

Włodzimierz KACZOCHA

OD SEPARATYZMU DO POSTAWY SOLIDARNOŚCI Normy etyczne a wolny rynek

W Arystotelesowskim podejściu do etyki biznesu chodzi o to, aby unikać myślenia wyłącznie w kategoriach zysku. Przyjąć trzeba natomiast pogląd, że biznes stanowi ważny element współżycia z innymi ludźmi w ramach społeczeństwa. Myślenie w kategoriach zysku stanowi wyraz co najwyżej postawy prymitywnego egoizmu, która prowadzi do sprzeczności między interesem własnym jednostki a dobrem publicznym, istotnym dla społeczeństwa.

Omówione w niniejszych rozważaniach stanowiska teoretyczne dotyczące usytuowania etyki w ramach rzeczywistości gospodarczej i społeczeństwa wolnego rynku niosą ze sobą odpowiedzi na pytania: Czy wolny rynek powinien podlegać regulacjom moralnym? Jakie są zakresy jego działania? Czy etyka biznesu, postulująca respektowanie określonych wartości i norm moralnych, powinna dotyczyć podmiotów instytucjonalnych (przedsiębiorstw i spółek), czy też przede wszystkim normować działania poszczególnych właścicieli oraz menedżerów biznesu? Jakie jest miejsce wolnego rynku w ramach gospodarki oraz społeczeństwa?

W przypadku każdego z omawianych stanowisk na początku analizy przedstawione zostaną charakterystyczne dlań założenia teoretyczne: etyczne bądź teologiczne, na podstawie których autorzy sformułowali koncepcje normatywne działalności gospodarczej, w tym wolnorynkowej. Następnie zaprezentowane bądź też zrekonstruowane zostaną formułowane wewnątrz danego stanowiska odpowiedzi na wymienione pytania. Odpowiedzi te – w szczególności w przypadku społecznego nauczania Kościoła – okazują się rezultatem określonego rozumienia sensu rozwoju społeczno-gospodarczego. W przypadku stanowiska utylitarystycznego można powiedzieć, że pozostają one „ukryte” w jego ogólnych założeniach, które zwolennicy tej orientacji w etyce odnoszą do działań gospodarczych, przy czym odniesienia te mają różny charakter w zależności od tego, czy przyjmuje się hedonistyczną, czy też Millowską wersję utylitaryzmu. W niektórych wypadkach – dla ilustracji poglądów charakterystycznych dla poszczególnych stanowisk – przywołane zostaną opinie praktyków biznesu, ukształtowane w oparciu o prowadzoną przez nich działalność gospodarczą.

Dobór stanowisk do analizy jest rezultatem przekonania autora, że są one (w głównej mierze milcząco) akceptowane w zróżnicowanych społecznie

i światopoglądowo środowiskach właścicieli i menedżerów biznesu w Polsce. Źródłem tego przekonania jest obserwacja uczestnicząca poprzez członkostwo w kapitule przyznającej nagrody w ogólnopolskim konkursie „Przedsiębiorstwo Fair Play”. Przekonanie to wydają się też potwierdzać wypowiedzi medialnych twórców gospodarki, dziennikarzy ekonomicznych i teoretyków ekonomii.

STANOWISKO „SEPARATYSTYCZNE” POCHWAŁA NIEZALEŻNOŚCI RYNKU

Zwolennicy tego stanowiska dystansują się od etyki biznesu w myśl założenia, że wolny rynek pozostaje autonomiczny wobec wszelkich instytucji społecznych, w szczególności wobec decyzji politycznych, i nie podlega ingerencji państwa, chociaż nie może wchodzić w konflikt z prawem stanowionym, które jednak nie powinno regulować rozwoju gospodarki. Zadaniem prawa stanowionego jest natomiast ochrona własności prywatnej i zapewnienie egzekucji umów zawieranych na wolnym rynku, jeśli umawiające się strony uchylają się od wypełniania zobowiązań.

Zrekonstruowane w taki sposób założenia stanowiska „separatystycznego” bywają bądź milcząco aprobowane, bądź formułowane *expressis verbis* przez zwolenników neoklasycznych teorii ekonomicznych, które łącznie określa się mianem ekonomii głównego nurtu. Do jego dwudziestowiecznych twórców należeli między innymi Friedrich Hayek oraz Milton Friedman, który głosił radykalny pogląd, że biznesowi nie należy narzucać żadnej etyki ani społecznych zobowiązań, jego celem jest bowiem maksymalizowanie zysków spółki lub przedsiębiorstwa, nie zaś wychowywanie ludzi. Friedman pisał, że menedżerowie biznesu „mogą [...] czynić dobro – lecz tylko na własny rachunek”¹, poza pracą zawodową. Uważał, że w ramach opartego na własności prywatnej wolnego rynku „żadna jednostka nie może przymuszać innej jednostki; wszelka współpraca jest dobrowolna, wszystkie strony odnoszą z niej korzyści albo przestają nią być zainteresowane”². Zadaniem biznesu jest powiększanie własnych zysków zgodnie z regułami „gry” rynkowej w ramach „otwartej i wolnej konkurencji, bez podstępów i oszustw”³.

Trzeba tu wspomnieć, że żaden z teoretyków ekonomii klasycznej ani z twórców jej głównego nurtu nie negował znaczenia etyki w życiu prywatnym czy społecznym ani też potrzeby respektowania jej zasad w przypadku zachowań jednostek w biznesie. Jednakże byli oni zdania, że etyka biznesu nie jest

¹ M. F r i e d m a n, *Spoleczną powinnością biznesu jest pomnażanie zysków*, tłum. J. Sójka, w: *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, tłum. J. Sójka i in., red. L.V. Ryan, J. Sójka, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1997, s. 55

² Tamże.

³ Tamże, s. 58n.

w stanie ani napędzić, ani utrzymać koniunktury gospodarczej, ani też stanąć jej na przeszkodzie, nie ma wpływu na zmianę przebiegu cykli rozwoju gospodarki, nie zapobiega bezrobociu ani nie prowadzi do podporządkowania określonym podmiotom podmiotów wobec nich konkurencyjnych. Te oraz inne procesy gospodarcze podlegają bowiem określonym prawidłowościom ekonomicznym, nie zaś normom etycznym. Analizując teorie ekonomiczne głównego nurtu, Halina Zboroń stwierdza: „Izolowanie praktyki gospodarczej, traktowanie rynku jako systemu niezależnego i autonomicznego, «uwalnianie» go spod wpływu pozaekonomicznych obszarów kultury, upowszechnianie przekonania, że zarówno kontrola społeczna, jak i próby sterowania procesami gospodarczymi przez zewnętrzne wobec rynku instytucje są szkodliwe, ponieważ zawsze zakłócają «naturalny» bieg zdarzeń – wszystkie wymienione tu działania mają na celu ochronę rynku traktowanego jako strefa zamknięta”⁴.

Uzasadnienie poglądu „separującego” etykę od działalności wolnorynkowej ma długą historię, sięgającą poglądów twórcy ekonomii klasycznej Adama Smitha, który w dziele *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*⁵ z roku 1776 dowodził, że wolny rynek kształtuje się „samorzutnie”, jako rezultat indywidualnych działań ludzi, których nikt z zewnątrz nie kontroluje. Dzięki działaniom tym czy też – jak metaforycznie mówił – dzięki „niewidzialnej ręce rynku” kształtuje się pewien ład gospodarczy. Pogląd Smitha przyjęty został w ekonomii klasycznej oraz w ekonomii głównego nurtu. Był też i nadal jest rozpowszechniany we współczesnej ideologii neoliberalnej w jej wersji libertariańskiej, która uzasadnia zachowanie indywidualnej wolności decyzji we wszystkich działaniach gospodarczych. Pogląd ten często służy uzasadnieniu dopuszczalności bezwzględnej walki na rynku.

Biznesmen, który odniósł sukces w produkcji materiałów budowlanych, mówi: „Biznes to wojna, a konkurencja jest dobra, ale na kolanach”⁶. Autorowi tej wypowiedzi nie jest zapewne znana myśl Thomasa Hobbesa, że w stanie natury – gdy nie obowiązują reguły moralne ani normy prawne, toczy się wojna wszystkich przeciwko wszystkim⁷. W podobnym duchu wypowiada się na temat maksymalizowania zysku bez zważania na granice, jakie stawia etyka, pewien menedżer banku: „Ja jestem *homo economicus*. Pracuję, by zarabiać. I choć plany są z... wzięte, muszę wymyślić, jak je zrealizować. W placówce ma

⁴ H. Z b o r o ń, *Teorie ekonomiczne w perspektywie poznawczej konstruktywizmu społecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu, Poznań 2009, s. 75.

⁵ Zob. A. S m i t h, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1-2, tłum. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

⁶ *Wywiad*, Głos Wielkopolski z 14 X 2015 r. Imienia i nazwiska autora tej wypowiedzi nie podaję, aby go nie zawstydząć.

