowiązkiem”⁵. Zatem dorabianie się, oszczędzanie, wykorzystywanie koniunktury, to obowiązek etyczny, rzutu-jący na dobro społeczne. Moralny problem nierównej konsumpcji stara się Heydel wytłumaczyć następująco: „Każdy z nas korzysta bezustannie z pracy tysięcy ludzi. Wolno nam z niej korzystać, jeżeli sami stwarzamy naszą pracą większe wartości. Oto moralny wymiar obowiązku pracy, oto zarazem etycznie dopuszczalne granice konsumpcji. Pomijam dobroczynność, która wobec nieszczęść, kalectwa, starości, choroby ma najgłębsze uzasadnienie moralne, ale która musi pozostać kwestią swobodnego uznania jednostki. Obiektywnie obowiązuje każdego prócz pracy oszczędność, to jest takie unormowanie konsumpcji, by była ograniczona do tych rozmiarów, jakie są konieczne dla podtrzymania i rozwoju sił twórczych jednostki”⁶.

Nierówność w podziale dochodów i nędza są złem. Każdy jednak ma prawo bogacić się, ponieważ tylko jako bogaty może pomóc biednym. Bogaty ma prawo do podwyższonej konsumpcji, ponieważ jest ona z jednej strony nagrodą (odpłatą) za jego twórczy wysiłek, z drugiej zaś - sposobem regeneracji energii psychicznej, rozwoju sił twórczych. Pomaganie nędzarzom, nieszczęśliwym, którzy sobie sami nie mogą pomóc, to już problem indywidualnego sumienia. Moralne uzasadnienie bogacenia się ma wymiar systemowy, społeczny. Rozumowanie ekonomiczne zostało tutaj wprzęgnięte w służbę standardów moralnych.

Krakowski uczoney **Adam Krzyżanowski** (1873 - 1963) zainteresowania ekonomią i liberalizmem wiązał z etyką. Sama działalność ekonomiczna - wbrew poglądom charakterystycznym dla polskich elit intelektualnych - znajduje oczywiste uzasadnienie moralne. Gromadzenie majątku, na czarną godzinę, na starość, dla zabezpieczenia dzieci, a także wszelka chęć oszczędzania, to dość powszechne, wrodzone zachowania, same przez się zrozumiałe w aspekcie moralnym. Oszczędzanie jest podstawą zamożności ludzkiej, natychmiastowe spożywanie wyników pracy jednak zdarza się wbrew naturze. Powodem tego są raczej

⁵ Tamże, s. 37.

⁶ Tamże.

okoliczności społeczne kreowane przez politykę państwa w obszarze stanowienia prawa i walki z przestępczością, nakładania nadmiernych podatków, rozrzutności budżetu i w ogóle - niezdolność państwa do ograniczenia się w swoich prerogatywach.

Moralne warunki gospodarowania może przede wszystkim kreować państwo, które jednak ze swymi aspiracjami interwencjonistycznymi skłonne jest posuwać się za daleko. Jeśli państwo chce oświecać, musi, zdaniem Krzyżanowskiego, dawać przykład: „Państwo świeci dobrym przykładem, gdy rozsądny umiar kieruje jego działalnością”⁷. Przeciwnicy liberalizmu gospodarczego przypisują liberałom moralne wspomaganie egoistycznego pędu do zysku. Jednak bardziej niebezpieczne z moralnego punktu widzenia niż „etyka wolnej konkurencji”, jest to, co czyni się w imię etatyzmu i interwencjonizmu, przyznając dowolnie kontyngenty, tworząc zakazy i nakazy, które wzmagają przestępczość, obniżają produkcję itp. Krzyżanowski dowodzi, że każde z rozwiązań ustrojowych może mieć w swojej wybujałej postaci wady moralne, że struktury ekonomiczno-prawne więcej bodajże przyczyniają się do nadużyć niż ludzkie motywacje do bogacenia się. Znowu więc spotykamy schemat, w którym chodzi o to, aby naturalnym ludzkim dążeniom nałożyć jakieś granice, takie, aby im zarazem stworzyć społecznie użyteczne możliwości rozwojowe, zamiast je wykorzeniać.

Współczesne próby budowania etyki biznesu z konieczności muszą więc respektować naturę działalności ekonomicznej i stosować się do tego powyższego realistycznego schematu etyki. Nie można, jak widać, budować apriorycznie etyki biznesu, a to samo zdaje się dotyczyć innych szczegółowych form etyki. Uświadomienie sobie konieczności znalezienia pomostu między racjonalnością ekonomiczną a racjonalnością samej etyki tłumaczy ogromna w ostatnich latach popularność tzw. etyki cnót, nawiązującej do tradycji arystotelesowskiej⁸. Wydaje się, że jako etyka stanowienia granic dla naturalnych dążeń i realizujących je form praktyki, etyka cnót jest zarazem etyką minimalnego ograniczania wolności i znakomicie współgra z liberalizmem.

⁷ A. KRZYŻANOWSKI *Moralność współczesna*. /W tomie pod tym tytułem/. Kraków 1935, s. 60.

⁸ Por. A. MACINTYRE *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Adam Chmielewski. Warszawa 1996.

Liberalizm umiarkowany w akademickiej filozofii moralnej

Najważniejszym i najgłośniejszym w świecie nurtem filozoficznym w Polsce była analityczna szkoła lwowsko-warszawska skupiona wokół **Kazimierza Twardowskiego** (1866 - 1938) i jego pierwszych uczniów. Twardowskiego koncepcja etyki jako teorii zasad uzgadniania interesów zakłada w istocie liberalny schemat etyki społecznej, była bowiem zakorzeniona w tradycji postpozytywistycznej. Choć trudno dopatrzeć się w jego rozważaniach szczególnej uwagi dla etyki gospodarczej, nie ulega wątpliwości, że to pojmowanie etyki ma związek z koncepcją etyki jako praktycznej wiedzy o zmniejszaniu tarć międzyludzkich. „Przedmiotem etyki są warunki-pisze twórca szkoły lwowsko-warszawskiej - pod którymi zetknięcie się rozmaitych sfer działania różnych jednostek zawiera najmniej wzajemnego ograniczenia”⁹. Punktem wyjścia staje się tu opisowo-teoretyczne ujęcie człowieka jako istoty interesownej, zdolnej jednakże poszukiwać takich rozwiązań współzycia i współdziałania, które byłyby pożyteczne dla niego i dla społeczeństwa. Twardowski wyodrębnił obok etyki sprawiedliwości etykę życzliwości (miłości). Pierwszy motyw etyczny odpowiada dyskutowanym tu problemom etyki społecznej, wyrosłej z refleksji prawników i ekonomistów. Drugi motyw odpowiada, charakterystycznemu również dla liberalizmu, moralnemu poparciu dla indywidualnie świadczonego miłosierdzia. To rozgraniczenie etyki stanowi więc zarazem rozgraniczenie społecznego poziomu racjonalności praktycznej, głównie ekonomicznej, oraz bardziej zindywidualizowanego poziomu moralnego, uczuciowego.

