

Jacek Sójka

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Przednowoczesne źródła pojęć moralnych jako problem etyki gospodarczej

Wstęp

Czy coś, co uważano niegdyś za grzech, może – w nowych okolicznościach – stać się zasługą? Możliwe są dwie odpowiedzi pozytywne: ironiczno-katastroficzna i historyczna. Pierwsza byłaby diagnozą kryzysową ukazującą upadek moralny i tryumf szatańskiego relatywizmu. Druga wskazywałaby na zmieniającą się rzeczywistość kulturową, starzenie się pewnych pojęć, czyli albo ich zupełną dezaktualizację, albo upowszechniającą się ich nową interpretację. Interesuje mnie ta druga odpowiedź w odniesieniu do pojęć moralnych. Mowa będzie o rozważaniach etycznych na temat gospodarki, z uwzględnieniem przemian historycznych, zarówno gospodarczych, jak i społecznych. Ważny będzie kulturowy kontekst przemian, dzięki którym wyłoniła się gospodarka, którą znamy.

Po kryzysie finansowym, którego umowny początek przypada na rok 2007, a którego konsekwencje odczuwane były jeszcze do niedawna, częstotliwość pojawiania się pojęcia chciwości w utworach artystycznych, w publicystyce oraz w tekstach naukowych znacząco wzrosła¹. Czy jednak piętnowanie pewnych zachowań bankierów i przedsiębiorców przy użyciu tego terminu oznacza, iż pierwotne znaczenie grzechu wciąż funkcjonuje we współczesnej kulturze? W szczególności, czy w refleksji etycznej ma to jakikolwiek sens? Nie chodzi tu tylko o to, że refleksja ta nie sprowadza się do wydawania ocen, formułowania wypowiedzi oceniających. Przede wszystkim należy postawić pytanie, czy pojęcia moralne zachowują swoją aktualność poza oryginalnym kontekstem kulturowym. Oczywiście kultura Zachodu zbudowana jest na określonych fundamentach, ale

¹ Ostatnio np. P. Reszka, *Chciwość. Jak nas oszukują wielkie firmy*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2016.

„budowa” ta oznacza właśnie ciągłą reinterpretację podstawowych pojęć. Kwalifikacja „podstawowy” nie oznacza niezmienności sensu, lecz raczej początek procesu kształtowania się znaczeń całkiem współczesnych.

Dylematy współczesnego człowieka, który chciałby naśladować miłosiernego Samarytanina, analizował Kwame A. Appiah w znanej pracy *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*². W jaki sposób miałbym podzielić się jedzeniem z głodującymi tysiące kilometrów stąd dziećmi? Jak miałbym kochać swojego bliźniego, o którego istnieniu dowiaduję się z wieczornych wiadomości telewizyjnych? Istnieje tak wiele „technicznych” kwestii, że okazuje się, iż tradycyjne teorie moralne, włączony w to etykę chrześcijańską, okazują się mało przydatne. Można zatem mówić – jak przekonująco pisała niegdyś Onora O’Neill – o adekwatności lub użyteczności teorii moralnych³.

Należy zatem postawić to niepokojące pytanie: czy możliwy jest nieaktualny, przestarzały system norm moralnych? Czy można ten system projektować od nowa i dostosowywać do nowych okoliczności? Niezależnie od tego, jak bardzo relatywistycznie by to nie zabrzmiało – odpowiedź powinna być twierdząca. Myślenie etyczne musi dzisiaj analizować i uwzględniać okoliczności stosowania proponowanych norm moralnych. Myślenie to we współczesnym, demokratycznym społeczeństwie jednocześnie ma więcej wspólnego z debatą, aniżeli odgórnie zaprojektowanym i narzucanym punktem widzenia. Kojarzy się też bardziej z umiejętnością argumentowania aniżeli z metafizycznym uprawomocnieniem⁴.

