

Krystyna Najder-Stefaniak

Katedra Nauk Humanistycznych SGGW

Współczesny kontekst dla rozważań o etyce gospodarowania

Wprowadzenie

Działania gospodarcze dzieją się zawsze w jakimś kontekście cywilizacyjnym i kulturowym. To on oferuje możliwości, inspiruje do określonego sposobu rozumienia świata i człowieka oraz formułowania ocen. On podpowiada cele i metody działań. Narzuca rytmy i melodie czasom. Gdyby przyjąć, że całkowicie wyznacza nasze myślenie i działania, należałoby zrezygnować z zajmowania się etyką, ponieważ pytania o powinność tracą sens przy założeniu ścisłego determinizmu. Odzyskują sens, gdy korzystając z podpowiedzi Immanuela Kanta, przyjmiemy istnienie „przyczynowości dokonującej się przez wolność”¹. Ta wolność, nazwana przez Kanta transcendentálną, jest zdolnością do rozpoczynania „szeregu następujących po sobie rzeczy lub stanów”. Dzięki niej człowiek nie musi wyłącznie odreagowywać na bodźce z otoczenia, lecz może działać odpowiadając na szanse i problemy, jakie dostrzega w kontekście kulturowo-cywilizacyjnym. Uświadamiając sobie odpowiedzialność za efekty własnej aktywności, wkracza w wymiar etyki. Refleksję etyczną, także tę dotyczącą gospodarowania, ukierunkowuje pytanie: „jak być powinno?”. Jaki jest współczesny kulturowy kontekst etycznych rozważań o gospodarowaniu? Czym różni się od kontekstów, jakie znajdujemy w innych epokach?

Etyczna perspektywa rozważań o gospodarowaniu

Za twórcę pierwszego systemu etycznego uważa się Sokratesa (469–399 p.n.e.), ale Werner Jaeger, wybitny znawca kultury antycznej, w swym dziele *Paideia* zauważa, że proces uświadamiania sobie, jakie znaczenie ma etyka w życiu narodu rozpoczął się w Grecji od Homera (VIII w. p.n.e.). Rozważania

¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, A 528.

poświęcone etyce prowadzenia gospodarstwa, czy szerzej – gospodarowania, znajdujemy w pracach Ksenofonta (435–355 p.n.e.), Platona (428/427–347/348 p.n.e.) i Arystotelesa (384–323 p.n.e.). Dwaj pierwsi byli uczniami Sokratesa, uważanego za ojca etyki normatywnej. Ksenofont, autor *Oikonomikos* – dzieła, od którego pochodzi nazwa ekonomia, nie był filozofem, lecz historykiem i strategiem. Jego zdaniem, celem gospodarowania jest uzyskiwanie bogactwa, które dając niezależność materialną, umożliwia sprawowanie przez obywatela funkcji publicznych. Bogactwo jest więc wartościowe nie autotelicznie, lecz konsekwentnie. Jest cenne, ponieważ umożliwia sprawowanie przez obywatela funkcji publicznych. Ksenofont zauważał wpływ wykonywanego zawodu na zdrowie i szlachetność człowieka, a te uznawał za cenne ze względu na potrzebę bronięcia kraju. Do zawodów pięknych zaliczał zawód wojownika i rolnika. Oba uważał za stwarzające najlepszych obywateli – silnych, zdrowych i szlachetnych. Twierdził też, że rolnictwo jest zawodem, dzięki któremu najłatwiej można się wzbogacić i w *Oikonomiks* podpowiadał sposób postępowania, który pozwalał osiągać bogactwo w zawodzie rolnika. O zawodach zmuszających do pracy w pozycji siedzącej pisał, że niszczą ducha i osłabiają ciało. Wypowiadał się też w ważnej, jego zdaniem, sprawie związanej z administrowaniem „domem” – obchodzenia się z niewolnikami. Twierdził, że wydajność pracy niewolników zwiększa się, gdy będziemy ich skłaniać do wysiłku bardziej udziałem w zyskach niż surowymi karami. Doceniał korzyści wynikające z podziału pracy i ze specjalizacji. Ksenofont z perspektywy etyki uzasadnia działania prowadzące do bogactwa. Jego propozycje współbrzmiały z założeniami filozoficznymi z zakresu ontologii i antropologii, choć teoretyk ten nie nawiązuje do nich wprost. Nie analizuje założeń na temat cykliczności dziejów i doskonałości wszechświata implikujących konieczność wpisywania się w prawa natury. Są dla niego zbyt oczywiste.