W szkole Twardowskiego szczególnie **Tadeusz Kotarbiński** (1886-1981) jako zwolennik idei wolności i społecznego opiekuństwa, a w końcu i jako twórca prakseologii, występuje jako wyraziciel liberalno-moralnego modelu etyki szkoły. Kotarbiński podtrzymuje arystotelesowską tradycję ścisłego związku dzielności i sprawności działania. W pojęciu działania sprawnego zawiera się jego celowość, energiczność i ekonomiczność. Działanie celowe jest przede wszystkim racjonalne i prowadzi do realizacji tego, co się zaplanowało oraz energicznie przedsięwzięło; celowość znaczy tu coś więcej niż skuteczność. Ale i dzielność, to coś więcej niż sprawność. „Oprócz składnika prakseologicznego dzielność ma w sobie składnik etyczny: dzielny jest mianowicie ten, kto działa sprawnie w sprawie godziwej”¹⁰. Kotarbiński nie ma wątpliwości, że

⁹ K. TWARDOWSKI *O zadaniach etyki naukowej*. „Etyka”, Nr 12:1973, s. 139.

¹⁰ T. KOTARBIŃSKI *Drogi dociekań własnych. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa 1986, s. 176. Rozległa bibliografia prac T. Kotarbińskiego zawiera szereg dokonań podejmują-

kryteria sprawnego, skutecznego działania i kryteria godziwości moralnej dadzą się pogodzić i wspólnie mogą tworzyć etos ludzkiego działania.

Współczesna etyka biznesu rozwijana przez prof. Wojciecha Gasparskiego czerpie inspiracje z prakseologii Kotarbińskiego (to kwestia nowoczesnego ujęcia tradycyjnych cnót dzielności, sprawności), ale i otwarta jest na perspektywę moralnej godziwości, w której obok wymogów sprawiedliwości (u Kotarbińskiego chodzi o prawość) liczy się drugi dziejowy wątek etyczny - życzliwość, reprezentowana u Kotarbińskiego przez ideał „spolegliwego opiekuństwa”¹¹.

W kręgu wpływów szkoły Twardowskiego pozostawał **Władysław Tatar-kiewicz** (1886 - 1980), historyk filozofii, ale i filozof wartości, etyk. Na przykładzie jego poglądów widać, że etyka wartości traktuje dobra materialne jako dobra względne, czyli zewnętrzne, a więc nieporównywalne z dobrami bezwzględnymi, wewnętrznymi. Dobra względne są przyczynami, warunkami, symbolami i zbiornikami dóbr bezwzględnych. Bardzo często dążymy bezpośrednio do posiadania dóbr względnych, a dobra bezwzględne, wyższe są wobec nich „wynikowe”. Znaczy to, że sposób realizacji dóbr względnych określać może walory moralne człowieka, czyli wartość bezwzględną.

Dobra bezwzględne są nie tylko wyższe wobec dóbr względnych, ale też różnią się wysokością między sobą. Wynikałoby z powyższego, że nie ma takiej konfiguracji lub takiej ilości dóbr względnych, która byłaby zdolna przeważać nawet niewielką ilość dobra bezwzględnego. Ale czy żaden rodzaj dóbr bezwzględnych, wśród których wymienia Tatar-kiewicz dobra moralne, poznawcze, hedoniczne, estetyczne i witalne, nie da się przeważać dobrom względnym? Problem polega na tym, czy posiadanie dużego majątku może na przykład zrównoważyć, a nawet przewyższyć posiadanie małej wiedzy (czy lepiej być bardzo bogatym, czy też tuzinkowym uczonym lub filozofem?). Z perspektywy etyki biznesu istotne jest, czy aksjologia zezwala na takie porównania wartości, w których dobra materialne mogłyby pod pewnymi warunkami przeważać dobra estetyczne, witalne, hedoniczne, intelektualne czy moralne? W perspektywie aksjologii Tatar-kiewicza odpowiedź udzielona w porządku abstrakcyjnym byłaby raczej negatywna, zwłaszcza w odniesieniu do wartości moralnych. Ale

cych problematykę sprawności działania ludzkiego i godziwości ludzkiego życia. Najbardziej reprezentatywnym zbiorem prac filozofa z tego zakresu jest tom: T. KOTARBIŃSKI *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Wrocław 1970.

¹¹ Por. W. GASPARIKI *Etyka biznesu - szkice do portretu*. [W:] *Etyka biznesu*. Redakcja naukowa: Jerzy Dietl, Wojciech Gasparski. Warszawa 1997, s. 16-36.

Tatarkiewicz, odwołując się do ogólnie-abstrakcyjnych założeń, woli przejść do stosowania procedur, które pozwalają budować konkretno-indywidualne hierarchie wartości zrelatywizowane do okoliczności działania¹². Aksjologia przeistacza się w ten sposób w etykę słusznego osądu, która u Tatarkiewicza sprowadza się do teorii reguł czynu słusznego (czyli najlepszego z możliwych w danych okolicznościach, realizującego więcej dóbr niż inne możliwe czyny). Z tej perspektywy oceny moralne muszą uwzględniać konkretne konfiguracje świata wartości, muszą porównywać wartości czynów i ich konsekwencji. Dobra względne okazują się więc bardzo często dość istotne, bo są nosicielami, warunkami zaistnienia dóbr bezwzględnych w czasie i przestrzeni. Wniosek z tego taki, że pozostając w abstrakcji, koncentrujemy się często rygorystycznie na moralności, w konkretnych ocenach natomiast zbliżamy się do etyki odpowiedzialności, co jest już innym ujęciem perspektywy moralnej. Aksjologia i etyka Tatarkiewicza, nawet jeśli jest formułowana z pewnego oddalenia od problemów etyki społecznej, charakteryzuje się jednak znacznym stopniem przekładalności na język etyki społecznej, w tym etyki życia gospodarczego.

Twórczość fenomenologa **Romana Ingardena** (1893-1970), aczkolwiek sytuuje się na uboczu oddziaływań szkoły lwowskiej, zawiera w swej warstwie etycznej równie płodne jak Tatarkiewicza konsekwencje dla uprawiania etyki gospodarczej. Poglądy etyczne Ingardena wnoszą zagadnienie wolności i odpowiedzialności do możliwych aplikacji etyki. Rozróżnienie odpowiedzialności, którą ponosimy, którą możemy brać na siebie, do której jesteśmy pociągani, która wreszcie może charakteryzować nasze działanie (działanie odpowiedzialne)¹³, odnosi się także, a nawet w szczególności, do podmiotu uwikłanego w podejmowanie decyzji gospodarczych. Istotne jest u Ingardena rozszerzenie kontekstu odpowiedzialności na czas i wartości jako szczególne wymiary rzeczywistości ludzkiego działania. Ingarden rekomendował konkretne badanie wartości i można mieć nadzieję, że w duchu jego metody ktoś to wykona w odniesieniu do etyki gospodarczej.