⁷ Por. T. H o b b e s s, *Lewiatan, czyli materia. forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 206n.

konta 4 tys. klientów. Trzeba ich «obrobić», czyli wcisnąć co najmniej jeden z 11 produktów podłączonych do obsługi ich rachunku. Kartę kredytową, saldo debetowe, internetowy dostęp do rachunku, wykaz operacji przez SMS itd. Oczywiście najlepiej wcisnąć «kolorowemu misiowi» wszystko naraz, w ramach pakietu powitalnego. I słowem nie wspominać, że wszystkie usługi pakietu są płatne»⁸.

Przedstawione tu w zarysie poglądy ekonomii głównego nurtu, czyli ekonomii neoklasycznej, krytykowane są przez twórców ekonomii neoinstytucjonalnej, rozwijanej między innymi przez Johna K. Galbraitha, Gunnara Myrdala, Richarda A. Musgrave'a i Jamesa M. Buchanana⁹. Twórcy neoinstytucjonalizmu głoszą pogląd, że rynek nie jest instytucją autonomiczną w ramach społeczeństwa. Wprawdzie działa on wedle pewnych prawidłowości ekonomicznych, podlega też jednak regułom kulturowym, w tym regułom etycznym, dzięki którym podmioty, kooperując ze sobą, nie dążą do wzajemnego wyniszczania się. Po odpowiedniej modyfikacji zasady tej współpracy przenoszone są do życia społecznego, gdy obywatele pragną osiągać wspólne cele. W szczególności istotna jest zasada kompromisu, stosowana na wolnym rynku, gdy jednostka odstępuje od pewnych roszczeń, które uznaje za zbyt wysokie, na przykład od wygórowanej ceny. W przypadku dążenia określonych grup społecznych do realizacji odmiennych celów mamy do czynienia z sytuacją analogiczną: zasada kompromisu prowadzi do rezygnacji z pewnych aspektów zamierzeń po to, by wszystkie rywalizujące ze sobą grupy mogły osiągnąć cele nieco „okrojone”. Chociaż poglądy teoretyczne i społeczne instytucjonalistów znalazły w Polsce wielu zwolenników¹⁰, ich oddziaływanie nie jest zbyt silne, albowiem w środowiskach właścicieli i menedżerów biznesu dominuje ekonomia głównego nurtu oraz ideologia neoliberalna.

Stanowisko „separatystyczne” pozostaje przedmiotem krytyki myślicieli katolickich. Stanisław Kowalczyk pisze: „Personalizm społeczny uznaje autonomię praw ekonomii, dlatego akceptuje także [...] postulat wolnego rynku. Nie powinien jednak być to «dziki» wolny rynek, oderwany od norm moralnych”¹¹. Autor stwierdza, że „wolność człowieka w wymiarze społecznym wymaga akceptacji wolnego rynku i wolnej konkurencji w życiu gospodarczym”¹², ale nie oznacza ona odrzucenia norm moralnych przez podmioty

⁸ A. Z a w a d z k i, *Reportaż o polskich bankowcach*, „Gazeta Wyborcza” z 12 IV 2015, s. 8 (autor wypowiedzi zastrzegł sobie anonimowość).

⁹ Stanowiska teoretyczne oraz polityczne twórców neoinstytucjonalizmu przedstawia Halina Zboroń (por. Z b o r o Ń, dz. cyt., s. 237-335).

¹⁰ Zob. np. M. R a t a j c z a k, *Instytucjonalizm – wzbogacenie czy alternatywa ekonomii głównego nurtu*, w: *Ład instytucjonalny w gospodarce*, red. B. Polszakiewicz, J. Boehlke, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.

¹¹ S. K o w a l c z y k, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 2001, s. 183.

¹² Tamże, s. 184.

gospodarcze, albowiem „każde działanie człowieka, indywidualne i społeczne, podlega kwalifikacji moralnej”¹³. Kowalczyk przypomina, że Jan Paweł II uznawał potrzebę istnienia wolnego rynku, lecz w ogłoszonej w roku 1991 encyklice *Centesimus annus* „odrzucał «radykałną ideologię kapitalizmu»”¹⁴.

STANOWISKO UTYLITARYSTYCZNE POCHWAŁA PRZYJEMNOŚCI

Odwołam się do najważniejszych poglądów twórców etyki utilitarystycznej, które, jak sądzę, akceptowane są przez wielu współczesnych zwolenników ideologii neoliberalnej, z jednej strony przyjmujących założenie o wolności gospodarki od ingerencji państwa i ośrodków politycznych, z drugiej zaś akceptujących etyczne ograniczenia czy też etyczne „ramy” działania biznesu na wolnym rynku. W myśl utilitarystycznej dyrektywy kalkulowania korzyści płynących z postępowania moralnie dobrego menedżerowie i właściciele głoszą pogląd, że „etyka się opłaca”. Jacek Siwicki, prezes jednej z największych firm inwestycyjnych w Europie Środkowo-Wschodniej, mówi na ten temat: „Jednym z założycieli EI [Enterprise Investors – W.K.] był Bob Farris [...], który w latach 70-tych zainwestował w firmę Apple, zanim poszła na giełdę. On mnie nauczył, że zysk się liczy, ale nie chodzi o to, by zarobić zaraz. Żeby zarabiać cały czas, potrzebna jest dobra reputacja”¹⁵. Autor tej wypowiedzi nie ujawnia, w jaki sposób reputację pojmował Farris, ma jednak zapewne na myśli, że pojęcie to tożsame jest z postępowaniem etycznym. Zwolennicy respektowania etycznej kalkulacji w działaniach gospodarczych nie akceptują zatem stanowiska, które określiłem jako „separatyzm”.

We *Wprowadzeniu do zasad moralności i prawodawstwa*, dziele z roku 1789, Jeremy Bentham pisał: „Natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwóch zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności. [...] One rządzą nami ze wszystkim, co czynimy, mówimy, myślimy”¹⁶. Uważał, że czyny maksymalizujące stan przyjemności konkretnej jednostki są słuszne. Zabieganie o doznawanie przyjemności jest dobre jako cel życia, a minimalizowanie przykrości stanowi nakaz moralny. Bentham rozumiał pojęcie przyjemności szeroko

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Oto krwiożerczy rekin kapitalizmu. Za judaszowe srebrniki dolarów i euro kupuje i sprzedaje majątek narodowy*. Z Jackiem Siwickim, prezesem Enterprise Investors, rozmawiają Piotr Miączyński i Leszek Kostrzewski, „Gazeta Wyborcza” z 7-8 X 2017 (<http://wyborcza.pl/magazy-n/7,124059,22476369,jacek-siwicki-jestem-krwiozerczym-rekinem-kapitalizmu.html>).

¹⁶ J. B e n t h a m, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 17.

– zarówno w sensie zmysłowym, jak i psychicznym. Głosił pogląd, że dzięki doświadczeniu wiemy, iż możliwość doznawania przyjemności w dużej mierze zależy od innych ludzi, mogą oni bowiem stwarzać wiele trudności w jej osiągnięciu. Dlatego też rozsądek podpowiada, że powinniśmy wszyscy dążyć do zwiększania stanu przyjemności i ograniczania – a najlepiej likwidowania – przykrości.

Bentham zaproponował prowadzenie „rachunku szczęścia”, czyli obliczanie intensywności przyjemności, ocenianie słuszności i użyteczności czynów ze względu na to, czy zwiększają one przyjemności, czy też przykrości: przede wszystkim dla mnie, w następnej kolejności dla innych. Ludzie powinni nawzajem wspomagać swoje dążenie do przyjemności, nie powinni go ograniczać ani umniejszać. Można powiedzieć, że zasada ta stanowi minimum etyczne, które winien respektować każdy człowiek. Czyny, zachowania i rzeczy należy uznawać za wartościowe i równocześnie użyteczne, kiedy pomnażają nasze przyjemności, w tym przyjemności zmysłowe. Przeważa zatem opinia, że Benthamowskie ujęcie użyteczności ma charakter koncepcji hedonistycznej, za cel życia uznającej maksymalizację zadowolenia zmysłowego.

Kolejną wersję użyteczności opracował John S. Mill, wykładając ją najpierw w cyklu artykułów, a następnie w pracy *Użyteczność*¹⁷ z roku 1863. W duchu Benthama pisał, że użyteczność jest „nauką, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia; głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeśli przyczyniają się do czegoś przeciwnego”¹⁸, i dodawał, że „przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności”¹⁹. Mill nie wyjaśnia jednak, dlaczego swój projekt etyki uznaje za naukowy. Przyjemności kategoryzuje. Za jakościowo wyższe uznaje te o charakterze duchowym oraz intelektualnym (poznawczym), mające charakter głębszy i trwalszy od krótkotrwałych przyjemności zmysłowych. Przyjemności zmysłowe – ze względu na tę krótkotrwałość, a zarazem płytkość – zalicza do niższych. „Lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem”²⁰ – pisze, nie wyjaśniając jednak, czy niezadowolony Sokrates odczuwa szczęście, czy też przykrość z tego powodu, że wie, iż nic pewnego nie wie, że dopiero poszukuje prawdy. Można sądzić, że według Milla to właśnie poszukiwanie staje się źródłem przyjemności poznawczej, radykalnie różnej od krótkotrwałego zadowolenia, jakie odczuwa głupiec.