Proponując podział na dwa światy: doskonały i wieczny świat idei oraz będący jego cieniem świat codziennego bytowania, które pełne niedoskonałości zmienia się i przemija, Platon proponuje zasady współistnienia ludzi. Z perspektywy etyki tłumaczy wartość wymiany, w efekcie której produkt staje się towarem. W *Państwie* znajdujemy rozmowę Sokratesa z Adejmantem i Glaukonem, synami Aristona, na temat zasady zakładania państw, w której uznawany za twórcę pierwszego systemu etycznego filozof stwierdza: „Zatem zdaje mi się, że państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych”². Ten brak samowystarczalności wynika z tego, że „...każdy rodzi się nie całkiem podobny do każdego innego,

² Platon: *Państwo*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 86.

tylko się ludzie różnią z przyrodzenia: jeden się nadaje do tej roboty a drugi do innej”³. Różnice są spowodowane tym, że każdy jest tylko cieniem idei człowieka. Wymiana umożliwia wprowadzenie specjalizacji i w efekcie „...więcej wszystkiego powstaje i to, co powstaje będzie ładniejsze i łatwiejsze, jeśli się jeden zajmie jednym, zgodnie ze swą naturą, we właściwej porze i mając głowę wolną od innych zajęć”⁴. Kristof Zorde porównuje wypowiedzi Platona na temat korzyści płynących ze specjalizacji i podziału pracy z twierdzeniami, jakie znajdujemy w pracy Adama Smitha pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*⁵. Zdaniem Smitha, podział pracy jest „koniecznym, aczkolwiek bardzo powolnym następstwem pewnej skłonności ludzkiej natury, (...) mianowicie skłonności do wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą”⁶. K. Zorde zauważa, że „*homo oeconomicus* Platona dokonuje racjonalnego wyboru, a *homo oeconomicus* Adama Smitha nie. Ten drugi jest tworem czysto psychologicznym i z tego względu nie może być przedmiotem dalszych rozważań na obszarze ekonomii”⁷. Ojciec ekonomii politycznej motyw do wymiany znajduje nie jak Platon w materialnej korzyści, lecz w naturalnej skłonności człowieka, która może, ale nie musi prowadzić do czegoś dobrego, a za podstawę podziału pracy przyjmuje nie jak Platon naturalną predyspozycję, lecz trening i wychowanie⁸. Naturalność zostaje tu odłączona od dobra, które Platon przypisywał prawdziwemu bytowi i sprawiedliwości wynikającej w filozofii starożytnych Greków z kosmosu. W nowożytnym, redukcjonistycznym i analitycznym paradygmacie myślenia ekonomia zostaje odłączona od etyki. Jej celem nie jest już dobro człowieka, lecz zysk.

Uczeń Platona, Arystoteles, dostrzega niebezpieczeństwa związane z wymianą, pojawiające się, gdy wprowadzimy ułatwiający wymianę pieniądz. Paradygmat, w jakim powstawała teoria ekonomii Arystotelesa, zakładał myślenie holistyczne i zasadę prymatu praw kosmosu nad poczynaniami człowieka. Oczywiście wydawało się wtedy, że człowiek nie jest w stanie zaszkodzić światu, ale jeśli nie potrafi mądrze wpisać się w prawa kosmosu, to zaszkodzi sobie. Chcąc coś zrozumieć, należało znaleźć cztery przyczyny: materialną, formalną, celową i sprawczą. Chcąc mądrze działać, należało mieć uwzględnić te cztery przyczyny. One wyznaczały zarówno wymiar aksjologiczny (wartościowanie), jak i prakseologiczny (techniki i organizację pracy) bycia

³ jw.