Maria Ossowska (1896 - 1974) była tyleż związana co i krytyczna wobec szkoły lwowsko-warszawskiej, ale swoimi licznymi pracami zasłużyła sobie na miano najwybitniejszej polskiej badaczki moralności w drugiej połowie naszego stulecia. Analizami

¹² Por. W. TATARKIEWICZ *Von der Ordnung der Werte*. [W:] *Actualités Scientifiques et Industrielles*. N 851, Paris 1939. Artykuł ten poddałem analizie w kontekście innych aksjologicznych prac Tatarkiewicza w: R. WIŚNIEWSKI *Porządek dóbr w etyce Władysława Tatarkiewicza*. „Etyka”, Nr 16: 1978.

¹³ Por. R. INGARDEN *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. [W:] R. INGARDEN *Książeczka o człowieku*. Kraków 1972.

historyczno-socjologicznymi moralności mieszczańskiej przybliżyła problematykę etosu mieszczańskiego w czasach, kiedy był on w Polsce atakowany z różnych pozycji. Ossowska przyczyniała się do rzeczowego, wolnego od uproszczeń spojrzenia na postawy moralne charakterystyczne dla kapitalizmu. Uwagę zwraca tekst Ossowskiej o postawach merkantylnych obserwowanych w czasie okupacji, a więc w sytuacjach życiowo ekstremalnych. Przy tej okazji starała się uchwycić istotę stosunku handlowego, a nawet ekonomicznego. Autorka uważa, że pasuje do opisu tej sytuacji zasada: „Jak najmniej dać, jak najwięcej wziąć”. Wpojone zasady moralne kłócą się tutaj z praktyką kupiecką. Z perspektywy tradycyjnej moralności, związanej z wartościami personalistycznymi, relacje kupieckie są wstydlive, niezręczne. Widać w tych rozważaniach echo zderzenia etosu szlachecko-inteligenckiego z etosem kupieckim. Pewne trudności moralno-towarzystwie sprawiły, że niezręczność zastąpienia przysługi interesem wytworzyła zapotrzebowanie na neutralnego pośrednika. Odnosząc się do stosunków okupacyjnych Ossowska pisze: „Jeżeli prawdą jest, że stosunek handlowy jest stosunkiem walki, w którym sankcjonujemy bezwzględność i podstęp, to rozhandlowanie naszego społeczeństwa może nie bez racji przejmować etyka niepokojem. W pewnych zwłaszcza środowiskach obserwujemy coraz mniej przysług, coraz więcej interesów. (...) W patologicznym, amatorskim handlu wojennym, z którym mamy w tej chwili do czynienia, wyzbywają się wpojonych postulatów moralnych zwłaszcza ci, którzy traktują to zajęcie jako deklasujące prowizorium. Ci uważają, że skoro już raz wypadli z formy, to im wszystko wolno. Toteż łatwiej podobno o niedokładną wagę u pań «z dobrego domu» niż u przekupki stojącej nad koszykiem na ulicy”¹⁴. Łatwo zauważyć, jak wiele refleksji narzuca ta oceniająca konstatacja, jeśli konfrontować okupacyjną moralność ze zmianami moralnymi społeczeństwa polskiego okresu transformacji ustrojowej po 1989 roku.

Solidaryzm między etycznym socjalizmem a komunizmem

Solidaryzm powołuje się na tradycję klasyczną, przypisującą wspólnocie zorganizowanej w państwo cele moralne, którym podporządkowane są cele gospodarcze. Moralnym impulsem solidaryzmu jest opór przeciwko doświadczeniu szerzenia się egoizmu, nierówności ekonomicznej i społecznej, zwłaszcza wyzysku, nędzy i wszelkiej krzywdy społecznej. Wrażliwość moralna rodzi i podtrzymuje solidaryzm w obliczu nieustających przejawów cierpienia.

¹⁴ M. OSSOWSKA *Z etyki stosunków merkantylnych* [W:] M. OSSOWSKA *O człowieku, moralności i nauce miscellanea*. Warszawa 1983, s. 353.

Główną postacią u źródeł polskiego solidaryzmu społecznego był na początku stulecia **Edward Abramowski** (1868 - 1918). Twierdził, że w ustroju kapitalistycznym tworzy się zarodek rewolucji moralnej, jakim jest „solidarność i pomoc wzajemna ludzi pracy”¹⁵. Wrażliwość na nędzę i krzywdę ludzką rodzi etykę braterstwa, poszanowanie człowieka. Wrażliwość ta staje się więc swoistym generatorem moralności w ogóle. Abramowski był przeciwnikiem własności prywatnej, pędu do bogacenia się, a także ideologii pracy, o której sądził, że zniewala człowieka. Twierdził, że trzeba zrewolucjonizować stosunek do pracy i zastąpić go dążeniem do posiadania czasu wolnego. Później propagował utopijne idee spółdzielczości, która miała harmonizować sprzeczności między potrzebami ekonomii ludzkiej i wymogami etycznego życia i współżycia.

Zdaniem Abramowskiego, w walce o lepszy ustrój (bo kapitalizm rozczarowuje) należy się powstrzymać od rewolucji stosującej przemoc. Rewolucja społeczna powinna być przygotowana i poprzedzona rewolucją moralną. Tych, którzy wyzyskują robotników trzeba przekonać do poczucia sprawiedliwości, ukazać bezsens bezwzględnej pogoni za zyskiem. W duchu zbliżonym do austriackiego nurtu socjaldemokratycznego (austromarksizm), nawiązującego do neokantyzmu, Abramowski traktował socjalizm raczej jako ideał, nie zaś jako fakt dziejowy. Bardziej chodziło mu o to, aby sprawiedliwość i inne ideały socjalizmu zwyciężyły w świadomości, niż by miano je narzucać rewolucyjną przemocą i tworzyć państwo socjalistyczne (państwo dyktatury proletariatu). Metody walki o lepszy byt są, według niego, nie mniej ważne¹⁶. Istotne jest podmiotowe traktowanie tych, o których się walczy, a więc - przy całej krytyce kapitalizmu - moralny aspekt zmian wydawał mu się najistotniejszy. Nie można walczyć o nowe ideały metodami, które uformowały się w dotychczasowych ustrojach¹⁷. Etyka dominuje u Abramowskiego nad porządkiem ekonomicznym, jej ideały są owocem negatywnego doświadczenia empirycznych stosunków gospodarczych. W perspektywie normatywnej ekonomia musi podlegać globalnie standardom etycznym.