Zmieniająca się na przestrzeni wieków perspektywa etyczna jest szczególnie widoczna w odniesieniu do gospodarki. Przykładem może być stosunek chrześcijaństwa do handlu, pieniądza i problemu pobierania odsetek od pożyczonej sumy. Stwierdzenie Alasdaira MacIntyre’a, że „pojęcia moralne są ucieleśnione w formach życia społecznego i są po części elementami tego życia” można rozumieć (zapewne wbrew intencjom jego późnej, antyświeceniowej twórczości) jako dopuszczenie możliwości ewolucji pojęć moralnych wraz ze zmieniających się kontekstem społecznym⁵.

² K.A. Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

³ O. O’Neill, *The moral perplexities of famine and world hunger*, [w:] T. Regan (ed.), *Matters of life and death*. New introductory essays in moral philosophy, Second edition. Random House, New York 1986, s. 294-297.

⁴ Zob. H. Blumenberg, *An anthropological approach to the contemporary significance of rhetoric*. W: K. Baynes i inni (red.) *After Philosophy. End or Transformation?* The MIT Press, Cambridge Mass. 1987, s. 436; zob. także K. Homann, *The sense and limits of the economic method in business ethics*, Discussion paper nr 2006-5, Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik, Wittenberg 2006, s. 6.

⁵ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 30.

Przednowoczesność i nowoczesność

W historii gospodarczej ważnym przełomem był wiek XVIII – wiek Oświecenia i rewolucji przemysłowej, w sumie początek gospodarki, której kontynuacją jest dzisiejszy kapitalizm (w różnych swoich odmianach)⁶. W krajach anglosaskich nie ma odpowiednika terminu „nowożytność”, a zatem jedyne rozgraniczenia w obrębie „naszej” nowożytności to wczesna, klasyczna i późna nowoczesność⁷. Przy czym ta klasyczna nowoczesność to właśnie początek nowoczesności gospodarczej, o której mówili m.in. przedstawiciele szkoły Annales. A zatem podział na to, co przednowoczesne i nowoczesne, dokonany jest ze względu na charakter gospodarki, jak to ma miejsce w ramach etyki ładu nawiązującej do niemieckiego ordoliberalizmu, czy też – jak wolę ją nazywać – etyki instytucjonalnej⁸.

W społecznościach antycznych i średniowiecznych życie toczyło się w małych wspólnotach, w których nikt nie był anonimowy, a działania jednostek podlegały bezpośredniej kontroli innych ludzi. Za nieprzestrzeganie reguł groziło np. wydalenie ze wspólnoty lub inne bezpośrednie sankcje niczym kara wymierzona przez sprawiedliwego pana. Istniał więc konsensus co do podstawowych wartości i brakowało możliwości kontestowania tychże (nie mówiąc już o proponowaniu nowych). Gospodarka miała charakter gry o sumie zerowej, w której bogacenie się jednych oznaczało ubożenie innych. Z tego też powodu moralne było ograniczanie się w dążeniu do bogactwa, a nadmierne żądze w tej materii – piętnowane.

Spółczeństwo nowoczesne to anonimowa, pluralistyczna i zatimizowana zbiorowość, z której nie można nikogo w prosty sposób wykluczyć, a napomnienia i apele moralne nie działają. Nawet ewidentne przestępstwo musi być traktowane zgodnie z wszelkimi procedurami i nigdy nie spotyka się z natychmiastową karą. W takim społeczeństwie istnieje możliwość wpływania na kształt otoczenia społecznego i reguł gry. Gospodarka przypomina grę o sumie dodatniej: konkurujące jednostki bogacą się nie kosztem innych, lecz dzięki innym, którzy bogacą się również.

Gdy mówimy o „przestarzałej etyce”, chodzi o sytuację, w której pewne kategorie nie tylko nie objaśniają nam świata, nie tylko nie potrafią wygenerować potrzebnych regulacji moralnych, lecz prowadzą do nierozwiązywalnych sprzeczności i dylematów, co podkreślają także przedstawiciele etyki instytucjonalnej⁹. W szczególności dotyczy to gospodarki opartej na konkurencji i dążeniu do maksymalizacji zysku. Z punktu widzenia etyki przednowoczesnej, a zwłaszcza

⁶ Zob. np. J. Mokyr, *A Culture of Growth. The Origins of the Modern Economy*, Princeton University Press, Princeton 2017, s. 4 i n.