⁴ jw.

⁵ K. Zorde: *Metafizyczne wątki w ekonomii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 19.

⁶ A. Smith: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, PWN, Warszawa 1954, t. 1, s. 20.

⁷ K. Zorde op.cit., s. 19, 20.

⁸ jw., s. 20.

w świecie. Widzimy tu istotne różnice w stosunku do paradygmatu nowożytnego, gdzie triumfuje myślenie redukcjonistyczne i analityczne, gdzie z czterech przyczyn Arystotelesa do zrozumienia świata wystarcza przyczyna sprawcza, gdzie w efekcie o relacjach zaczynamy myśleć w liniowym jednokierunkowym schemacie podmiot – przedmiot. Paradygmat nowożytny pozwala rozumieć człowieka i jego aktywność jako wyrwaną z synergicznych uwarunkowań kosmosu i świadomości. Pozwala przeciwstawiać człowieka naturze. Pozwala tworzyć rozumem i rękami człowieka rzeczywistość, która go niszczy. Twierdzenia o konieczności ograniczania wolności człowieka świadczą o tym, że zagubiono gdzieś różnicę między wolnością i samowolą. Myli się nam mądrość ze sprytem. Brak poczucia etycznej odpowiedzialności sprawia, że gloryfikujemy skuteczność, zapominając o tym, że jest ona dobra lub zła w zależności od tego, czy efektem naszego działania ma być dobro czy zło. Arystoteles zauważa, że można zastanawiać się, czy odpowiednio dobraliśmy środki, które do celów wiodą, i nad tym, czy dobrze obraliśmy cel. Docenia ważność namysłu nad celem i odróżnia rozsądek od dzielności: „dzielność bowiem sprawia, że cel jest trafnie obrany, a rozsądek, że są nimi środki wiodące do celu”⁹. Działanie etyczne powinno zmierzać do godziwego celu i posiłkować się godziwymi środkami. W tej perspektywie Stagiryta odróżnia spryt od chytrłości i pisze: „Otóż istnieje zdolność zwana sprytem; polega ona na umiejętności trafnego wyboru środków zmierzających do obranego celu i na umiejętności osiągnięcia go. Zdolność to pochwały godna, jeśli cel jest moralnie piękny; jest ona jednak chytrnością, jeśli cel jest zły; dlatego sprytnymi nazywamy zarówno ludzi rozsądnych jak i ludzi chytrych”¹⁰. W *Etyce nikomachejskiej*, „rozsądek jest >>okiem duszy<< nie bez udziału dzielności etycznej”¹¹.

Arystoteles odróżniał sztukę zarządzania gospodarstwem od sztuki gromadzenia bogactw. Pierwsza, nazwana *oikonomia*, miała służyć, poprzez mądre wykorzystywanie posiadanego bogactwa, zaspokajaniu potrzeb ludzi, którzy z gospodarstwem byli związani. Druga, *chremastike*, podpowiadała, jak zwiększać bogactwo drogą wymiany. Nauka o gospodarowaniu w naturalny sposób współbrzmiała z etyką. W nauce o wymianie Arystoteles zwracał uwagę na to, że wymiana może być sprawiedliwa, tzn. zgodna z naturą, albo pozostawać w sprzeczności z naturalnym porządkiem. Sprawiedliwy jest handel wymienny i drobny, ponieważ służy zaspokajaniu potrzeb związanych z życiem w naturalnym świecie. Sprawiedliwe jest powiększanie bogactwa, jeżeli potrafimy nim dobrze gospodarować. niesprawiedliwe, niezgodne z naturą jest groma-

⁹ jw. 1144 a 7.

¹⁰ jw. 1144 a 22.