¹⁷ Zob. J.S. Mill, *Użyteczność*, tłum. M. Ossowska, w: tenże, „*Użyteczność*”. „*O wolności*”, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

¹⁸ Tamże, s. 10.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 14.

Mill wyraźnie dystansuje się od ujęcia utilitaryzmu przez Benthama, twierdząc że człowiek wybierający przyjemności jakościowo wyższe doświadcza własnej godności i powinien starać się rozbudzać to poczucie również u jednostek skłaniających się ku czerpaniu przyjemności z doznań zmysłowych. Powinien tak czynić dlatego, że podstawą moralności są „ludzkie uczucia społeczne”²¹ o charakterze wrodzonym, które należy w ludziach rozbudzać. Uczucia te wyrażają „pragnienie zgodnego współżycia z bliźnimi”²², a ich intensyfikacja i upowszechnianie jest możliwe dzięki postępowi cywilizacyjnemu. Można więc powiedzieć, że utilitaryzm Mill’a ma charakter prospołeczny. Pisał on: „Moralność utilitarystów uznaje w człowieku zdolność poświęcenia swojego własnego największego dobra dla dobra innych. Zaprzecza tylko temu, by poświęcenie to było samo przez się dobrem, i uważa je za marnotrawstwo, jeżeli nie powiększa ogólnej sumy szczęścia albo nie zmierza do jej powiększenia”²³. Krytykom utilitaryzmu Mill odpowiadał, że szczęście osobiste jednostki „może być szczęściem całej ludzkości”²⁴ – i odwrotnie, szczęście całego społeczeństwa stanowi dobro dla każdej jednostki tworzącej tę zbiorowość. Nakreślił także pewne minimum moralne, podkreślając, że nikt nie może polepszać swej sytuacji życiowej, pogorszając sytuację innych osób. Minimum to musi być respektowane bez wyjątku w każdej sytuacji życiowej utilitarysty.

Normę użyteczności odnosił Mill do obowiązków względem samego siebie, jak i do obowiązków względem innych ludzi. Był on zdania, że wszelkie czyny oraz ich rezultaty powinny pomnażać jednostkowe poczucie szczęścia oraz zwiększać doznawanie go przez wszystkie inne osoby. W pracy *O wolności* podkreślał: „Uważam użyteczność za ostatnią instancję we wszystkich etycznych kwestiach; ale musi to być użyteczność w najszerszym znaczeniu tego słowa”²⁵. Mill nie napisał jednak, w jaki sposób rozumie szerokie znaczenie użyteczności. Można się domyślać, że chodziło mu o wszystkie czyny, które powodują zadowolenie bądź poczucie szczęścia każdego człowieka. Łączył on normę użyteczności z moralnymi postulatami sprawiedliwości, które na skali użyteczności społecznej zajmują wyższe miejsce i dlatego są bardziej obowiązujące niż inne. Był zdania, że sprawiedliwość postuluje równe i bezstronne traktowanie innych, a zatem realizowanie normy użyteczności bez żadnych warunków, niezależnie od płci, rasy czy wieku drugiego człowieka. W przypadku nierównych zasług jednostek wobec społeczeństwa sprawiedliwość domaga się zróżnicowania pochwał i nagród²⁶. Nasuwa się pytanie, jakie uczu-

²¹ Tamże, s. 42.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 23.

²⁴ Tamże.

²⁵ T e n ż e, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w: tenże, „*Utilitaryzm*”. „*O wolności*”, s. 104.

²⁶ Por. t e n ż e, *Utilitaryzm*, s. 76n.

cie sprzyja urzeczywistnianiu normy użyteczności dla innych, czy też powoduje akceptację tej normy. W przekonaniu Milla owym uczuciem jest życzliwość, która jako postawa skłania do akceptacji użyteczności i wspierania stanu szczęścia innych ludzi. Uczucie to jest wrodzone, jego rozwój dokonuje się w życiu rodzinnym i „otwiera” człowieka na innych ludzi w procesie postępu cywilizacyjnego. Na podobną kwestię zwrócił uwagę w *Teorii sprawiedliwości* John Rawls, pisząc, że w utilitaryzmie nakłania się ludzi do podejmowania racjonalnych decyzji sprzyjających własnemu oraz cudzemu zadowoleniu z życia, co sprawia, że w centralnym miejscu życia społecznego sytuuje się właśnie postawa życzliwości²⁷. Wydaje się, że przekonanie Rawlsa zostało jednak zbyt daleko posunięte, albowiem centralne miejsca w koncepcji utilitaryzmu Milla zajmują: wolność jednostki, jej stan szczęścia oraz użyteczność. Życzliwość zaś jedynie wspomaga normę użyteczności dla kształtowania stanu szczęścia innych ludzi.

Warto też przywołać w tym kontekście postulaty dydaktyczne Milla dotyczące kształcenia moralnego, które sformułował on jeszcze przed opublikowaniem *Utylitaryzmu* w pracy z roku 1848 zatytułowanej *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*²⁸. Pisał, że gdy jednostka „dojdzie [...] do [...] rozeznania”²⁹, co jest dobre, a co złe, wówczas nie może już być przez nikogo kontrolowana, wie bowiem, jak postępować, i przyjmuje odpowiedzialność za swoje czyny. Jednakże w sytuacji niepełnego rozeznania, a także niezamierzonego czy też zamierzonego pobłędzenia, ludzie „bardziej myślący i kulturalni mają często nawet obowiązek głosić z całą mocą [...] swe zdanie o tym, co jest dobre, a co złe, co godne podziwu, a co pogardy, lecz nie wolno im zmuszać innych do dostosowania się do ich zdania”³⁰. Najlepiej gdyby wpływali na innych za pomocą przykładu moralnego. Sugestie dydaktyczne Milla sprowadzają się zatem do zalecania perswazji etycznej oraz demonstrowania moralnych przykładów.

Utylitaryzm był i jest krytykowany przez etyków katolickich przede wszystkim ze względu na proponowane w nim rozumienie szczęścia jako przyjemności zmysłowych oraz służącej temu normy użyteczności, która dopuszcza instrumentalne traktowanie siebie (własnych czynów i zachowań), oraz realizowanie pragnień maksymalizujących osobiste przyjemności. Podobnie, odnoszona do innych ludzi, norma użyteczności dopuszcza instrumentalne ich wykorzystywanie, służące pomnażaniu jednostkowych przyjemności – uniemożliwia się wówczas bądź ogranicza realizację osobistych celów życia

²⁷ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 42, 246.

²⁸ Zob. J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, t. 1-2, tłum. E. Taylor, PWN, Warszawa 1965-1966.

²⁹ Tamże, t. 2, s. 781.

³⁰ Tamże.

innych jednostek. Krytyka ta kierowana jest przede wszystkim pod adresem hedonistycznej interpretacji utylitaryzmu Benthamowskiego, w mniejszym zaś stopniu wobec „społecznego” utylitaryzmu Milla.

Dogłębną krytykę etyki utylitarystycznej przedstawił w książce *Miłość i odpowiedzialność* Karol Wojtyła³¹, formułując zarazem normę personalistyczną, która wskazuje, że osoba ludzka ze względu na swoją wartość nie może podlegać zasadzie użyteczności³². Zasada ta nieuchronnie prowadzi bowiem do unieważnienia wartości osoby ludzkiej jako bytu autonomicznego, realizującego osobowe cele swojego życia. Upatrywanie celu życia w maksymalizowaniu przyjemności, co ma miejsce w hedonistycznej wersji utylitaryzmu, w relacjach międzyosobowych prowadzi do przedmiotowego traktowania ludzi, a tym samym do zanegowania wartości każdej osoby.

STANOWISKO „OŚWIECONEGO EGOIZMU” POCHWAŁA RACJONALNOŚCI

Koncepcję etyki oświeconego egoizmu w biznesie, zalecającą przyjęcie przez podmioty gospodarcze pewnego minimum etycznego, zaprezentował Peter Pratley w książce *Etyka w biznesie*³³, obejmującej rozważania filozoficzne i socjologiczne, w tym analizę działań biznesu w kontekście filozofii moralności i etyki. Autor porusza w tej pracy liczne problemy moralne oraz kwestie kulturowe generowane przez rozwój gospodarki, w szczególności dotyczące działań spółek i przedsiębiorstw na wolnym rynku.

Pratley pisze: „Jednym z głównych problemów etyki biznesu jest właśnie istnienie relatywnie autonomicznych obszarów instrumentalnej racjonalności. Racjonalne przesłanki stojące u podstaw systemów rynku i biurokracji są zupełnie odmienne od przesłanek takich jak solidarność i moralne ciepło charakterystyczne dla społeczności moralnej”³⁴. W celu zredukowania tej odmienności autor postuluje poszukiwanie „rozwiązań pośrednich”³⁵, których projektowanie powinno być „zasadniczym celem etyki biznesu”³⁶ w myśl dyrektywy nakazującej „godzić wymogi moralne z dbałością o interes strategiczny firmy”³⁷.

³¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982, s. 36-41.

³² Por. tamże, s. 41-45.

³³ Zob. P. Pratley, *Etyka w biznesie*, tłum. M. Albigowski, Gebethner i Ska, Warszawa 1998.

³⁴ Tamże, s. 39.

³⁵ Tamże, s. 85.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

„Oświecony egoizm” jako normatywne rozwiązanie pośrednie przyjmuje normę zobowiązującą ludzi prowadzących działalność biznesową do respektowania standardów moralnych obowiązujących w społeczności moralnej. Autor niestety społeczności tej nie definiuje. Być może ma on na myśli społeczeństwo funkcjonujące w ramach państwa, a być może społeczność aprobującą określone wartości kulturowe. Ze względu na pojawiające się w książce analizy przypadków etycznego i nieetycznego działania firm na obszarze Europy i Stanów Zjednoczonych sędzę, że odnosi się on w ten sposób do standardów etycznych powszechnie respektowanych w tych społeczeństwach, czyli w ramach kultury europejskiej i amerykańskiej.

Pratley wymienia wiele wartości oraz norm, które powinny być urzeczywistniane w działalności biznesowej jako jej minimum etyczne. Pierwszą ich grupę stanowią wartości instrumentalne odnoszące się do osób pracujących i kierujących biznesem. Należy do nich ochrona własnego interesu (firmy) sankcjonująca prawo innych podmiotów do realizacji ich własnych celów: „oświecony interes własny (uznanie prawa innych do kierowania się ich interesem własnym), interes własny uwzględniający interes innych”³⁸. Wartość wzajemnych „pertraktacji” musi być podstawą zarówno rywalizacji, jak i kooperacji na wolnym rynku, przy czym powinny być one prowadzone na zasadzie równości stron (także w obszarze transkulturowym). Do wartości instrumentalnych zalicza się również wartość „orientacji na klienta oraz komunikacji z klientami”³⁹. Wartość pertraktacji i urzeczywistnianie jej przez każdego, kto tworzy biznes i nim kieruje, stanowi powinność etyczną tak wewnątrz firmy, jak i wobec „outsiderów”.

Wartości personalne, które Pratley wymienia w drugiej grupie, charakteryzują postawy indywidualne i są niezbędne dla realizacji wartości instrumentalnych. Należą do nich: szacunek dla kontrahentów oraz klientów, otwartość aksjologiczna (w tym niezbędne w obszarze transkulturowym pragnienie zrozumienia wartości innych kultur), pragnienie zrozumienia cudzych interesów oraz ich akceptacja pod warunkiem niesprzeczności z normami etycznymi, uczciwość w zawieraniu kontraktów i ustalaniu cen oraz empatia⁴⁰.

Ponieważ wartości, na które wskazuje Pratley, są zarazem pewnymi cnotami (określają, jaki jest właściwy sposób postępowania osób kierujących biznesem), autor określa swoje stanowisko „oświeconego” egoizmu mianem etyki transakcyjnej⁴¹, która wyklucza prowadzenie interesów dla osiągnięcia celów egocentrycznych, aprobuje natomiast etycznie oświecony interes wła-

³⁸ Tamże, s. 210.

³⁹ Tamże, s. 205.

⁴⁰ Por. tamże, s. 207.

⁴¹ Por. tamże, s. 171.

sny, który sankcjonuje interesy innych ludzi. Etyka transakcyjna „postrzega wszystkie występujące problemy jako interesy różnych grup”⁴² biznesowych, które drogą kompromisu, kierując się zalecanymi normami (dyrektywami) oraz wartościami, osiągają własne cele w ramach minimum etycznego, bez krzywdzenia konkurentów.

Nasuwa się jednak pytanie, czy dyrektywy i wartości etyczne stanowiące podstawę „oświeconego” egoizmu korespondują z wartością solidarności społeczności moralnej. Mimo że Pratley odnotowuje odmienną ekonomiczną racjonalność rynku od wartości moralnych akceptowanych społecznie, nie zarysowuje on nawet ogólnej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Wydaje się, iż można powiedzieć, że respektowanie wartości instrumentalnych zapobiega niszczeniu solidarności w obrębie biznesu (jakkolwiek tylko w obrębie biznesu), albowiem wartość pertraktacji oraz norma zalecająca akceptację równości partnerów bez wątplenia podporządkowują wolny rynek i konkurencję kontroli etycznej, a zatem rynek przestaje być areną walki wszystkich przeciwko wszystkim. W ten sposób odmienną solidarności na rynku od solidarności społecznej ulega w pewnym stopniu redukcji. Mocniej to ujmując, można powiedzieć, że w świetle tej koncepcji wartość solidarności wkracza w granice wolnego rynku, a zatem koresponduje z szerszą pojętą wartością solidarności społecznej. Z kolei wartości personalne (osobowe), niezbędne do urzeczywistnienia wartości instrumentalnych, współkształtują wartość solidarności w obrębie wolnego rynku. Trudno jednak powiedzieć, że obie grupy wartości budują solidarność społeczną, co najwyżej sprzyjają jej w tym sensie, że w ramach rynku znoszą konflikty interesów i nie pozwalają, by przenosiły się one do innych dziedzin życia społecznego. Ponadto zasada pertraktacji w biznesie, rozumiana jako wartość, staje się pozytywnym przykładem dla działań politycznych, wskazując na potrzebę zastąpienia rywalizacji różnych grup w realizacji ich partykularnych celów dążeniem do społecznego konsensu.

Jako przykład urzeczywistnienia „oświeconego” egoizmu w praktyce biznesowej mogą służyć tak zwane gospodarcze klastry, w ramach których osoby i firmy nastawione są na wzajemną współpracę w celu osiągnięcia sukcesów na rynku – każda z nich w zakresie swojego własnego działania.

STANOWISKO HOLISTYCZNE POCHWAŁA CNOTY

Taką wizję etyki biznesu przedstawił Robert C. Solomon. Stwierdza on, że filozoficznej podstawy współczesnej etyki biznesu dostarcza „holistycz-

⁴² Tamże.

na idea, która głosi, że ludzie interesu i spółki stanowią przede wszystkim części większej wspólnoty⁴³. Ideę tę Solomon sformułował, inspirując się filozofią społeczną Arystotelesa, który wyraził pogląd, że społeczeństwo jest ustrukturuowaną całością, a jej poszczególne części służą utrzymaniu całości; jeśli jakieś jego elementy okazują się dysfunkcyjne, osłabiają lub niszczą tę całość⁴⁴. Solomon przypomina, że Arystoteles radykalnie krytykował ten rodzaj handlu, który nastawiony jest na maksymalizację zysków, oraz negował pożyczanie pieniędzy na procent, który rujnuje pożyczkobiorców. Był zdania, że tego rodzaju formy działania gospodarczego zawsze przyczyniają się do powstania konfliktów między ludźmi i dezintegrują życie społeczne.

Solomon pisze, że w Arystotelesowskim (holistycznym) podejściu do etyki biznesu chodzi o to, aby unikać myślenia wyłącznie w kategoriach zysku. Przyjając trzeba natomiast pogląd, że biznes stanowi ważny element współżycia z innymi ludźmi w ramach społeczeństwa. Myślenie w kategoriach zysku stanowi wyraz co najwyżej postawy prymitywnego egoizmu, która prowadzi do sprzeczności między interesem własnym jednostki a dobrem publicznym, istotnym dla społeczeństwa. Inaczej mówiąc, sprzeczności te okazują się dysfunkcyjne dla utrzymania społecznej wspólnoty. Solomon przypomina, że „dla Arystotelesa – dla którego życie miało stanowić spójną całość – największym problemem był rozdźwięk między działalnością gospodarczą a resztą życia”⁴⁵.

Wizja holistycznej etyki biznesu, którą przedstawia Solomon, oparta na poglądach Arystotelesa, projektuje zniesienie sprzeczności między biznesem a społeczeństwem, między gospodarczymi partykularyzmami a dobrem publicznym, między ekonomicznym egoizmem jednostek a wartościami wspólnotowymi, między etyką „prywatną”, którą człowiek kieruje się w życiu osobistym, a etyką „negatywną”, którą reprezentuje w spółce czy przedsiębiorstwie (w sytuacji tego rodzaju konfliktu etycznego jednostka wbrew swoim przekonaniom godzi się na przykład na wyzysk pracownika czy też na bezwzględną rywalizację na rynku).

Z poglądów Solomona można wydobyć pewne założenia etyczno-filozoficzne fundujące jego holistyczną wizję etyki w ramach podejścia arystotelesowskiego – w szczególności, gdy nawiązuje on do wartości szczęścia oraz do kwestii cnót etycznych.

(1) Solomon przyjmuje, że spółki i przedsiębiorstwa stanowią wspólnoty w sensie etycznym, albowiem pracujący w nich ludzie zawsze nawiązują ze sobą relacje o charakterze moralnym, wykraczające poza związki czysto

⁴³ R. C. S o l o m o n, *Arystotelesowskie podejście do etyki biznesu*, tłum. A. Zaporowski, w: *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, s. 335.