¹⁵ Por. E. ABRAMOWSKI *Etyka a rewolucja*. Warszawa 1899.

¹⁶ Por. *tamże*.

¹⁷ Zwięzłe omówienie tych zagadnień przedstawił S. BORZYM w pracy *Etyka społeczna Edwarda Abramowskiego. /W:/ Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*. Praca zbiorowa pod redakcją Zdzisława J. Czarnieckiego i Stanisława Soldenhoffa. Lublin 1989, s. 93-124.

U podstaw nurtu socjalistycznego tkwi także myśl moralno-społeczna **Ludwika Krzywickiego** (1859 - 1941), który - oczywiście - był równie krytycznie ustosunkowany do rzeczywistości ekonomiczno-społecznej kapitalizmu. Tu również punktem wyjścia dla krytyki jest nie tyle perspektywa ideału, ile wrażliwość na krzywdę wyzysku, niesprawiedliwości popełnianej w nieokiełznanym pędzie do bogacenia się, bez względu na deptane po drodze wartości moralne. Ocena bogacenia się formułowana jest przez Krzywickiego z pewnego zbliżenia do marksowskiej krytyki „fetyszyzmu pieniężno-towarowego”, procesu samozniewalania się człowieka w świecie rzeczy i obrotu pieniędzmi. Moralność społeczeństwa kapitalistycznego charakteryzuje Krzywicki wskazując na rolę zasad dążenia do zysku w aktach kupna i sprzedaży. Moralność ustępuje więc miejsca zasadom ekonomii: „etyka z ekonomią zaczynają się płatać nawzajem, charakter rachunkowości i zasada pobierania odsetek za czyn każdy tak przenikają w głoszone ideały postępowania, iż doprawdy częstokroć bylibyśmy w kłopotcie, gdyby nam kazano odgranaczyć modły geszeftu od przykazaniowej etyki”¹⁸. Słowem: etyka początków XX wieku widziana oczami Krzywickiego rozplywa się w teorii uznającej powszechny egoizm i prawo zysku¹⁹.

Polska tradycja socjalistyczna, uwikłana w kooperatywizm i solidaryzm, została najpierw częściowo wchłonięta przez radykalny komunistyczny odłam polskiej lewicy, a następnie - w okresie Polski Ludowej - przytępiona, zepchnięta w cień, przez wpływy marksizmu radzieckiego. Trudno więc mówić o kontynuacji linii Abramowskiego i Krzywickiego w filozofii moralnej drugiej połowy stulecia, choć interesującym przypadkiem ewolucji od utopijnego, romantycznego socjalizmu etycznego, do rewolucyjnego marksizmu jest myśl głośnego lewicowego publicysty **Jana Hempla** (1877-1937), który padł ofiarą represji stalinowskich, jakie dotknęły względnie samodzielnie myślących polskich działaczy komunistycznych. Przykład Hempla jest poniekąd typowy dla ewolucji myślenia polskiej lewicy społecznej o relacji między ekonomią i etyką, odzwierciedlając zarazem występujące tu zewnętrzne, polityczne uwarunkowania. U Hempla rozczarowanie do niesprawiedliwego i sprzecznego z ideałami miłości braterskiej kapitalizmu przybiera na początku naszego stulecia postać ideowo-moralną okre-

¹⁸ L. KRZYWICKI *W otchłani*. Warszawa 1909, s. 127.

¹⁹ Szersze omówienie etyki społecznej Krzywickiego zawiera praca: S. JEDYNAK *Główne wątki myśli aksjologicznej i etycznej Ludwika Krzywickiego. /W:/ Człowiek i wartości...*, s. 63-92.

ślana „etycznym socjalizmem”. Idee miłości braterskiej wszystkich ludzi zostały, twierdzi w artykule *Miłość bliźniego a warunki ekonomiczne* (1918), sformułowane daleko wcześniej zanim zaistniały warunki ich praktykowania. „Bardzo to niedawne jeszcze czasy, gdy rozpowszechniać się jąła po ziemi dobra nowina i prawda, że sprawiedliwe stosunki ekonomiczne życia społecznego są tym warunkiem, bez którego miłość zgoła w masach przejawiać się nie może”²⁰. Tendencjom rewolucyjnym w ruchu robotniczym przeciwstawia jednak Hempel program duchowo-moralnego przeobrażenia stosunków społecznych, a zwłaszcza działaczy robotniczych (duchowe odrodzenie). Przekonania te znajdują ujście w jego działalności spółdzielczej, której wybitnym teoretykiem stał się w okresie międzywojennym. Życie praktyczne zbliża go zarazem w 1920 roku do komunistycznego odłamu polskiego ruchu socjalistycznego. Przyjmuje teraz stanowisko filozoficzne materializmu marksistowskiego, ale zarazem podtrzymuje swoje wymagania moralne, wpisując w marksistowską etykę ideę solidarności w walce o nowy porządek społeczny, równość, sprawiedliwość i braterstwo. W tej perspektywie praca nabierała wartości społecznie bardzo istotnej, jako wysiłek włożony w budowanie nowego porządku. Od utopijnej niechęci do ideologii pracy u Abramowskiego myśl solidarystyczna w strukturach rewolucyjnego marksizmu przeszła na pozycje traktowania pracy jako obowiązku społecznego, rewolucyjnego, składanego w ofierze dla przyszłego ustroju społecznej szczęśliwości.

Po drugiej wojnie światowej sytuacja polityczna wpłynęła radykalnie na życie ekonomiczne w Polsce i etyczne oceny przemian gospodarczych: polityka i ekonomika zdominowała etykę w obrębie myśli lewicowej i ograniczyły swobodę wypowiedzi innych orientacji. Problematyczne jest, na ile polskie społeczeństwo, a nawet jego elity polityczne, przyjęły orientację komunistyczną. Jeśli nie liczyć okresu stalinizacji Polski, widać było bowiem, nawet w kręgach lewicy, pewien umiar w podejściu do ideologii komunistycznej, a to sprawiło, że mówiło się z czasem raczej o „realnym socjalizmie”. Problem relacji ekonomii i etyki w perspektywie marksistowskiej miał różne naświetlenia od samego początku. Jeszcze we wczesnym okresie międzywojennym działacz komunistyczny **Julian Marchlewski** (1866-1925) zakładał determinizm ekonomiczny w przeobrażeniach historycznych. Obowiązkiem moralnym człowieka uspołecznionego była, dla niego, praca, pomnażająca materialne zasoby społeczne, praca organizowa-

²⁰ Cyt. za: J. SZMYD *Jan Hempel. Idee i wartości*. Warszawa 1975, s. 167.

na przez państwo. Jednak zarazem propagował właściwy stosunek do pracy jako wartości samorealizacyjnej, a więc własnej, doskonalącej człowieka. Widać tu charakterystyczne napięcie między uspołecznieniem, a nawet upaństwowieniem pracy, a motywem humanistycznym, traktującym pracę jako wartość wewnętrzną.