¹¹ jw. 1144 a 29.

dzenie dla pustego zysku. Zdaniem Arystotelesa, zajmowanie się handlem może być zdrożne, gdy uzyskuje się tu dochód, który nie wynika z działań naturalnych i nie ma pokrycia w naturze. W myśleniu Arystotelesa źródłem bogactwa może być jedynie ziemia. Rzemieślnik tylko przetwarza jej plody. Żyjący z handlu przywłaszczają sobie część z tego, co wypracowali inni, a zupełnie nie do zaakceptowania jest lichwa, gdzie pojawia się zrodzony z pieniądza zysk bez pokrycia¹².

Potępiana powszechnie w starożytności i w średniowieczu lichwa budzi do dziś wątpliwości w społeczeństwach, w których działalność gospodarczą podporządkowuje się etyce inspirowanej religią muzułmańską. W opinii teologów islamu funkcjonowanie banków opierające się na oprocentowaniu cudzych pieniędzy jest najgorszą formą lichwy. Oprocentowania nie usprawiedliwia nawet finansowanie z odsetek przedsięwzięć gospodarczych z korzyścią dla całego społeczeństwa. Mahmud Szaltut z Egiptu, autorytet w sprawach religijnych, wydał opinię, iż każdy rodzaj oprocentowanej operacji bankowej jest lichwą, nawet jeżeli zyski z procentu są przeznaczone na potrzeby biednych. Przyłączyli się do niego inni biegli w sprawach religijnych Szajchowie, którzy wydają się postrzegać podobnie jak Arystoteles lichwę jako niesprawiedliwą, bo niezgodną z prawami natury, czyli kosmosem, i w rezultacie wprowadzającą zamęt w porządek wszechświata. Lekceważenie emet (prawdy bytu), skutkuje fałszem, a ten rodzi zło.

W związku z bardzo poważnym problemem wynikającym z niemożliwości pogodzenia form działalności gospodarczej i praw etyki, w 1964 r. powołano do życia Akademię Badań Muzułmańskich, która w rok później zwołała swój pierwszy kongres. Uczestnicy kongresu doszli do wniosku, że trzeba szukać takiego rozwiązania, które będzie alternatywą dla dotychczasowego systemu banków handlowych. W 1968 r. na konferencji ministrów spraw zagranicznych państw muzułmańskich Egipt i Pakistan przedstawiły wspólny projekt alternatywnego systemu banków handlowych, który został zaakceptowany przez uczestników konferencji. W latach 70. powstało wiele banków muzułmańskich, finansowanych głównie przez Arabię Saudyjską¹³. Wiele instytucji finanso-

¹² Arystoteles 1953, ks. 3, 9, 19.

¹³ Wybuch wojny arabsko-izraelskiej w 1972 r. spowodował bowiem podwyżkę cen ropy naftowej, co z kolei przyniosło duże wpływy krajom naftowym, które mogły dzięki temu inwestować w rozwój gospodarczy i zakładanie nowych banków. Po rewolucji w Iranie rząd tego kraju nakazał wszystkim instytucjom bankowym przestawienie się na działalność wykluczającą oprocentowanie. Do najważniejszych banków muzułmańskich należą: Bank Muzułmański w Dubaju (zał. w 1970 r.), Bank Muzułmański Fajsala (zał. w 1975 r. Egipt, Sudan), Kuwejcki Dom Finansowy (zał. w 1977 r.), Jordański Bank Muzułmański (zał. w 1978 r.), Muzułmański Bank Bahrajnu (zał. w 1979 r.), Bank Muamalat w Indonezji. Banki te odegrały doniosłą rolę w rozwoju gospodarczym krajów muzułmańskich, zwłaszcza azjatyckich. Niektóre banki euro-

wych na świecie jest zainteresowanych współpracą z bankami muzułmańskimi, wykazując zrozumienie dla faktu, iż u podstaw powstania i działalności instytucji bankowych w krajach muzułmańskich leżą przesłanki religijne.