⁷ M. Berman, *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*, Verso, London 1983, s. 16-17.

⁸ C. Lütge, *Fundamentals of Order Ethics. Law, Business Ethics and the Financial Crisis*, [w:] T. Bustamante, O. Onazi (eds.), *Global Harmony and Rule of Law*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2012, s. 12-13.

⁹ C. Lütge, *Economic ethics, business ethics and the idea of mutual advantages*, "Business Ethics. A European Review" vol. 14, no. 2, 2005, s. 108.

przednowożytnej, będzie ona zawsze niemoralna, oparta bowiem na indywidualnych kalkulacjach, czyli egoizmie. Zawsze też pojawiać się będą oskarżenia o brak dbałości o dobro wspólne, niedzielenie się z innymi i – tak jak to było przy okazji niedawnego kryzysu finansowego – chciwość.

Pojęcie chciwości oraz średniowieczna nauka o grzechu mogą być kluczem do zrozumienia przednowożytnego punktu widzenia. Moralność tego okresu zalecała panowanie nad namiętnościami, które mogły przecież prowadzić do grzechu, a przede wszystkim mogły zakłócać spokój zagłębnego w modlitwę mnicha i uniemożliwiać osiągnięcie wewnętrznej harmonii i wolności od wszelkich pasji (*apháteia*). Z biegiem czasu adresatami stają się wszyscy chrześcijanie, a nauka o grzechu i cnocie pełni rolę fundamentu „świeckiej” moralności formułującej społecznie akceptowane formy pożądania¹⁰. Chciwość była uważana za najcięższy grzech, oznaczała bowiem odchodzenie od pierwotnej równości wszystkich ludzi, a także zgubne z eschatologicznego punktu widzenia zaprzędanie się sprawom doczesnym. Myśl chrześcijańska ewoluowała i z czasem bogactwo przestało uniemożliwiać zbawienie. Wciąż jednak nakładała na bogatych obowiązek dzielenia się z biednymi zgodnie z wczesnochrześcijańską przypowieścią o winorośli, która potrzebuje wiązu, aby wspiąć się do góry i wydać owoc. Bogaci pomagają biednym – biedni odpłacają się modlitwą, której bogaci potrzebują dla zbawienia duszy¹¹.

Oczywiście to jeszcze nie jest cały kontekst kulturowy, w którym pojawia się pojęcie chciwości. W czasach przednowożytnych zachłanność i pożądanie bogactwa też zresztą miało inny sens niż dzisiaj, jak przekonuje nas Jacques Le Goff. Nie chodziło wcale o gromadzenie pieniędzy we współczesnym znaczeniu słowa „pieniądz”. Do XII w. nie mówiono o bogatych i biednych w sensie ekonomicznym, nie „rozliczano” gospodarki z jej cnót i grzechów, nie wyróżniano bowiem pojęciowo gospodarki jako systemu całościowego istniejącego ponad gospodarstwami domowymi. Rozróżniano *potentes* oraz *humiles*, potężnych i słabych, a zatem ówczesny „bogacz” miał przede wszystkim władzę polityczną, dysponował dużymi obszarami ziemi i armią służących mu ludzi¹². Problemy sprawiedliwości, równowagi społecznej i szans na zbawienie dotyczyły właśnie owych możnych, a nie „bogatych” w dzisiejszym rozumieniu. A zatem, o czym będzie jeszcze mowa później, problem równoważenia rozmaitych skłonności i namiętności ludzkich miał charakter bardziej – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – polityczny aniżeli ekonomiczny.

Charakter etyki przednowożytnej dobrze oddają analizy Alisdaira MacIntyre’a dotyczące paradoksu etyki chrześcijańskiej. Wprawdzie w drugim wydaniu *Krótkiej historii etyki* wycofuje się z radykalizmu swoich wcześniejszych

¹⁰ R. Newhauser, *The seven deadly sins as cultural constructions in the Middle Ages*. www.trinity.edu/newhaus/outline.html (dostęp 1 marca 2014)

¹¹ R. Newhauser, *The early history of greed. The Sin of avarice in Early Medieval thought and literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 5-22.