O ile na Wschodzie pierwszy motyw (kolektywistyczny) wchłonie drugi (humanistyczny), wyrażając istotny rys ustroju komunistycznego we wszystkich wymiarach, w tym w pojmowaniu relacji ekonomii i etyki, w Polsce będziemy mieli do czynienia z równie istotnymi próbami podtrzymywania humanistycznego wymiaru aksjologii pracy. Pewną rolę - przynajmniej teoretyczną - odegrali tu etycy marksistowscy skupieni wokół **Marka Fritzhanda** (1913-1992), dokonując na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych etycznej, humanistycznej interpretacji myśli Karola Marksa. Sformułowany w tym kontekście marksistowski ideał etyczny sponadwany przez Fritzhanda do formuły uspołecznionej samorealizacji przez pracę wpisuje się w schemat solidaryzmu, starając się zostawić miejsce dla etyki nie poddającej się redukcji do ekonomii zdefiniowanej przez potrzeby budowy nowej formacji społecznej. Praca w tej perspektywie miała nie tylko funkcję użytkową, ekonomiczną, ale i samorealizacyjną, moralną, godnościową, i jako taka stanowiła granicę moralną dla jej wyzysku i przedmiotowego traktowania²¹. Trzeba jednak zauważyć, że etycy marksistowscy nie potrafili wyraźnie wyartykułować dehumanizujących aspektów pracy ludzkiej w realnym, polskim socjalizmie i często wręczani byli w moralistykę pracy (publicystykę), ilekroć spadała w fabrykach jej wydajność. Dehumanizację pracy dostrzegali natomiast robotnicy w kolejnych zrywach, aż po solidarnościowy sprzeciw, odwołując się jednocześnie do ideałów socjalistycznych, solidarnościowych i katolickich.

Niemniej, warto pamiętać, że w okresie politycznej dominacji marksizmu ścierały się dwie opcje w sprawie stosunku etyki i ekonomii, z których jedna nawiązywała do humanistycznych kryteriów etycznych w ocenie stosunków ekonomicznych, we wszystkich ich wymiarach, druga zaś, związana ze scjentyistyczną interpretacją marksizmu, skłonna była traktować moralność jako „symptom stosunków ekonomicznych” (Engels) a etykę jako narzędzie przystosowania postaw do zmian wyrażających prawidłowości społeczno-ekonomiczne dziejów. Ta niespójność w obrębie marksizmu stanowiła jeden z czynników dezintegrujących go i sprzyjających nadchodzącym zmianom ustrojowym. Kiludziesięcioletnie dzieje i zmiany marksizmu w Polsce tworzą interesujące tło

²¹ Por. M. FRITZHAND *Człowiek, humanizm, moralność. Ze studiów nad Marksem*. Warszawa 1961.

dla dokładnego opisanie zmian w pojmowaniu relacji ekonomii i etyki. Powstaje w tym kontekście pytanie, czy obserwowane na początku lat dziewięćdziesiątych zdziwienie polskich ekonomistów i kształconych przez nich środowisk gospodarczych co do potrzeby i możliwości etyki biznesu nie miało - a to zjawisko nie przeminęło całkowicie - podstaw w zwrocie od ekonomii politycznej, uprawianej w warunkach zdefiniowanych przez marksizm i realny socjalizm w Polsce, do ekonomii liberalnej, albowiem natura obu orientacji, pojętych scjentystycznie, zakłada bieżącą separację etyki i ekonomiki. Krótko mówiąc: ekonomista wykształcony w warunkach dominacji rewolucyjnego marksizmu ma ten sam negatywny stosunek do ograniczeń moralnych, co klasyczny liberał. Jedność ekonomii i etyki dostrzegana jest tam jedynie na poziomie założeń, celów i globalnych wyników. Tymczasem współczesna etyka biznesu rozwija się w płaszczyźnie analizy bieżących procedur i praktyk gospodarowania, ferując oceny moralne na poziomie prakseologii.

Katolicka nauka społeczna

Solidaryzm katolicki należy do najbardziej trwałych nurtów dwudziestowiecznej etyki społecznej w Polsce. Jego źródła tkwią z jednej strony w *Ewangelii*, w dominującej tam pogardzie dla dóbr doczesnych, z drugiej zaś i przede wszystkim w XIII-wiecznej nauce św. Tomasza, sięgając korzeniami arystotelesowskiej i greckiej filozofii moralnej, która potrzeby duszy stawiała wyżej niż potrzeby ciała, a cele etyczne wspólnoty wyżej od celów gospodarczych. W wyniku syntezy, po wiekach rozwoju nauki i etyki społecznej Kościoła katolickiego, stało się oczywiste, że osobie ludzkiej prawo do posiadania przysługuje z natury, ale nie należy wartości posiadania czynić celem życia. Z okresu konfrontacji z indywidualizmem i liberalizmem XVIII i XIX wieku Kościół wyniósł i utrwalił przekonanie, że życie gospodarcze wspólnoty podlega ciągle i w każdym momencie ocenie moralnej.

Czołowym akademickim zwolennikiem katolickiego solidaryzmu społecznego był **Leopold Caro** (1864 - 1939), lwowski prawnik i ekonomista, który interesujący nas problem naświetlał w perspektywie etyki chrześcijańskiej. W książce *P* zarzucał liberalizmowi niekonsekwencję polegającą na atakowaniu wszystkich świętości, z wyjątkiem własności prywatnej. Pisał: „Liberalizm zaleca, by każdy dbał tylko o dobro własne, a «całość sama się złoży»”²². Ignoruje się w ten sposób etykę w działalności gospodarczej redukując pracę ludzką do

²² L. CARO *Solidaryzm, jego zasady, dzieje i zastosowanie*. Lwów 1931, s. 7.

wartości wyłącznie ekonomicznej, odrzucając interwencję jakichkolwiek sądów wartościujących, ale w istocie niejawnie wartościując, i to pozytywnie, ludzki egoizm. Z kolei marksizm krytykował Caro za jednostronność w odrzuceniu własności prywatnej, za skrajną rewolucyjność i odrzucenie etyki w imię celów rewolucji i utopijnego ideału. Solidaryzm jest, jak widać, stanowiskiem pośrednim.