Pod presją religii muzułmańskiej opracowano formułę banku, którą powinni zaakceptować zarówno Arystoteles, jak i Tomasz z Akwinu. Jedną z metod działań finansowych realizowanych przez bank muzułmański jest *mudaraba*. Polega ona na tym, że bank finansuje konkretny projekt, jest właścicielem kapitału i razem z wykonawcą uczestniczy w zysku lub stracie. Zysk jest dzielony zgodnie z umową zawartą między obiema stronami. Inną formą działalności banku muzułmańskiego jest *muszaraka*, która polega na założeniu firmy z klientem na czas realizacji przedstawionego przez klienta projektu. Podobnie jak w przypadku *mudaraby*, i tutaj bank występuje w roli inwestora. Podstawową zasadą funkcjonowania i działalności banku muzułmańskiego jest wyeliminowanie elementu oprocentowania.

Z perspektywy Arystotelesa ekonomia zaproponowana przez Adama Smitha w pracy *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*¹⁴ musi być postrzegana jako nauka zajmująca się sposobem bycia nienaturalnym i w konsekwencji wprowadzającym zamęt do ładu świata. Podmiotem w ekonomii Smitha nie jest już człowiek arystotelesowski odpowiedzialny i mądrze wpisujący się w prawa kosmosu, lecz człowiek „ekonomiczny”, którego cechuje chciwość, instynkt wymiany, skłonność do oszustwa. Myślenie Smitha nie jest myśleniem holistycznym. Uważany za ojca ekonomii nowożytnej autor pracy *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, myśląc redukcjonistycznie i analitycznie, atomizuje i antagonizuje ludzi. Człowieka postrzega jako ciągle potrzebującego pomocy swoich bliźnich i nie bardzo mogącego liczyć na ich życzliwość. Píše, że bardziej prawdopodobne jest, iż człowiek nakłoni bliźnich do pomocy, „gdy potrafi przemówić do ich egoizmu i pokazać im, że jest dla nich samych korzystne, by zrobili to, czego od nich żąda... Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes”¹⁵. Człowiek postrzegający siebie jako zagubioną w świecie jednostkę, która zmuszona jest konkurować z innymi równie zatowiszowanymi jednostkami o przeżycie i jego jakość, rzeczywiście nie ma żadnego powodu, by pomagać bliźnim, jeśli jakoś mu za to nie zapłacą.

Mimo niezbyt pociągającego obrazu ludzkiej natury, Smith adaptuje do swojej teorii podstawową formułę fizjokratów: „Laissez-faire”, zakładając, że

pejskie, akceptując zasady działania banków muzułmańskich, próbują nawiązać z nimi współpracę przez otwieranie swoich filii w krajach muzułmańskich. Należą do nich m.in. Swiss Banking Corporation i Keinworth Benson of London.

¹⁴ A. Smith: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, PWN, Warszawa 1954.

¹⁵ jw. s. 21.

wolna konkurencja dzięki niewidzialnej ręce rynku doprowadzi do najlepszych efektów. Podstawową jednak filozofią ekonomiczną jest dla niego merkantylizm. Fizjokraci, podobnie jak Arystoteles, zaliczali kupców przemysłowców i bankierów do „klasy jałowej”, tzn. niewytwarzającej bogactwa, a merkantylści przyznawali im pierwszeństwo w hierarchii społecznej i uważali za najważniejszych w procesie bogacenia się państwa. Główna teza merkantylizmu głosiła konieczność rozwoju gospodarczego przez uprzemysłowienie. Merkantylści dostrzegali możliwość i potrzebę istotnej zmiany świata. By jej dokonać, trzeba było koncentracji kapitału i kompletnej pauperyzacji bardzo dużej części społeczeństwa. Przechodzenie od gospodarki feudalnej z przewagą rolnictwa do kapitalistycznej z przewagą przemysłu, handlu i bankierstwa wymagało też nowych interpretacji świata, nowych hierarchii wartości i rezygnacji z perspektywy etyki, jako zajmującej się dobrem człowieka, na rzecz wzrostu gospodarczego państwa. Rezygnacja z myślenia holistycznego na rzecz redukcjonistycznego i pominięcie przyczyny materialnej, formalnej i celowej pozwala zlekceważyć niepokoje Arystotelesa dotyczące pieniądza, który może rodzić niemające odpowiednika w naturze „puste bogactwo” – zysk.