¹² J. Le Goff, *Money and the Middle Ages*, Polity Press, Cambridge 2012, s. 2, 148.

stwierdzeń, niemniej – uważam – jego pierwotna diagnoza wiele nam pozwala zrozumieć z dzisiejszych poglądów krytyków Oświecenia, nowoczesnej gospodarki, a przede wszystkim współczesnych społeczeństw pozbawionych „głębszych” więzi wspólnotowych¹³.

Paradoksem etyki chrześcijańskiej jest właśnie to, że zawsze starała się wypracować kodeks postępowania dla społeczeństwa jako całości na podstawie przykazań pierwotnie adresowanych do jednostek lub małych wspólnot, aby odizolowały się od reszty społeczeństwa. Dotyczy to zarówno przykazań etyki Jezusa, jak i św. Pawła. Jezus i św. Paweł głosili etykę, która miała spełnić swoje zadanie podczas krótkiego okresu, zanim Bóg ostatecznie ustanowi królestwo mesjańskie i historia zakończy bieg.¹⁴

Niezależnie od tego ta wizja społeczeństwa – co oczywiste – zakorzeniona jest w pojęciach swojego czasu, charakterystycznych dla feudalnej struktury społecznej.

Kiedy św. Anzelm wyjaśnia stosunek człowieka do Boga, czyni to za pomocą przykładu wasali nieposłusznych wobec feudalnego suwerena. Kiedy wyjaśnia różne powinności, które aniołowie, kler i ludzie świeccy dłużyli się Bogu, porównuje je do powinności tych, którzy – odpowiednio – otrzymują za swą służbę lenno na stałe, tych, którzy służą w nadziei otrzymania takiego lenna, oraz tych, którzy otrzymują zapłatę za ofiarowane służby, ale nie mają nadziei na stałość ich pozycji. Należy koniecznie zauważyć, że chrześcijaństwo, które aby wyrazić własne normy etyczne, musi być ujmowane w kategorii feudalne, odbiera sobie tym samym sposobność krytyki feudalnych stosunków społecznych.¹⁵

To ostatnie zdanie jest echem marksistowskich poglądów młodego MacIntyre’a, niemniej wskazując na przywiązanie etyki chrześcijańskiej do określonej wizji społeczeństwa i, rzecz jasna, modelu gospodarki, jednocześnie – być może w sposób niezamierzony – sygnalizuje cały szereg problemów, które może ona mieć z przekraczaniem pewnego horyzontu myślowego w sytuacji zderzenia ze społeczeństwem i gospodarką innego typu.

Interes własny w społeczeństwie nowoczesnym

W sumie powstawanie nowego spojrzenia na gospodarkę w świecie, który nie ma się skończyć wkrótce, wymagało odczarowania wielu starożytnych jeszcze pojęć związanych z ludzkimi namiętnościami, skłonnościami i postrzeganiem innych ludzi. Historyczna analiza idei dokonana przez Alberta O. Hirschmana bardzo dokładnie śledzi ten proces. I wcale nie jest tak, jak sądzą niektórzy kry-

¹³ W pierwszym wydaniu autor podkreślał fakt, iż etyka chrześcijańska oferowała kodeks moralny adresowany do małych wspólnot, których zadaniem było czekać w izolacji na powtórne przyjście Chrystusa. We wstępie do wydania drugiego dokonuje korekty tego poglądu. W kodeksie tym są przykazania dotyczące zarówno oczekiwania na mające nadejść wydarzenia, jak i wskazówki odnoszące się do życia doczesnego, które w wymiarze zbiorowym trwać może o wiele dłużej (A. MacIntyre, *op. cit.*, s. 14).

¹⁴ *Ibidem*, s. 161.

¹⁵ *Ibidem*, s. 162.

tycy współczesności, iż dawna chciwość nazywana jest od czasów Oświecenia interesem własnym, czyli wynikałoby z tego, iż albo kapitalizm zbudowano na ludzkich wadach, tyle że nazywanych inaczej, albo też dysponuje on cudownym mechanizmem przekształcania indywidualnej chciwości w publiczne dobro. Tak naprawdę idea niewidzialnej ręki pojawia się po raz pierwszy w *O duchu praw* Monteskiusza i to nie w związku z pogonią za pieniądzem, lecz z działaniem w imię honoru¹⁶.