⁴⁴ Por. tamże, s. 335-337.

⁴⁵ Tamże, s. 335.

zawodowe. Są oni zarazem częściami większych wspólnot, społeczeństwa jako takiego, a w sytuacji globalizacji gospodarki można mówić o tym, że wspólnoty te należą do ludzkości. Solomon pisze: „O etyce biznesu można by zatem powiedzieć, że zajmuje się takim podwójnym członkostwem”⁴⁶ – odnosi się do działań ludzi wewnątrz firmy oraz do ich działań w ramach wymienionych wspólnot zewnętrznych. W oparciu o założenie to autor sformułował pierwszą zasadę arystotelesowskiej etyki biznesu, mówiącą, że spółki i przedsiębiorstwa powinny działać nie tylko jako podmioty gospodarcze, ale również jako podmioty etyczne: tak wobec swoich pracowników i akcjonariuszy, jak i w stosunku do wspólnot zewnętrznych, a przede wszystkim muszą one przyjąć i realizować obowiązek wytwarzania produktów dobrej jakości służących ludziom oraz „dobru publicznemu” (nie wolno im przy tym niszczyć ludzkiego zdrowia ani środowiska naturalnego)⁴⁷. Solomon uważa, że zasada ta już obecnie przyjmowana jest w misji wielu firm. Pisze, że „spółka pozbawiona misji jest tylko garścią ludzi zebranych po to, aby robili pieniądze”⁴⁸. W świetle interpretacji arystotelesowskiej przyjęcie takiego celu, czyli dążenie wyłącznie do maksymalizacji zysku, bez uwzględnienia społecznej odpowiedzialności biznesu, musi zostać radykalnie zakwestionowane oraz wyeliminowane z praktyki gospodarczej. Nieetyczna jest więc „bezlitna” konkurencja, zmierzająca do zniszczenia rywali i uzyskania dominacji na rynku. Solomon proponuje zatem strategię, którą można by nazwać wygraną po obu stronach, polegającą na podejmowaniu takich działań na rynku, które uwzględnią i respektować będą wzajemne korzyści jego uczestników, a także – powtórzmy – ograniczać egoistyczny cel maksymalizacji zysku.

(2) Drugie założenie fundujące holistyczną wizję etyki biznesu, którą proponuje Solomon, mówi, że położenie – w ontologii biznesu – akcentu na jego wspólnotowy charakter (założenie pierwsze) nie oznacza pomniejszania roli, jaką odgrywają w nim jednostki. Indywidualne cnoty etyczne kształtują się bowiem w ramach działania zespołowego, o ile zespół pracowniczy cnoty te praktykuje – tak we własnej firmie, jak i w gospodarczym współdziałaniu z innymi wspólnotami. Realizacja poszczególnych cnot dokonuje się jednak ostatecznie w ramach zachowań indywidualnych. Osadzona we wspólnocie jednostka w swoisty dla siebie sposób urzeczywistnia cnoty w kontekście pracy. Solomon uważa, że dotychczasowa etyka biznesu „w dużej mierze cierpi na brak odpowiedniego ujęcia wymiaru jednostkowego”⁴⁹, skupia się bowiem na obowiązkach firmy wobec uczestników wolnego rynku. Pisząc o instytu-

⁴⁶ Tamże, s. 336.

⁴⁷ Por. tamże, s. 345-347.

⁴⁸ Tamże, s. 347.

⁴⁹ Tamże, s. 349.

cyjnych obowiązkach spółek, pragnie on zatem „bronić etyki biznesu jako dziedziny skupiającej się raczej na osobie, aniżeli pojmowanej jako dziedzina polityki społecznej”⁵⁰. Etyki indywidualnej nie wolno oddzielać od społecznej odpowiedzialności firmy dlatego bowiem, że to właśnie konkretne osoby odpowiedzialność tę realizują.

(3) Trzecie założenie, które przyjmuje Solomon, dotyczy wartości szczęścia jako jednostkowego celu życia i łączy się z drugim, wydobywającym osobowy charakter biznesu. Podobnie jak twórcy klasycznego utilitaryzmu, Solomon wprowadza do etyki biznesu wartość szczęścia utożsamianą z celem życia i twierdzi, że jednostka może tę wartość urzeczywistnić w działalności gospodarczej. Pojęcie szczęścia rozumie – za Arystotelesem – w sensie holistycznym (ogarniającym całe życie jednostki), jako stan zadowolenia z wykonywanej pracy oraz jej rezultatów służących innym ludziom i dobru publicznemu, zadowolenia z życia osobistego i rodzinnego, które harmonijnie godzone jest z pracą. W świetle tej holistycznej wizji nie należy rozdzielać życia osobistego i zawodowego, mimo że cele realizowane w obu tych aspektach życia mogą się od siebie różnić. Nie należy „zostawiać wyznawanych przez siebie wartości przed drzwiami biura”⁵¹ – pisze Solomon. Osiągnięcie szczęścia jako trwałego zadowolenia w życiu, tak osobistym, jak i zawodowym, możliwe jest dzięki praktykowaniu określonych cnót, o których pisze Arystoteles. Cnota oznacza bowiem pewną doskonałość jednostki, dzięki której wnosi ona swój wkład do społeczności, ta zaś może w ten sposób funkcjonować jako harmonijna całość. Realizacja cnót przez jednostkę pozwala jej osiągnąć wewnętrzne zadowolenie oraz przekonanie: „Jestem dobrym człowiekiem”. Okazuje się też źródłem społecznej aprobaty.

(4) Solomon zakłada, że kluczową rolę w działalności biznesowej ma realizowanie przez zaangażowane w nią jednostki konkretnych cnót moralnych. „Cnoty, którymi ktoś szczyci się w życiu «osobistym» – uczciwość, niezawodność, odwaga, lojalność, prawość są tożsame z tymi, które mają kluczowe znaczenie dla efektywnej działalności gospodarczej”⁵². W kontekście tym amerykański filozof rekomenduje również gotowość do współpracy i bycie godnym zaufania⁵³, cnoty, które przyczyniają się do ukształtowania zespołu pracowniczego i są niezbędne w rozwijaniu współdziałania ze wspólnotami zewnętrznymi. Kierowanie się wymienionymi cnotami w obu rozważanych aspektach życia – w życiu osobistym i zawodowym – służy zatem urzeczywistnieniu stanu szczęścia jednostki. Ich sens w jednostkowej aktywności osób

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 339.

⁵² Tamże, s. 340.

⁵³ Por. tamże, s. 340n.

zaangażowanych w działalność gospodarczą polega na tym, że realizowane są zawsze w określonym kontekście zespołu pracowniczego spółki czy przedsiębiorstwa (autor nazywa je „cnotami kontekstowymi”⁵⁴), a także na tym, iż budują one integralność grupy pracowniczej. Gdy cnoty urzeczywistniane są przez większość, a wręcz (w sytuacji optymalnej) przez wszystkich pracowników, wówczas instytucje gospodarcze działają w sposób zgodny z zasadami etyki.

Tak oto w zarysowanej przez Solomona holistycznej wizji etyki biznesu znajdujemy wykładnię harmonijnego (funkcjonalnego) współdziałania biznesu ze społeczeństwem, służącego całości oraz integralności życia społecznego. Współdziałanie to dokonuje się dzięki jednostkom respektującym wymogi etyki oraz realizującym określone wartości i cnoty urzeczywistniane na płaszczyźnie firmy, a zarazem – dzięki skierowanej przez nią na zewnątrz działalności gospodarczej oraz różnym formom wspierania instytucji publicznych – służących całemu społeczeństwu⁵⁵.

KATOLICKIE STANOWISKO SOLIDARYSTYCZNE KU JEDNOŚCI RODZINY LUDZKIEJ

Stanowisko solidarystyczne przyjmuje założenie, że wartość solidarności stanowi aksjologiczną podstawę kształtowania stosunków międzyludzkich oraz społecznych, w tym stosunków gospodarczych. Przez różnorakie urzeczywistnianie tej wartości dokonuje się rozwój społeczny i gospodarczy; tylko dzięki solidarnemu współdziałaniu można osiągnąć dobro wspólne ważne dla wszystkich członków społeczeństwa. Wartość solidarności ufundowana jest na dwóch twierdzeniach teologicznych: pierwsze z nich głosi, że poprzez Boży akt stworzenia wszyscy ludzie są „rodziną Bożą” (łac. familia Dei), powołaną do wspólnego życia na ziemi, a jej członkowie są zobowiązani do świadczenia wzajemnej pomocy i wszyscy ponoszą odpowiedzialność za utrzymanie życia. Drugie z tych twierdzeń ma charakter personalistyczny i głosi – za św. Tomaszem z Akwinu – iż człowiek jako osoba uczestniczy w danej mu przez Boga społecznej naturze, jest więc otwarty na współdziałanie z innymi,

⁵⁴ Tamże, s. 345.