Kultura doraźności i kultura ekologiczna jako dwa konteksty implikujące współcześnie różne postawy wobec etyki gospodarowania

Paradygmat myślenia nowożytnego skutkował działaniami, które doprowadziły w XX w. do wydarzeń nazywanych „katastrofą, jaka przetoczyła się przez cywilizację europejską i słowiańską”¹⁶, i przyczynił się do kariery pojęcia „cywilizacja śmierci”. Wkraczając w XXI wiek stajemy przed koniecznością sformułowania z perspektywy etyki odpowiedzi człowieka na świat, jaki w wyniku jego aktywności został zaktualizowany. Odpowiedzi mogą być dwójakiego rodzaju. Mogą polegać albo na dostosowaniu się do sytuacji, albo na twórczym jej przekroczeniu. Przykładem pierwszego typu odpowiedzi na doświadczenia, jakich dostarczył człowiekowi XX wiek jest kultura doraźności. Przykładem odpowiedzi twórczej jest kultura ekologiczna.

Kultura doraźności jest odpowiedzią wpisującą się w ten sam paradygmat myślenia, który skutkował wydarzeniami sprawiającymi, że trudno dziś kontynuować oświeceniową wiarę w to, że oświata, powszechne kształcenie, rozwój wiedzy i możliwości technicznych będą sprzyjać powstawaniu dostatniego

¹⁶ G. Steiner: *Gramatyki tworzenia*, tłum. Jerzy Łoziński, Poznań 2004.

świata i przyjaznych relacji między ludźmi. Wiemy już, że „wyrafinowany intelektualizm, artystyczna wirtuozeria i kunszt, znakomitość naukowa mogą aktywnie służyć żądaniom totalitaryzmu, czy chociażby spoglądać obojętnie na szerzący się wokół sadyzm”¹⁷, że w racjonalnie zaplanowanych obozach śmierci może rozbrzmiewać wspaniała muzyka wielkich kompozytorów. W dodatku człowiek wymyślający zadziwiające rozwiązania techniczne i odkrywający prawdy pozwalające na ingerencję w skomplikowane procesy natury nie potrafi zatrzymać niszczenia własnego społeczno-przyrodniczego środowiska i degradacji samego siebie. Źródłem tej bolesnej klęski oświeceniowych nadziei musi być jakiś fałsz w podstawowych założeniach i schematach myślenia. Fałsz, który doprowadził do aktualizowania przestrzeni nieprzyjaznych człowiekowi, przestrzeni zmuszających człowieka, by przestał przeżywać swoje istnienie jako trwanie zespalające doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne. By uczynił je zbiorem punktowych zdarzeń-przeżyć nagle dosięgających człowieka w postaci szoku, punktowych przeżyć, które przyjmujemy do wiadomości jako momenty niemające wymiaru ani w czasie, ani w przestrzeni. Wypierają one doświadczenie, które tym się różni od szokowego przeżycia, że ma związek z tradycją, wyróżnia się ciągłością i wzbogaca osobowość człowieka¹⁸.

Kultura doraźności ma korzenie w paradygmacie redukcjonistycznego, analitycznego, antagonizującego myślenia nowożytnego, podobnie jak świat, będący efektem wynikających z tego myślenia działań, który dostarczając nadmiaru wrażeń i bardzo skrótowych informacji, implikuje doznawanie rzeczywistości, potwierdzające sens tej kultury. Z nowożytnego paradygmatu myślenia wyrastają dwa pojęcia czasu pozbawionego wymiaru przyszłości: kartezyjańskie i bergsonowskie, które, choć różne, współbrzmia z kulturą doraźności. Wymiaru przyszłości pozbawiona jest zarówno terażniejszość w bycie punktowym, jak i pochłaniająca przeszłość, rozrastająca się wciąż terażniejszość Bergsona.