Zdaniem Hirschmana przełomem była renesansowa teoria rządzenia państwem, która wymagała lepszej znajomości natury człowieka.

W epoce renesansu narastało przekonanie, które w wieku XVII przerodziło się w pewność, że ani moralizująca filozofia, ani też przykazania religii nie mogą dłużej powstrzymać destrukcyjnych namiętności ludzkich.¹⁷

Krótko mówiąc, studia nad naturą ludzką oraz nowa teoria państwa doprowadziły do przekonania, iż to państwo powinno przekształcać destrukcyjne namiętności w konstruktywne siły. Już Pascal posługiwał się rozumowaniem bliskim niewidzialnej ręce Adama Smitha. Giambattista Vico, bliski sercu dzisiejszych kulturoznawców, twierdził, iż ustawodawstwo

[...] przekształca zatem okrucieństwo, skąpstwo, ambicję, trzy wady wypaczające cały rodzaj ludzki, w rzemiosło wojenne, handel i politykę, tworząc potęgę, bogactwo oraz mądrość republik. Tak więc te trzy wielkie przywary, które niewątpliwie zniszczyłyby ród ludzki, stają się źródłem społecznej szczęśliwości.¹⁸

W XVIII w. upowszechniła się koncepcja równoważenia destrukcyjnych namiętności poprzez przeciwstawianie jednej – drugiej. W ten sposób nie potrzeba odgórnego pedagogiki moralnej, wystarcza bowiem sam rozsądek jako sztuka „wybierania namiętności, którymi powinniśmy się kierować dla własnego szczęścia” – jak twierdził baron Holbach¹⁹. Moralisci zatem powinni odwoływać się do poczucia interesu, czyli namiętności, które pełnią ową funkcję równoważącą. Z czasem zaczęto interesy przeciwstawiać namiętnościom, czyli wzgląd na własne korzyści, namysł i kalkulację – temu, co niekontrolowane i prowadzące do zguby²⁰.

¹⁶ A. Hirschman, *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, przeł. I. Kopińska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1997, s. 22.

¹⁷ *Ibidem*, s. 26.

¹⁸ G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966, par. 132-133; cyt. za: A. Hirschman, *op. cit.*, s. 27.

¹⁹ P.-H. d'Holbach, *System przyrody*, t. I, przeł. K. Szaniawski, PWN, Warszawa 1957, s. 399; cyt. za: A. Hirschman, *op. cit.*, s. 35.

²⁰ A. Hirschman, *op. cit.*, s. 39. Podsumowuje te przemiany także polski badacz: „w kulturze nowożytnej, tj. na przestrzeni od XVI do XVIII wieku, doszło do wykształcenia się i upowszechnienia wśród świeckiej elity umysłowej wzoru osobowego *egoisty*, to znaczy takiego egoisty, który chce i potrafi współżyć i współdziałać z innymi, ale nie czyni tego z miłości, czy z zewnętrznego przymusu – jak człowiek czasów średniowiecza – lecz z racjonalnego wyrachowania, z dodatniego bilansu strat i zysków” (Z. Drozdowicz, *O rozumnym egoizmie i wyrachowanym altruizmie*, [w:] J. Sójka (red.), *Horyzonty ponowoczesności*. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 61.