⁵⁵ Można sądzić, że we współczesnej Polsce opisane tu stanowisko holistyczne przyjmują właściciele firm oraz menedżerowie będący zwolennikami społecznej odpowiedzialności biznesu (za którą opowiada się również Salomon). Jest ona promowana w naszym kraju przez realizowany od roku 1998 program „Przedsiębiorstwo Fair Play” („Program Promocji Kultury Przedsiębiorczości”), w którym uczestniczy kilka tysięcy małych i średnich przedsiębiorstw świadczących usługi na rzecz społeczności lokalnych. Warunkiem uczestnictwa w tym programie jest realizowanie standardów etycznych wewnątrz firmy.

a dzięki swojej prospołecznej otwartości, realizując we wspólnym działaniu wartość solidarności, jednostki tworzą różne związki międzypersonalne i społeczne w celu osiągnięcia dobra wspólnego. Tym, co łączy ludzi w ramach społeczeństwa, jest świadomość dobra.

To solidaryistyczne stanowisko najobszerniej przedstawili w swoich encyklikach społecznych Jan Paweł II⁵⁶ i Benedykt XVI⁵⁷. Papież ci szczegółowo opisali wartości solidarności, sprawiedliwości i braterstwa oraz zasady i normy etyczne dotyczące gospodarki i wolnego rynku w różnych kontekstach życia społecznego i społecznego rozwoju. Odwoływali się przy tym do nauczania swoich poprzedników, w szczególności Leona XIII⁵⁸ i Pawła VI⁵⁹.

Ogłaszając swoją encyklikę *Centesimus annus* w setną rocznicę *Rerum novarum* Leona XIII, Jan Paweł II przypomniał, że jego poprzednik radykalnie krytykował okrutny kapitalizm swoich czasów, który nie respektował godności osobowej człowieka, czyniąc z ludzi towar rynkowy. Nawiązując do krytycznych ocen sformułowanych przez Leona XIII, Jan Paweł II pisał, że pierwsza faza industrializacji rządziła się „zasadami pierwotnego, «bezlitosnego» kapitalizmu”⁶⁰. Zwracał też uwagę, że również Paweł VI uwypuklał charakter etyczny i kulturowy problematyki dotyczącej rozwoju społecznego i gospodarczego, mówiąc w tym kontekście o potrzebie budowy cywilizacji miłości⁶¹.

Benedykt XVI przypominał zaś, że encyklika Pawła VI *Popularum progressio*, ściśle powiązana z całym nauczaniem społecznym Kościoła, potwierdza, iż „Ewangelia ma niezbywalną wartość w budowaniu społeczeństwa zgodnie z wolnością i sprawiedliwością, w idealnej i historycznej perspektywie cywilizacji ożywianej miłości”⁶². Powinien to być rozwój „integralny”, co oznacza rozwój każdego człowieka – a postulat ten zakłada respektowanie i realizowanie wartości solidarności międzyludzkiej. Szeroko analizując w swojej encyklice zagadnienia ekonomiczne, Benedykt XVI w szczególności nawiązał do myśli Pawła VI, że „ekonomia ze wszystkimi swymi dziedzinami stanowi sektor działalności ludzkiej”⁶³ i jako taka nie może rozwijać się poza etyką. „Sfera ekonomiczna nie jest ani etycznie neutralna, ani ze swej natury nieludz-

⁵⁶ Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens* (1981); t e n ż e, Encyklika *Centesimus annus* (1991); t e n ż e, Encyklika *Veritatis splendor* (1993); t e n ż e, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1998).

⁵⁷ Zob. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (2009).

⁵⁸ Zob. L e o n XIII, Encyklika *Rerum novarum* (1891).

⁵⁹ Zob. P a w e ł VI, Encyklika *Populorum progressio* (1967).

⁶⁰ J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 33.

⁶¹ Por. tamże, nr 10.

⁶² B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 13.

⁶³ Tamże, nr 45.

ka i antyspołeczna. Należy ona do działalności człowieka, i właśnie dlatego, że jest ludzka, jako struktura i instytucja musi mieć charakter etyczny⁶⁴.

PODMIOTOWOŚĆ I GODNOŚĆ PRACY
NAUCZANIE JANA PAWŁA II

Swoje najważniejsze nauczanie na temat rozwoju społecznego, w tym gospodarki i wolnego rynku oraz podmiotowej roli pracowników, Jan Paweł II przedstawił w encyklikach *Centesimus annus* i *Laborem exercens*. Pisał, że „wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspakajania potrzeb”⁶⁵. Można sądzić, że to ogólnikowe twierdzenie Papieża mówi, iż największa skuteczność wykorzystywania zasobów ma miejsce w sytuacji wolnej transakcji wymiennej między ludźmi, podobnie jak spełnianie ludzkich potrzeb dokonuje się w sposób optymalny w sytuacji wolności decydowania. Ani w pierwszym, ani w drugim przypadku nie jest to jednak wolność bez granic. Jan Paweł II radykalnie krytykował tak zwaną postawę konsumizmu, wywoływaną przez producentów, pragnących w warunkach wolnego rynku doprowadzić do wytworzenia nadmiernych nawyków konsumpcyjnych czy też do wywołania konsumpcji sztucznej, zagrażającej ludzkiemu życiu⁶⁶. Papież wskazywał jednocześnie na potrzebę przeorientowania życia opartego na konsumizmie z jego dewizą „chcę mieć” w taki sposób, by koncentrowało się ono na aspekcie „być”, opartym przede wszystkim na wartościach kulturowych. Można powiedzieć, że styl życia wedle wymogów postawy „mieć” sprowadza się do maksymalizowania przyjemności zmysłowych, co zaleca utylitaryzm w wersji hedonistycznej⁶⁷.

Rynek wolnego wykorzystania zasobów oraz transakcje wymiany, a także ogólnie rozumiana wolność gospodarza mają granice, które wyznacza prawo stanowione. Jan Paweł II pisał w tym kontekście o wolności gospodarki w ramach systemu prawnego, któremu podlegać musi rynek, co oznacza, że występujące na nim podmioty, zarówno instytucjonalne (przedsiębiorstwa i spółki), jak i indywidualne (konsumenci), muszą respektować odpowiednie prawo⁶⁸. Pisząc o sytuacji krajów Trzeciego Świata podejmujących dzieło przebudowy gospodarczej, Papież twierdzi, że jeśli kapitalizm jako system ekonomiczny uznaje „pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności pry-

⁶⁴ Tamże, nr 36.

⁶⁵ J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 34.

⁶⁶ Por. tamże, nr 36.

⁶⁷ Por. tamże, nr 29.

⁶⁸ Por. tamże, nr 42.

watnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej⁶⁹, to należy zaaprobować jego istnienie i działanie. Gdy jednak systemowi ekonomicznemu brakuje owych cech, gdy zaczyna dominować radykalna ideologia kapitalizmu, lekceważąca zaspokajanie ludzkich potrzeb i sankcjonująca przekonanie, że swobodna gra sił rynkowych rozwiąże problemy gospodarcze i społeczne, aprobata dla takiego systemu powinna zostać wycofana⁷⁰.

W innych kwestiach dotyczących funkcjonowania gospodarki i wolnego rynku oraz konsumpcji wytwarzanych dóbr Jan Paweł II wskazywał na konkretne zasady i normy moralne, które należy w nich stosować, i zalecał realizację określonych cnót. W myśl wartości sprawiedliwości przedstawił zasadę „śluszej ceny, ustalonej za wspólną zgodą w drodze wolnej umowy”⁷¹. W encyklice *Laborem exercens* sformułował zasadę „sprawiedliwej zapłaty za wykonywaną pracę”⁷². Pisał, że „za sprawiedliwą płacę, gdy chodzi o dorosłego pracownika obciążonego odpowiedzialnością za rodzinę, przyjmuje się taką, która wystarcza na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości”⁷³. Papież nauczał, że „sprawiedliwa płaca staje się w każdym wypadku konkretnym sprawdzianem sprawiedliwości całego ustroju społeczno-ekonomicznego”⁷⁴.

W *Centesimus annus* Jan Paweł II pisał o „zapotrzebowaniu na jakość: jakość towarów produkowanych i konsumowanych, jakość usług, z których się korzysta, jakość środowiska naturalnego i życia w ogóle”⁷⁵. Sądzę, że uwagę tę, dotyczącą obowiązywalności w warunkach rynku szeroko pojętej zasady jakości, kierował przede wszystkim do producentów towarów i usług oraz do konsumentów. Sformułowane przez Papieża zasady śluszej ceny i jakości można uznać za obowiązujące na wolnym rynku i regulujące wolnorynkową konkurencję. Jeśli są one realizowane, a towarzyszy im słuszna płaca za pracę, zysk przedsiębiorstwa należy oceniać pozytywnie. Jan Paweł II podkreślał, że „Kościół uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa”⁷⁶. Dodawał jednak, iż o możliwości wydania pozytywnej oceny zysku decyduje jeszcze jeden „wskaźnik”, a mianowicie poszanowanie w przedsiębiorstwie godności pracowników oraz praktykowanie w nim pozytywnych relacji międzyludzkich. „Zysk nie jest jedynym regulatorem życia

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Tamże, nr 32.