Wychodzi się tu z założenia, że „każdy nasz czyn oddziałuje na innych i wywołuje nieodzowną z ich strony reakcję” i tę „współzależność wszystkich ludzi od siebie” solidaryzm zaleca uwzględniać w naszych relacjach z innymi. Nie zasada miłości i współczucia jest tedy podstawą solidaryzmu, ale obiektywny fakt społecznej współzależności. Solidaryzm dostrzega w społeczeństwie samoistny organizm, w którym jednostki ludzkie - jako jego części - winny uwzględniać dobro publiczne swego działania²³. Człowiek nie powinien używać swych praw i wolności na szkodę ogółu. Każdy człowiek ma „prawo nabywania własności prywatnej, także co do środków produkcji - ale własność ta nie może być nigdy nieograniczona, nie może sięgać do prawa dowolnego niszczenia czy marnowania rzeczy własnej, a mądry i wolny od szykan nadzór państwa zmierzać winien do tego, aby współzawodnictwo nie przeradzało się w systematyczne ujarzmianie słabszych ze strony silniejszych”²⁴. Solidaryzm przeciwstawia współzawodnictwu ideę współdziałania. „*Cooperation, not competition*, współdziałanie, nie współzawodnictwo - wyjaśnia Caro - to hasło solidaryzmu, to program jego ku naprawie stosunków. Solidaryzm głosi wielkie a zatajone prawo: zwiększającego się dochodu w miarę przestrzegania jego zasad, prawo, które działa zawsze, we wszelkich okolicznościach i we wszystkich gałęziach produkcji”²⁵. Tylko solidarność wszystkich warstw społecznych może stać się rzeczywistym drogowskazem na drodze do dobrobytu i ku temu ideałowi etycznemu trzeba współczesne społeczeństwo kapitalistyczne stopniowo przekształcać. Nasycenie życia gospodarczego etyką nie polega na niczym innym, jak tylko na solidaryzmie. Dzieje myśli etycznej są, jak dowodzi Caro, w znacznej mierze dziejami myśli solidarystycznej.

Społeczeństwo nie jest całością zorientowaną wyłącznie na wytwarzanie zysku, stawia sobie bowiem wśród celów także cele moralne. W duchu Arystotelesowej teleologii społecznej pisze Caro: „Gospodarstwo społeczne tworzy część składową życia społecznego, nie może przeto być wycutym z celów, związanych

²³ *Tamże*, s. 6-7.

²⁴ *Tamże*, s. 9.

²⁵ *Tamże*.

z istnieniem całości społecznego życia. Celem gospodarstwa społecznego nie może być żadną miarą wyłącznie produkcja dóbr (...). Cel produkcyjny tylko w takim wypadku iść może w parze z celem powszechnego dobra, jeśli całość produkcji zwiększy sumę zadowolenia największej ilości ludzi, co tylko wówczas nastąpić może, jeśli w społeczeństwie zdobędzie uznanie prawo moralne. Społeczeństwo wyzwute z więzów moralnych nie podołałoby i zadaniom gospodarczym, jak tego dowodzi rozkład Francji w epoce przedrewolucyjnej drugiej połowy XVIII wieku, tudzież Rosji obecnej²⁶. Tego ekonomia nie powinna ignorować, bowiem w naturze społeczeństwa tkwi już cel etyczny.

Problem relacji etyki i ekonomiki wszechstronnie badał w latach trzydziestych ks. **Antoni Szymański** (1881 - 1942). Etyka i ekonomia mają, jego zdaniem, odrębny przedmiot formalny, ale związki między nimi wynikają z tego, że mają wspólny przedmiot materialny - ludzką działalność gospodarczą. Szymański analizuje formalne relacje etyki i ekonomiki wykazując w licznych przypadkach zależność ekonomii od etyki²⁷. Tomizm nie uznaje posiadania i zdobywania bogactwa za coś złego, ponieważ widzi, że dobra materialne mogą być podstawą tworzenia dóbr umysłowych i dóbr kultury. Posiadanie dóbr materialnych jest warunkiem rozwoju człowieka. Bogactwo jest następstwem pracy, wysiłku fizycznego i duchowego²⁸. Własność jest także podstawą rodziny. Przywoływany był stary argument tomistyczny, że praca na swoim sprzyja rozwojowi i dobrobytowi, poczucie spodziewanej korzyści płynącej z pracy na swoim pozwala przewycięzać poczucie ciężaru pracy płynącej z obowiązku. Poza tym wspólna własność powoduje większe niepokoje społeczne niż prywatna.

Bogactwo nie jest jednak wartością samą w sobie, nie jest celem ludzkiego życia. Bogactwo jest tylko środkiem. Liberalna ideologia bogacenia się sprzyja wyzyskowi i rozwija egoizm, a nawet działaniu na szkodę państwa. Tymczasem są także dobra wspólne, publiczne, które opierają się na własności publicznej i potrzeba samoograniczenia się na rzecz wspólnoty. Prywatne posiadanie nie wyklucza wspólnego użytkowania niektórych dóbr. Służyło temu rozróżnienie dochodu: 1/ dochód należący do właściciela, związany z jego koniecznymi potrzebami; 2/ wolny dochód, który przeznaczony jest do wspólnego użytkowania. Na rynku pracy mamy ostatecznie do czy-

²⁶ *Tamże*, s. 128-129.

²⁷ Por. A. SZYMAŃSKI *Ekonomika i etyka*. Lublin 1936.

²⁸ Por. A. SZYMAŃSKI *Zagadnienie społeczne*. Wyd. III przerobione. Lublin 1939.

nienia nie z towarem, ale z człowiekiem. Prawa rynku pracy nie redukują się zatem do praw rynku towarów. Wchodzi tu bowiem w grę szereg wartości, jak zdrowie, zdolność do pracy, moralność²⁹.

Zgodnie z tomizmem i naukami Kościoła zawartymi w encyklikach *Rerum Novarum* oraz *Quadragesimo Anno* ks. **Jan Piwowarczyk** (1859-1956) głosił, że dobra materialne nie są dobrami (celami) w sobie, lecz wartość swą czerpią z tego, że są użyteczne dla realizacji dóbr wyższych. Dobra materialne, posiadanie i drogi ich pomnażania, należy rozpatrywać w kontekście teocentrycznego porządku świata. Rozwijając to, ks. Piwowarczyk powiada: „szczególnym więc celem życia gospodarczego jest zaspokojenie potrzeb człowieka. Oczywiście rozumnych potrzeb, ale potrzeb każdego człowieka... Akcentując ten punkt widzenia, odrzucamy używanie dóbr materialnych dla celów nierozumnych i wykluczenie pewnych ludzi od ich używania”³⁰. Za stanowiska błędne uznaje się z tej perspektywy liberalizm gospodarczy, który indywidualne bogactwo czyni celem życia, oraz totalistyczne nurty, które dobro zbiorowości państwowej, narodowej czy klasowej, ich materialną potęgę, czynią przedmiotem i kryterium działań moralnie uzasadnionych. Zainteresowanie Kościoła budzą jedynie ludzkie aspekty działalności gospodarczej, te, w których zaangażowana jest wola człowieka.