W licznych traktatach o namiętnościach, które ukazały się w XVII wieku, trudno znaleźć jakąkolwiek zmianę w ocenie chciwości jako namiętności „najwstrętniejszej ze wszystkich” czy też jako najbardziej śmiertelnego ze śmiertelnych grzechów, co było jej przypisane od końca średniowiecza. Jednak gdy tylko zarabianie pieniędzy zostało nazwane „interesem”, i w tym przebraniu zaczęło konkurować z innymi namiętnościami, zostało nagle zaakceptowane, a nawet obdarzone misją powstrzymywania namiętności od dawna uważanych za nieporównanie bardziej naganne.²¹

Dzięki temu Monteskiusz uważał, iż handel łagodzi obyczaje i może być przeciwstawiony wielu zgubnym namiętnościom charakteryzującym zwłaszcza możnych, którzy w miarę rozwoju gospodarki opartej na kapitale coraz rzadziej dokonywali zamachu na majątki swoich bankierów. Oni także myśleli w kategoriach interesu własnego, bowiem nadużywanie władzy przestawało im się opłacać. Stąd też motto całej pracy Hirschmana zaczerpnięte z dzieła Monteskiusza:

I szczęściem dla ludzi jest, że znajdują się w położeniu, w którym, gdy namiętności podsuwają im złe zamiary, mają wszakże interes w tym, aby ich nie spełnić.²²

Trudno nie zauważyć, iż wyłanianie się pojęcia interesu w roli czynnika stabilizującego ludzkie namiętności, w tym przede wszystkim szaleństwa możnych tego świata (owych *potentes*), dokonywało się równocześnie zarówno w polityce, jak i gospodarce, które, tak naprawdę, trudno było rozdzielić. Na ile dzisiaj jest to możliwe, jest już osobną kwestią.

Efektom oświeceniowej filozofii jest więc takie rozumienie interesu własnego, którego nie trzeba i nie można przeciwstawiać dobru wspólnemu. Nowożytne gospodarowanie wspiera interes publiczny – jak pisał Benjamin Friedman – nie w b r e w interesowi własnemu, lecz właśnie d z i ę k i niemu²³. W ten sposób przednowoczesna etyka traci swoje oparcie w wąskospółnotowych formach życia społecznego, a przede wszystkim traci swoją skuteczność, czyli możliwość wpływania na zachowania jednostek (proponując samoograniczenia i altruizm).

Jakich norm potrzebujemy?

Przywoływana przez etykę instytucjonalną (etykę ładu) gra o sumie dodatniej, możliwość sytuacji „wygrana – wygrana” ma stworzyć nową perspektywę widzenia gospodarki, także pod kątem obowiązujących tu zasad. Etyka ma się tutaj opierać na nowych kategoriach myślowych (*win-win semantics*).²⁴

Wymiana rynkowa opisywana przez Smitha nie była wolna od zobowiązań moralnych, przez co nie pozbawiała się całkowicie pewnego ideału wspólnoto-

²¹ *Ibidem*, s. 45.

²² Monteskiusz, *O duchu praw*, księga XXI, roz. 20; cyt. za: Hirschman, *op. cit.*, s. 66.

²³ B.M. Friedman, *The moral consequences of economic growth*, Alfred A. Knopf, New York 2005, s. 40.

²⁴ I. Pies *et al.*, *Moral commitments and the societal role of business. An ordonomic approach to corporate citizenship*, “Business Ethics Quarterly” vol. 19, no. 3, 2009, s. 375-401.

wości, aczkolwiek zgodnego z duchem swojego czasu. Handel wykształcał nowe typy cnót jednostkowych takich, jak: pracowitość, wytrwałość, przewidywalność, pokojowe odnoszenie się do ludzi obcych²⁵. „Wspólnota”, która stanowiła podglebie dla tego typu przymiotów jednostkowych, miała kontraktualny charakter: jednostki akceptują określone reguły dla realizacji własnych interesów. Etyka instytucjonalna wskazuje właśnie na tradycję Hobbesa, Hume’a, Spinozy, Rawlsa i Buchanana, która podsuwa nam wizję społeczeństwa (do pewnego stopnia także „wspólnoty”), w ramach którego współdziałanie jednostek dokonuje się dzięki możliwościom realizowania własnych, indywidualnych interesów²⁶. (Oczywiście „interes” nie musi oznaczać celów komercyjnych, spodziewanych korzyści czysto materialnych.)