⁷² T e n ż e, *Laborem exercens*, nr 19.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ T e n ż e, *Centesimus annus*, nr 36.

⁷⁶ Tamże, nr 35.

przedsiębiorstwa; obok niego należy brać pod uwagę czynniki ludzkie i moralne, które z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa⁷⁷ – pisał.

Kwestia ta łączy się z personalistycznym pojmowaniem pracy, czyli uznaniem podmiotowej roli osoby w procesie pracy⁷⁸. W nauczaniu społecznym Kościoła tak szeroka wykładnia tej normy pojawia się po raz pierwszy w encyklice *Laborem exercens*. Jan Paweł II pisze: „Pierwszą podstawą wartości pracy jest człowiek – jej podmiot⁷⁹. „Praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»⁸⁰. „Wypada [...] mieć przed oczyma to, co [...] warunkuje właściwą godność podmiotu pracy⁸¹. Skoro więc praca jest wartością dla człowieka, to obowiązywać powinna „zasada pierwszeństwa «pracy» przed kapitałem⁸². Nie należy popadać w błąd ekonomizmu i traktować pracy wyłącznie jako czynnika produkcji, ani też uznawać pracy i kapitału za siły sobie przeciwstawne⁸³.

Pojawia się w tym miejscu pytanie, czy tezę o podmiotowej roli osoby w procesach pracy można odnieść do działań ludzi w obrębie wolnego rynku, a w szczególności do charakterystycznej dla tego rynku konkurencji. Papież nie odpowiada na to pytanie wprost, gdy jednak uczestnictwo osób w działalności rynkowej uznamy za swoisty sposób wykonywania pracy, to uprawniona będzie próba sformułowania następującej odpowiedzi: żadnego z uczestników transakcji rynkowych nie wolno traktować jako „towaru”, postawa taka prowadzi bowiem do umniejszania godności zarówno osoby sprzedającej, jak i kupującej czyjeś kwalifikacje i przydatność do pracy. Uczestnictwo w grze rynkowej nie może stać się przy tym najważniejszym celem życia jednostki, gdyż sprzyja to stawianiu „mieć” ponad „być”.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II wskazał na cnoty etyczne, które osoby tworzące gospodarkę powinny realizować, i podkreślał znaczenie indywidualnych zdolności niezbędnych do jej tworzenia, umożliwiających podejmowanie inicjatywy rynkowej i przedsiębiorczość. Osoby, które posiadają takie zdolności i wykorzystują je w pracy zawodowej, powinny rozwijać je, kształtując w sobie cnoty etyczne właściwe swojej profesji. Cnota stanowi bowiem wiedzę o tym, jaki sposób postępowania jest etycznie właściwy. Oso-

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Na temat rozumienia pracy w historii myśli judeochrześcijańskiej oraz w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego zob. T. B u d n i k o w s k i, *Kościół katolicki a praca ludzka*, „Przegląd Zachodni” 1997, nr 1, s. 161-178.

⁷⁹ T e n ż e, *Laborem exercens*, nr 6.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, nr 82.

⁸² Tamże, nr 12.

⁸³ Por tamże, nry 20, 23.

by tworzące gospodarke i kierujące jej rozwojem powinny urzeczywistniać następujące cnoty: „rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu uzasadnionego ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych, męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych dla wspólnej pracy przedsiębiorstwa i dla zapobieżenia ewentualnym katastrofom”⁸⁴.

Niewątpliwie w przypadku osób uczestniczących w działaniach rynkowych – w tym również zaangażowanych w prowadzenie konkurencji – czy to w roli właścicieli przedsiębiorstw, czy też reprezentujących ich menedżerów, szczególnie ważne okazują się rzetelność i wiarygodność w dotrzymywaniu terminów i warunków umowy. Niezwykle istotna jest również cnota roztropności pozwalająca przewidywać negatywne skutki sprzedaży określonych produktów bądź usług (w tego rodzaju przypadkach cnota roztropności nakazuje wycofanie się z rynku lub też korektę jakości produktów czy usług). Cnotą roztropności powinni się kierować w swoich decyzjach również konsumenci, rezygnując z zakupu produktów bądź korzystania z usług w przypadkach, gdy wiedzą lub podejrzewają, że mogą one być w jakimś sensie szkodliwe. Cnota męstwa wyrasta zaś z przyjęcia roztropności jako podstawy decyzji rynkowych i przejawia się w odwadze pozwalającej unikać decyzji, które mogłyby spowodować szkody dla przedsiębiorstwa, dla konsumentów, a także szkody dla środowiska naturalnego. Pozwala ona również na podejmowanie odważnych decyzji w zakresie projektowania i wytwarzania wysokich jakościowo produktów i usług⁸⁵.

POTRZEBA SOLIDARNOŚCI MIĘDZYLUDZKIEJ NAUCZANIE BENEDYKTA XVI

Papież Benedykt XVI odwoływał się do nauczania Jana Pawła II, rozwijając je i opracowując przy tym nowe zagadnienia, dotyczące przede wszystkim ekonomii społecznej i wolnego rynku. Za Janem Pawłem II wskazywał na istotny wymiar normatywny wartości solidarności, która nakazuje, ażeby wszyscy przyjmowali odpowiedzialność za wszystkich w ramach społeczeństwa⁸⁶. W życiu gospodarczym solidarność ta powinna przejawiać się w postaci „wzajemnego zaufania”⁸⁷ między właścicielami środków produkcji a pracow-

⁸⁴ T e n ż e, *Centesimus annus*, nr 32.

⁸⁵ Zob. tamże, nr 36.

⁸⁶ Zob. B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nry 11, 13, 19, 21, 25, 27, 28, 35, 36, 38, 39, 41, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 58, 60, 61, 67, 73.

⁸⁷ Tamże, nr 35.

nikami i innymi uczestnikami wolnego rynku. Benedykt XVI uszczegółowił też nauczanie Jana Pawła II wskazujące, iż każda decyzja inwestycyjna ma „znaczenie moralne, a nie tylko ekonomiczne”⁸⁸ oraz że „przedsiębiorczość ma przede wszystkim znaczenie ludzkie, a dopiero potem zawodowe”⁸⁹, wytwory gospodarki służą bowiem wszystkim ludziom. Wielokrotnie podkreślał, że każdy pracownik i przedsiębiorca jako konkretne osoby są tworzącymi gospodarkę podmiotami procesów pracy. Rozwinął też przejęte z nauczania Jana Pawła II pojęcie godności pracy, które znajduje uzasadnienie już w samym fakcie, że praca wybierana jest „w sposób wolny”⁹⁰.

Benedykt XVI przedstawił swoje własne antropologiczne ujęcie rynku. Pisał, że jest on „instytucją ekonomiczną”⁹¹ umożliwiającą „spotkanie osób jako podmiotów ekonomicznych, które regulują swoje relacje, posługując się kontraktem, i wymieniają zamienne dobra i usługi”⁹². To ludzkie osoby są zatem podmiotami tworzącymi ekonomiczne fakty na wolnym rynku i muszą one zdawać sobie sprawę z tego, że „każda decyzja ekonomiczna ma konsekwencje o charakterze moralnym”⁹³. Mając na uwadze etyczny wymiar gospodarki, Benedykt XVI pisał: „Społeczeństwo nie powinno się chronić przed rynkiem, tak jakby rozwój tego ostatniego pociągał za sobą *ipso facto* unicestwienie prawdziwie ludzkich stosunków. Jest z pewnością prawdą, że rynek może być ukierunkowany negatywnie, nie dlatego, że taka jest jego natura, ale dlatego, że pewna ideologia może mu taki kierunek nadać. Nie trzeba zapominać, że nie istnieje rynek w czystej postaci. Jego kształt jest odbiciem konfiguracji kulturowych, które go określają i wyznaczają mu kierunek”⁹⁴.

Papież odniósł się również do zagadnienia praktycznej realizacji wartości sprawiedliwości. Wskazywał, że chociaż „rynkiem kierują zasady tak zwanej sprawiedliwości wymiennej, [...] nauka społeczna Kościoła zawsze niestrudzenie podkreślała znaczenie sprawiedliwości rozdzielczej oraz sprawiedliwości społecznej dla gospodarki rynkowej”⁹⁵. Trudno jest jednak odczytać, co dokładnie ma na myśli Benedykt XVI, pisząc o istotnym wymiarze obu tych typów sprawiedliwości w ekonomii rynkowej. Papież wspomina jedynie, że rynek kierujący się wyłącznie sprawiedliwością wymienną nie prowadzi do jedności społecznej i nie tworzy relacji zaufania między ludźmi, tak ważnej

⁸⁸ Tamże, nr 40. Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 36.

⁸⁹ B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 41. Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 32.

⁹⁰ B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 63.

⁹¹ Tamże, nr 35.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, nr 37.

⁹⁴ Tamże, nr 36.