W sprawie relacji ekonomii i etyki opinia ks. Piwowarczyka sformułowana została następująco: „Obydwie nauki mają ten sam przedmiot materialny (co?): życie gospodarcze. Ale ich przedmiot formalny (z jakiego punktu widzenia?) jest różny. Etyka bada życie gospodarcze z moralnego punktu widzenia, by dla tej dziedziny działalności ludzkiej ustalić prawa i obowiązki sumienia. Ekonomika zaś bada życie gospodarcze wyłącznie z gospodarczego punktu widzenia i stwierdza, że w tej dziedzinie (...) panują pewne prawidłowości, zwane «prawami gospodarczymi». Przestrzeganie praw etycznych ma życie gospodarcze uczynić zgodnym z obiektywną moralnością, przestrzeganie praw gospodarczych ma zapewnić dostateczność dóbr zaspokajających potrzeby społeczeństwa. Są to więc dwa różne cele, dwa różne przedmioty formalne, dwie różne nauki”³¹. Autorytatywny w tej dziedzinie autor katolicki zastanawia się dalej, jaki ma być stosunek obu nauk do siebie. Odrzuca skrajne rozwiązania. Podporządkowanie etyki wobec ekonomii przypisuje marksizmowi i odrzuca, natomiast podporządkowanie odwrotne uznaje za

²⁹ Por. A. SZYMAŃSKI *Ekonomika i etyka*. Wyd. cyt., s. 78-79.

³⁰ Por. J. PIWOWARCZYK *Katolicka etyka społeczna*. T. 2. Londyn 1963, s. 14.

³¹ *Tamże*, s. 21-22.

wczesne, zasadniczo za średniowieczne stanowisko chrześcijańskie i pragnie je ograniczyć w tym zakresie, w jakim zjawiska gospodarowania rządzą się wewnętrznymi prawidłowościami i obiektywnością. Nie godzi się jednak na zupełną niezależność ekonomii od etyki, ponieważ pewien zakres przedmiotu obu nauk jest wspólny. Dotyczy on dziedziny woli, tych jej wyborów, które na terenie życia gospodarczego nie są moralnie obojętne. Jakie to są wybory, to jest właśnie przedmiotem etyki życia gospodarczego i w jej zakresie ekonomia jest częściowo i pośrednio zależna od etyki.

Etyka bada podstawowe cele ludzkich wyborów. Toteż sprzeciwia się ona takiej koncepcji człowieka, w której redukuje się go do istoty ekonomicznie zorientowanej (*homo oeconomicus*). Jednak sfera dążeń ekonomicznych w wyborach ludzkich nie jest samoistna, autonomiczna. „Człowiek gospodaruje, aby zaspokoić potrzeby materialne, ale i duchowe, kulturalne. Zdobywanie bogactwa jest dla niego środkiem do celu, nie celem, w każdym razie nie «jedynym» lub «głównym» celem»³². Czytelnik wnioskuje z książki Piwowarczyka, że oceny życia gospodarczego mogą być rozumiane jako koniunkcje ocen ściśle prakseologicznych i ocen etycznych. Wydaje się, że z tego punktu widzenia dopuszczalnymi moralnie mogą być te przedsięwzięcia i działania, które są skuteczne i zarazem zgodne z wartościami i zasadami moralności. Wolno więc korzystać z praw ekonomii, ale tak, by nie naruszać dóbr moralnych ludzi uczestniczących w życiu gospodarczym.

Z kolei **o. Jacek Woroniecki** (1878 - 1949) w fundamentalnej *Katolickiej etyce wychowawczej* dla scharakteryzowania relacji etyki i ekonomii przyjmuje za punkt wyjścia, że Bóg powierzył człowiekowi świat zwierząt, roślin i dóbr materialnych. Bóg też polecił człowiekowi pracę jako sposób twórczego życia na ziemi, używania i pomnażania powierzonych mu dóbr. Istotnym właścicielem tych dóbr jest jednak Bóg, a człowiek tylko ich szafarzem, toteż powinien używać ich zgodnie z ich naturą. Powierzone człowiekowi dobra są do wspólnego użytku, ale nie oznacza to, że muszą być one przedmiotem wspólnej własności. Problem polega na tym, jaki rodzaj własności sprzyja wspólnemu i zadowalającemu korzystaniu z dóbr materialnych. Zgodnie z argumentacją tomistyczną sprzyja temu własność prywatna, bo bardziej odpowiada wymogom pilności, porządku i zgody wśród ludzi. Woroniecki dorzuca jeszcze argument przedsiębiorczości i osobistej samodzielności człowieka odpowiedzialnego za swoją rodzinę. Podsumowując te argumenty, pisze: „Analiza psychologiczna pracy ludzkiej doprowadziła

³² Tamże, s. 26.

nas zatem do wniosku, że w ramach własności prywatnej praca jest intensywniejsza, przebiega w większym porządku i większej zgodzie, że zatem wydajność jej wtedy rośnie, na czym wygrywa nie tylko sam pracownik, ale i społeczeństwo»³³. Porównanie stanowiska chrześcijańskiego z innymi orientacjami prowadzi autora *Katolickiej etyki wychowawczej* do wniosku, że - mimo różnic - najbliższy jest jej w praktyce liberalizm, ponieważ stoi on konsekwentnie na stanowisku własności prywatnej i wolności gospodarczej, pomnażającej efektywnie bogactwo, podczas gdy komunizm wiele wprawdzie mówi o wspólnym pożytku z własności, ale konsekwentnie tej wspólności korzystania z mniej zresztą efektywnie wytworzonej ilości dóbr nie wprowadza i że względów wychowawczych nie będzie umiał wprowadzić.

Etykę gospodarczą o. Woronieckiego - podobnie jak etykę społeczną ks. Piwowarczyka - charakteryzuje otwartość wobec przemian ekonomicznych przy zachowaniu szacunku dla pryncypiów zawartych w tradycji tomistycznej i nauce Kościoła. Widać to w dokładnych analizach i ocenach etycznych takich zjawisk jak funkcjonowanie giełdy, instytucji rynku kredytowego, zakładów loteryjnych. Ale to już jest kwestia do innego opracowania.

W duchu zbliżonym do klasycznej etyki cnót zagadnieniami etyki społecznej zajmuje się **ks. Tadeusz Ślipko** pisząc, że przeznaczeniem dóbr doczesnych jest „stwarzanie odpowiednich warunków życia i rozwoju dla wszystkich ludzi, a nie nieustanny proces bogacenia się nielicznych jednostek»³⁴. Problem polega na posiadaniu „dóbr nadmiernych”, a więc bogaceniu się ponad potrzebną człowiekowi miarę. Autor nie kwestionuje prawa własności, choć wykazuje więcej zrozumienia dla własności społecznej niż autorzy międzywojenni (kontekst czasu). Istotny jest użytek czyniony z własności. Poza charakterystycznymi dla starszych autorów katolickich wątkami, widoczna jest u ks. Ślipki świadomość ekologicznych skutków ekspansji produkcyjnej człowieka.