Poglądy te nie mają nic wspólnego z neoliberalną ideologią i fetyszyzowaniem wolnego rynku, aczkolwiek myślenie liberalne jest tu obecne. Etyka instytucjonalna (etyka ładu – *Ordnungsethik*) ma swoje korzenie w koncepcji Waltera Euckena, zgodnie z którą to państwo stwarza warunki dla wolnej konkurencji za sprawą ładu prawnego-moralnego. Państwo też powinno dbać o to, aby wolny rynek nie przekształcił się w znowę współczesnych *potentes*. Porządek, o którym myśli Eucken, nie zaistnieje dzięki odgórnym nakazom i zakazom, lecz dzięki takiej aksjologii ładu gospodarczego, która sprawi, iż ludzie dobrowolnie (we własnym interesie) podporządkują się normom prawnym i moralnym²⁷. Nie wskazówki moralne, lecz ustrój gospodarczy decyduje o moralnym charakterze życia gospodarczego²⁸.

Jak pisałem na początku, po doświadczeniach kryzysu znowu wróciło pojęcie chciwości i chęć piętnowania bankierów. Wprawdzie załamanie gospodarcze tamtych lat porównywalne być może tylko z tzw. wielką depresją lat 1928–1932, nie jest to jedyny kryzys w ostatnich dziesięcioleciach. Zawsze przy tej okazji, np. podczas serii bankructw symbolizowanych przez to najbardziej znane, czyli Enronu, etycy i niektórzy przedsiębiorcy powtarzali znane hasło „nigdy więcej”. Jednak takie sytuacje powtarzały się i będą się powtarzać. A zatem nie ma sensu etyka przedmodernistycznego napomnienia, która zamierzałaby umoralnić całe środowiska gospodarcze i w ten sposób zapobiec następnym załamaniom.

²⁵ B. Friedman, *op. cit.*, s. 40-41; A. Hirschman, *op. cit.*, s. 50; J.B. Wight, *Adam Smith and greed*, “Journal of Private Enterprise”, vol. 21, no. 1, 2005, s. 50.

²⁶ C. Lütge, *Fundamentals of order ethics...*, s. 12.

²⁷ G. Szulczewski, *Rozważania o miejscu etyki i moralności w teorii i praktyce gospodarczej*, Oficyna Wydawnicza. Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Warszawa 2013, s. 120-123.

²⁸ *Ibidem*, s. 131-132. To rozumowanie leży u podstaw idei społecznej gospodarki rynkowej, która jest zapisana w art. 20. Konstytucji RP. Warto też dodać, iż instytucje państwa mogą być obwiniane o załamanie się tego ładu. Światowy kryzys finansowy rozpoczął się od zapaści na amerykańskim rynku kredytów hipotecznych, za którą najczęściej wini się państwowych regulatorów oraz politykę rządu federalnego. Szerzej piszę o tym w: J. Sójka, *Polityczny wymiar sekurytyzacji kredytów hipotecznych*, [w:] R. Kamiński, J. Sójka (red.), *Ekonomiczne i etyczne aspekty kryzysu gospodarczego*, Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, Poznań 2013, s. 77-92.

Próby przekształcenia egoisty w altruistę, wyzyskiwacza w dobroczyńcę nie tylko są nieskuteczne, lecz przede wszystkim oparte na fałszywych założeniach, zgodnie z którymi rynek i konkurencja to wciąż sfera negatywnych namiętności i gry o sumie zerowej. Oparte są także na nieaktualnym obrazie świata i człowieka: chciwość jako grzech przestała być elementem skutecznej pedagogiki moralnej – stała się natomiast modnym tematem wytworów kultury masowej oraz częścią procesu „demokratyzacji pożądania”²⁹.