⁹⁵ Tamże, nr 35.

przecież dla funkcjonowania rynku⁹⁶. Realizacja sprawiedliwości rozdzielczej oraz społecznej jest zatem zadaniem państwa oraz instytucji publicznych i samorządowych, które odpowiedzialne są za niwelowanie różnic poziomów życia obywateli i powinny tę odpowiedzialność realizować poprzez udzielanie świadczeń materialnych bądź edukacyjnych.

W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI sformułował nowe dla społecznego nauczania Kościoła pojęcie „binomium rynek–państwo”. Pojęcie to odnosi się do sposobu myślenia, w którym prywatnemu przedsiębiorcy typu kapitalistycznego przeciwstawiana jest „dyrekcja państwowa”⁹⁷. Tymczasem „kiedy logika rynku oraz logika państwa znajdują porozumienie, by zachować monopol swoich wpływów, z czasem w stosunkach między obywatelami zanika solidarność, współudział i poczucie wspólnoty, bezinteresowne działanie, które są czymś innym niż «dać, aby mieć», znamionującym logikę wymiany, i «dać z obowiązku», należącym do logiki zachowań publicznych narzuconych przez prawo państwowe”⁹⁸. „Wyłączne binomium rynek–państwo niszczy współzycie społeczne”⁹⁹ – pisze Papież. Aby odbudować w społeczeństwie postawy solidarności i bezinteresowności, a więc reanimować owo „współzycie społeczne”, trzeba w obszarze lokalnym oraz globalnym rozwijać działalność ekonomiczną z „elementami darmowości i komunii”¹⁰⁰. Taka działalność powstaje na „terenie społeczeństwa obywatelskiego”¹⁰¹ z „inicjatyw konfesyjnych i niekonfesyjnych”¹⁰². Benedykt XVI naucza zatem: „Obok nastawionego na zysk przedsiębiorstwa prywatnego oraz różnego rodzaju przedsiębiorstw publicznych muszą mieć możliwość powstawania i działalności organizacje produkcyjne, które mają służyć wzajemnej pomocy i celom społecznym”¹⁰³.

Warto w tym kontekście wspomnieć, że organizacje gospodarcze działające w Polsce oraz w świecie w postaci spółdzielni lub przedsiębiorstw społecznych mają na celu przede wszystkim rozwiązywanie problemów socjalnych. Zatrudniają zatem ludzi bezdomnych, byłych więźniów i osoby niepełnosprawne, uczą konkretnych zawodów i pomagają w sprawach mieszkaniowych. Osiąganie zysków postrzegane jest w tych przedsiębiorstwach jako cel podporządkowany rozwiązywaniu problemów socjalnych. Organizacje te, które ekonomiści, socjologowie oraz sami ich twórcy określają mianem ekonomii społecznej, niewątpliwie urzeczywistniają wartości, o jakich pisze Be-

⁹⁶ Por. tamże.

⁹⁷ Tamże, nr 41.

⁹⁸ Tamże, nr 39.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże, nr 60.

¹⁰² Tamże, nr 37.

¹⁰³ Tamże, nr 38.

nedykt XVI: solidarność pracowniczą, bezinteresowność menedżerów i twórców spółdzielni, a także podmiotowe uczestnictwo wszystkich pracowników w funkcjonowaniu przedsiębiorstwa. Głoszony jest też pogląd, że organizacje tworzące ekonomię społeczną w Polsce należą do gospodarczej formy społeczeństwa obywatelskiego¹⁰⁴.

W kwestii kapitału pochodzącego z zysków przedsiębiorstwa Benedykt XVI negatywnie oceniał spekulacje finansowe i krótkotrwałe lokowanie zysku w celu jego pomnażania¹⁰⁵. Wskazywał, że kapitał należy przede wszystkim inwestować w rozwój gospodarki w środowisku, w którym działa przedsiębiorstwo („w miejscu, w którym został wytworzony”¹⁰⁶). Tymczasem w dobie gospodarki globalnej mamy do czynienia z „delokalizacją działalności produkcyjnej”¹⁰⁷. Pierwszy ze sposobów jej realizacji, który Papież ocenia negatywnie, polega na wykorzystaniu kapitału w nowym miejscu, aby „wyzyskać społeczność lokalną, nie wnosząc prawdziwego wkładu w stworzenie mocnego systemu produkcyjnego i społecznego, który stanowi nieodzowny czynnik trwałego rozwoju”¹⁰⁸. Drugi sposób wykorzystania kapitału w krajach potrzebujących rozwoju spełnia wymienione przez Papieża warunki działania godziwego i wówczas „delokalizacja [...], związana z inwestycjami i formacją, może być dobrą rzeczą dla ludności kraju, który ją przyjmuje”¹⁰⁹.

Benedykt XVI stwierdzał, że międzynarodowy rynek kapitałów oferuje wolność działania i w związku z tym w środowisku menedżerów, którzy kierują zarówno przebiegiem delokalizacji kapitałów, jak i tworzeniem przedsiębiorstw w innych krajach i społecznościach lokalnych, powinna kształtować się świadomość większej odpowiedzialności społecznej przedsiębiorstwa za pracowników, klientów i dostawców oraz za „wspólnotę”, w której działają. Papież pisze: „W epoce globalizacji działalność ekonomiczna nie może abstrahować od darmowości, która krzewi i umacnia solidarność oraz odpowiedzialność za sprawiedliwość i dobro wspólne w różnych podmiotach i odgrywających główne role osobach”¹¹⁰. Postulaty te jako kryterium etyczne są rezultatem akceptacji wartości „jedności rodziny ludzkiej”¹¹¹, która jest faktem „kulturowym”¹¹². Jeśli pojmować procesy globalizacji w sensie deterministycznym, wyłącznie materialnym, zanika świadomość jej aspektów etycznych

¹⁰⁴ Zob. W. K a c z o c h a, J. S i k o r a, *Gospodarcze społeczeństwo obywatelskie – podmioty ekonomii społecznej*, w: „Studia Oeconomica Poznaniensia” 3(2015) nr 7, s. 57-71.

¹⁰⁵ B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 65.

¹⁰⁶ Tamże, nr 40.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże, nr 38.

¹¹¹ Tamże, nr 42.

¹¹² Tamże.

i kulturowych, a tym samym „tracimy kryteria jej oceny i ukierunkowania”¹¹³. Tymczasem „prawda o globalizacji jako procesie i jej fundamentalne kryterium etyczne opierają się na jedności rodziny ludzkiej i na jej rozwoju w stronę tego, co dobre”¹¹⁴.

Łatwo zauważyć, że w omówionym tu nauczaniu Benedykta XVI brakuje odniesień do konkurencji na wolnym rynku. Papież przedstawił ogólną charakterystykę społeczeństw oraz ich rozwoju, w tym rozwoju gospodarczego oraz wolnego rynku w ramach globalizacji gospodarczej – i dlatego pominął kwestie szczegółowe, jak zasady etycznej konkurencji czy zasady i normy regulujące działania podmiotów gospodarczych na wolnym rynku.

Stanowisko katolickie, które określiłem mianem solidarystycznego, jest niewątpliwie akceptowane przez licznych przedstawicieli środowiska menedżerów bez względu na ich zaangażowanie religijne. Niektórzy spośród nich postrzegają encyklikę Benedykta XVI jako swoistą instrukcję kierowania przedsiębiorstwem, zalecającą przede wszystkim podmiotowe traktowanie pracowników, przeznaczanie zysku na tworzenie miejsc pracy, sprawiedliwe wynagradzanie pracowników czy unikanie wyrządzenia szkód ekologicznych.

*

Głównym celem obecnych rozważań było przedstawienie odpowiedzi – formułowanych w obrębie pięciu stanowisk teoretycznych – na pytania dotyczące usytuowania etyki w ramach wolnego rynku. Opisując założenia teoretyczne, etyczne i teologiczne fundujące poszczególne stanowiska, starałem się wskazać na ogólniejsze podstawy proponowanych w nich szczegółowych rozstrzygnięć etycznych i czyniłem to w myśl przekonania, że etyka normatywna z takich właśnie założeń się wywodzi. We wszystkich omówionych stanowiskach z wyjątkiem „separatystycznego” przyjmuje się, że gospodarka, w tym wolny rynek, stanowi integralny element życia społecznego – inaczej mówiąc, jest ona czynnikiem społecznego rozwoju, a zatem nie może zachować autonomii wobec wartości i norm moralnych, których zadaniem jest ukazywanie jej celów, do jakich powinna zmierzać.

Za anachroniczne należy zatem uznać stanowisko „separatystyczne”, podobnie jak utylitaryzm w wersji Benthamowskiej. Radykalna autonomia gospodarki oraz norma użyteczności służąca maksymalizacji przyjemności i dopuszczająca instrumentalne traktowanie osób ludzkich pozostają w sprzeczności z holistycznym rozumieniem procesów społecznych oraz z respektowaną

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże.

coraz szerzej w społeczeństwach ideą podmiotowego znaczenia każdej osoby w gospodarce i w życiu społecznym.