Ks. Józef Tischner w perspektywie etyki personalistycznej dokonał głośnej krytyki pracy ludzkiej wykonywanej w ustroju komunistycznym, znajdując w niej przypadek pracy chorej. Przeciwstawia jej pracę, która rozwija i wszechstronnie bogaci człowieka, nasycając ludzką treścią stosunki międzyludzkie. Z tej perspektywy praca winna pomnażać nie tylko materialne bogactwo, ale i duchowe, moralne»³⁵.

³³ J. WORONIECKI *Katolicka etyka wychowawcza*. T. 2, cz. 2. Lublin 1986, s. 244.

³⁴ T. ŚLIPKO *Zarys etyki szczegółowej*. T.1, wyd. II. Kraków 1981, s. 388.

³⁵ Por. J. TISCHNER *Etyka solidarności*. Kraków 1981.

Jednak praca wyzyskiwana, wyalienowana, świadczona w warunkach liberalnych stosunków gospodarczych również może być chora. Moralna wartość ludzkiej pracy jest w etyce Tischnera kluczem dla oceny stosunków ekonomicznych. Tischner uzasadnia w ten sposób solidarność w obronie pracy godnej. Etyka solidarności stała się, przede wszystkim w latach osiemdziesiątych, istotnym narzędziem krytyki socjalistycznych warunków pracy stając się ideowym orężem przeobrażeń ustrojowych. W etyce Tischnera ujawnia się, charakterystyczny dla współczesnej formacji katolickiej, głęboki związek realizmu i personalizmu: etyka uwzględnia naturę stosunków społecznych, ale i nakłada na nie, jako na stosunki międzyludzkie, wymagania moralne, personalistyczne.

Podsumowanie

Polska filozofia moralna XX wieku - jeśli traktować ją szeroko, tradycyjnie, jako obejmującą kwestie dotyczące moralnych aspektów życia gospodarczego - traktowała początkowo interesujący nas problem w kontekście między liberalizmem a socjalizmem. Z czasem jednak coraz wyraźniej do głosu dochodziła, odradzająca się po encyklice *Rerum novarum*, katolicka nauka społeczna i - prawdę mówiąc - ona zdominowała etykę gospodarczą naszego wieku. Akademicka filozofia moralna traktowała wartości materialne i etykę gospodarczą raczej marginalnie, najczęściej zupełnie ją ignorując. Trudno się temu dziwić, bo wartości materialne nie sytuują się na wyżynach humanistycznych systemów wartości i powinności. Myśl socjalistyczna, która po okresie zafascynowania marksizmem na przełomie stuleci, poszukiwała własnych form ustroju ekonomicznego, skłonna była rozwijać socjalizm etyczny, ewolucyjny, spółdzielczy. Jednakże formacja komunistyczna, która na pewien czas zdominowała politycznie życie społeczne, motyw ten zepchnęła w cień. W opozycji pozostał jedynie Kościół katolicki i jego nauka społeczna. Pod koniec stulecia, po odrzuceniu ustroju komunistycznego, Polacy stoją w obliczu dyskusji i wyboru jednej z trzech kluczowych orientacji: liberalnej, socjal-liberalnej i katolicko-solidarystycznej. Wydaje się, że istnieje pewien stopień kompatybilności tych stanowisk, aczkolwiek będzie on jeszcze podlegał dyskusji. Niezwykle istotne są tu następujące kwestie szczegółowe: a/ rola wartości materialnego b o g a c t w a w perspektywie ideału dobrego życia; b/ moralna ocena poszczególnych form i metod aktywności gospodarczej (zwłaszcza: marketing, konkurencja, reklama, giełda, kredyt, korupcja). To są zjawiska nowe, o których akademicka etyka w ostatnich latach w Polsce w zasadzie milczała.

Opracowanie to jest zaledwie szkicem tego, co mogłoby stanowić punkt wyjścia dla badania ciągłości ponad zmianami w polskiej myśli etyczno-ekonomicznej XX wieku. Nie uwzględnia ono dostatecznie najnowszych prób opisanie relacji etyki i ekonomii z lat ostatnich³⁶. Wystarczy więc może, jeśli zauważymy, że rozwijająca się od kilku lat etyka biznesu spotyka się z zainteresowaniem badawczym i dydaktycznym przede wszystkim w kręgach akademickich. Można pokusić się o wskazanie charakterystycznych ośrodków badań i promocji etyki biznesu w Polsce:

- Zespół Etyki Życia Gospodarczego w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie - kierowany przez **prof. Wojciecha Gasparskiego**, przy aktywnym współudziale **prof. Anny Lewickiej-Strzałeckiej**, zorientowany na stosowanie prakseologicznego paradygmatu w etyce biznesu, zarazem główny promotor integracji etyki biznesu w Polsce i jej kontaktów z zagranicą³⁷.
- Katedra Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie - kierowana przez **prof. Adama Węgrzeckiego**, preferująca aksjologiczne, humanistyczne uprawianie etyki biznesu jako aplikacji etyki odpowiedzialności³⁸.
- Zakład Etyki Gospodarczej w Instytucie Kulturoznawstwa UAM - kierowany przez **prof. Jacka Sójkę**, intensywnie współpracujący z zagranicą, moralność biznesu traktujący jako jedną z dziedzin kultury³⁹.

Mniej sprecyzowany instytucjonalnie jest na razie wkład ekonomistów w uprawianie etyki biznesu, wyróżnić jednak trzeba próby budowania etyki biznesu na fundamencie kompetencji z zakresu ekonomii czy teorii organizacji, a taką są badania i prace **prof. Bożeny Klimczak** z Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu⁴⁰. Historia pokazuje, jak ekonomiści mieli tu wiele do powiedzenia. Zapewne włączą się i dziś w rozwijanie i promowanie etyki gospodarczej, co liczne dowody zwiastują. Bez współpracy ekonomistów etyka biznesu nie będzie mogła się dalej prężnie rozwijać w Polsce.

³⁶ Por. A. DYLUS *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*. Wstęp Maciej Zięba OP. Centrum im. Adama Smitha. Warszawa 1997.

³⁷ Por. ponad dwadzieścia „Biuletynów Zespołu Etyki Biznesu”; także kolejne n-ry kwartalnika „Prakseologia”, redagowanego przez W. Gasparskiego. Duże znaczenie miała też jego inicjatywa zorganizowania Sekcji Etyki Biznesu na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym - Toruń '95.

³⁸ Por. *Etyczny wymiar przekształceń gospodarczych w Polsce*. Pod redakcją Adama Węgrzeckiego. Kraków 1996.

³⁹ Por. *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*. Wybór i redakcja Leo V. Ryan CSV, Jacek Sójka. Poznań 1997.

⁴⁰ Por. B. KLIMCZAK *Etyka gospodarcza*. Wrocław 1996.