Pojęcie czasu inspirowało do rozważań filozoficznych już myśliciele starożytnych. Z Platońskiego *Timajosa* dowiadujemy się, że „byt”, „przestrzeń” i „powstanie” istniały zanim powstał świat. Ten ostatni Demiurg wykonał według doskonałego wzoru, który zawsze jest taki sam, a więc jest ponadczasowy, czy bezczasowy, wieczny. Świat-wszechświat będący żywym organizmem, a więc mający duszę, został stworzony jako jeden i doskonały, co skutkuje tym, że nie może się zmieniać. Ma początek i wieczną terażniejszość. Czas istnieje jednak wewnątrz tego świata i dotyczy stawania się bytów będących odzwierciedleniem idei. Arystoteles rozpatrywał czas jako miarę ruchu i ukierunkowy-

¹⁷ jw., s. 10.

¹⁸ K. Sauerland: *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, PIW, Warszawa 1986, s. 151.

wał myślenie ujmujące czas jako atrybut lub aspekt ruchu¹⁹. Dla arystotelików ruch pełni funkcję różnicowania materialnego, bezkształtnego podłoża a czas to miara ruchu. W *Fizyce* czytamy, że czas „jest ilościową stroną ruchu”, że jest „rodzajem ilości”. Ruch-zmiana sprawia, że pojawia się jakieś „przed” i „po”, zauważa Arystoteles i dodaje: „także w czasie występuje >>przed<< i >>po<<, bo czas i ruch zawsze sobie wzajemnie odpowiadają”. Zdaniem Arystotelesa ruch jest ciągły i proporcjonalny do czasu, czas także. Czas składa się nie tylko z „przed” i „po”, ale też z tego, co pośrodku, z „teraz”.

Na gruncie myśli teologicznej średniowiecza zrodziła się refleksja nad czasem ujmowanym jako trwanie. Dla zrozumienia rozpatrywanych w ramach tej refleksji zagadnień potrzebne okazały się specyficzne pojęcia dotyczące czasowości. Jedno z nich to *aeternitas* – pojęcie graniczne równe bezczasowości i przynależne tylko Bogu. Inne to *aevum* – pojęcie czasowości przysługujące bytom duchowym, oznaczające czas, który ma początek, ale nie ma końca. W refleksji nad trwaniem czas przestaje być uniwersalną, obiektywną miarą ruchu-zmiany staje się subiektywnym przeżywaniem trwania. Subiektywne rozumienie czasu, którego siedliskiem jest ludzki duch, zainspirowało Aureliusza Augustyna do zajęcia się problematyką świadomości czasu i zagadnieniem terażniejszości oraz przeszłości i przyszłości.

Augustyn rozpoczyna swoje słynne rozważania o czasie od paradoksu polegającego na tym, że jednocześnie wiemy i nie wiemy, czym jest czas. Wiemy, bo go doświadczamy, nie wiemy, gdy próbujemy zrozumieć. Zdaniem Augustyna, odpowiedzi na pytanie czym jest czas powinniśmy szukać przez doświadczenie subiektywnego i modalnego czasu wewnętrznego. Ten czas można sprowadzić do trzech modi obecności: 1) pamięci, czyli istniejącej w duszy obecności przeszłości, 2) aktualnego spostrzegania, czyli obecności terażniejszości, 3) oczekiwania, czyli obecności przyszłości²⁰. W koncepcji Augustyna terażniejszość nie redukuje się do nieuchwytnego momentu między przeszłością, której już nie ma, a przyszłością, której jeszcze nie ma, trwa, zawierając w sobie pamięć przeszłości i oczekiwanie przyszłości.