Pamiętać też należy, iż żadna instytucja w systemie demokratycznym nie jest w stanie kontrolować ludzi niczym feudalni panowie. Nie nagradzamy naszych sług, tak jak czytamy o tym w przypowieściach biblijnych. Nie żyjemy w małych wspólnotach, w których było możliwe bezpośrednie, twarzą w twarz, egzekwowanie moralności. Możemy co najwyżej w ramach procedur państwa demokratycznego projektować normy prawne i toczyć dyskusje nad normami moralnymi. I nie da się w tej dyskusji pominąć realiów gospodarczych. Przy czym nie prowadzi do niczego dobrego charakteryzowanie mechanizmów gospodarczych jako opartych na chciwości, chęci zysku kosztem innych i innych przywarach będących zaprzeczeniem dążenia do dobra wspólnego. Jak uważają współcześnie kontynuatorzy idei Euckena, nie da się wymusić realizacji norm moralnych wbrew podstawowym regułom gospodarczym. Karl Homann w tym duchu cytuje kard. Józefa Ratzingera, który miał powiedzieć, iż

[...] moralność [...] która sądzi, że może zignorować funkcjonowanie praw ekonomii, nie jest moralnością, lecz moralizowaniem, które jest zaprzeczeniem moralności.³⁰

Karl Homann – którego myśl chciałbym, tytułem konkluzji, przywołać – zaproponował ekonomiczne ugruntowanie etyki, tj. taki projekt norm etycznych, który nie skazywałby przestrzegającej norm jednostki na porażkę. W duchu teorii umowy społecznej Hobbesa i w duchu realizmu etycznego twierdzi, że nie można oczekiwać od konkurujących między sobą jednostek (nie tylko w życiu gospodarczym istnieje konkurencja) bezwarunkowego przestrzegania norm moralnych w sytuacji, gdy większość ich nie przestrzega, a ten, kto chciałby postępować moralnie, narażony byłby na pewną przegraną³¹. Stara zasada mówi, że nie można czynić obowiązkiem niemożliwego (*ultra posse nemo obligatur*) – realistyczny normodawca nie oczekuje od ludzi heroizmu. Projekt ekonomicznie ugruntowanej etyki oznacza, że – w pewnym sensie – postępowanie etyczne

²⁹ J. Sójka, *Chciwość czy kultura chciwości? Dyskusje nad źródłami kryzysu finansowego*, [w:] W. Banach (red.), *Wzory kultury gospodarczej*. („Człowiek i Społeczeństwo” t. XXXVIII), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 165-185. „Demokratyzacja pożądania” obejmuje tutaj całe spektrum namiętności, czyli rozumiana jest szerzej aniżeli u projektodawcy tego wyrażenia. Zob. B. McNair, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, przeł. E. Klekot, MUZA SA, Warszawa 2004, s. 30.

³⁰ K. Homann, *Profit and morality in global responsibility*, [w:] J. Conill et al. (eds.), *Corporate Citizenship, Contractarianism and Ethical Theory. On Philosophical Foundations of Business Ethics*, Ashgate, Surrey 2008, s. 86.

³¹ K. Homann, *The sense and limits...*, s. 4-6; zob. też: *idem, Morality and advantages*, Discussion paper nr 2006-6, Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik, Wittenberg 2006.

musi się opłacać, a dobrze skonstruowana norma moralna powinna zawierać pewne zachęty (*advantages, Vorteile*) zawierające (niekoniecznie *explicite*) właśnie taką obietnicę. Zapewne brzmi to obrazoburczo dla zwolenników metafizycznego ugruntowywania norm etycznych, może też budzić wątpliwości bardziej „kulturalistycznie” nastawionych etyków. Niemniej właśnie w odniesieniu do etyki gospodarczej propozycja ta wydaje się w pełni uzasadniona.

Jacek Sójka

Premodern Origins of Moral Concepts as a Problem of Business Ethics

Abstract

The aim of this article is to underline the problem of an outdated character of some of the moral concepts which are still in use, but which nevertheless do not offer appropriate recognition of today's economic reality. As an example may serve the premodern notion of greed, often used in the aftermath of the financial crisis of 2007–2009. The so-called institutional ethics distinguish between premodern and modern understanding of the role of ethical regulation in the field of economic life and is focused on the latter. As an example of institutional ethics serves here the economic ethics developed by Karl Homann along the tradition of German ordoliberalism. What is proposed here is the reinterpretation of ethics in economic terms as well as strong conviction that efficient grounding of moral norms in today's society will not be possible without directing one's attention toward potential advantages one is able to achieve while interacting with other people.

Keywords: institutional ethics, ordoliberalism, business ethics, modern economy.