Akcent na trwanie czasu stawia też Bergson, w którego koncepcji przeszłość nie mija, lecz pozostaje składając się razem z terażniejszością na wciąż twórczo kontynuujące się trwanie. Metaforą takiego czasu jest tocząca się śnieżna kula. Bergsonowski czas nie potrafi jednak przekroczyć rozrastającej się wciąż terażniejszości. Jest ona efektem twórczości, która polega na tym, że nasze działanie „wypływa ze swych poprzedników na mocy ewolucji *sui gene-*

¹⁹ *Physikē* IV 11. 218b-219a-219b, tłum. B. Kupis, [w:] Jan Legowicz: *Teksty wybrane z historii filozofii. Filozofia starożytna*, PWN, Warszawa 1968, s. 212.

²⁰ Augustyn: *Wyznania*, księga XI, rozdział 14.

ris w ten sposób, że odnajdujemy w nim poprzedniki, które je tłumaczą, a (...) dodaje do nich coś zupełnie nowego stanowiącego postęp, podobnie jak owoc stanowi postęp w stosunku do kwiatu”²¹. Bergsonowski czas składa się z przeszłości dostępnej dzięki pamięci i terażniejszości, czyli aktualnego bycia. Nie ma w nim obecności przyszłości, którą zastępuje nieustannie nowa terażniejszość. Czas bez przyszłości to rozumienie czasu, z którego łatwo wyrasta kultura doraźności.

U Platona czas jest związany z porządkiem zachodzenia zmian. Dla Arystotelesa czas jest atrybutem ruchu i miarą jego ilości. Dla Augustyna i Bergsona czas jest atrybutem trwania i miarą bycia bytu. Wszystkie te czasy są realne. Zmienia się w istotny sposób rozumienie czasu u Kartezjusza. Czas przestaje tu być „ilością ruchu” staje się „liczbą ruchu”. W *Zasadach filozofii* czytamy: „skoro odróżniamy czas od ogólnie branego trwania i skoro mówimy, że jest on liczbą ruchu, to jest on tylko modyfikacją myślenia. Bo doprawdy nie pojmujemy w ruchu innego trwania aniżeli w rzeczach, które się poruszają, skąd jasno widać, że jeśli dwa ciała, jedno powoli, drugie szybciej, poruszają się w ciągu godziny, nie wyliczymy więcej czasu w jednym niż w drugim, choć o wiele więcej jest w nim ruchu”²².

Kartezjusz otwiera na możliwość abstrakcyjnego rozumienia czasu. Pisze: „Trwanie, porządek, liczbę rozumiemy też najwyraźniej, jeżeli tylko nie będziemy dokomponowywać do nich jakiegoś pojęcia substancji, a tylko sądzić będziemy, że trwanie jakiegokolwiek bądź rzeczy jest wyłącznie modyfikacją, poprzez którą pojmujemy samą tę rzecz, o ile ona utrzymuje się w istnieniu”²³. Ponadto kartezjański czas traci ciągłość: „...jeśli uprzytomnimy sobie istotę czasu, czyli trwania rzeczy; jest ona taka, że części czasu wzajemnie od siebie nie zależą ani nigdy nie współistnieją. Toteż z tego, że już jesteśmy, nie wynika, że będziemy w najbliższym następującym czasie, o ile jakaś przyczyna, ta mianowicie, która nas wprawdzie stworzyła, nie będzie nas jak gdyby wciąż na nowo stwarzała, tj. zachowywała”²⁴.

Kartezjusz proponuje wyobrażenie i pojęcie czasu uniwersalnego: „Lecz by zmierzyć trwanie wszystkich rzeczy, porównujemy je z trwaniem tych największych i najrówniejszych ruchów, przez które powstają lata i dni i to właśnie trwanie nazywamy czasem. Co zatem nie dodaje trwaniu wziętemu ogólnie nic, prócz modyfikacji myślenia”²⁵. Czas uniwersalny, nieskończenie podzielny,

²¹ H. Bergson: *Materia i pamięć*, tłum. K. Bobrowska, Warszawa 1930, s. 170.

²² Descartes: *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 35.

²³ jw., s. 34.

²⁴ jw., s. 17.

²⁵ jw., s. 35.

równomiernie płynący, to wyobrażenie związane z wizją niezmiennej wieczności. Taki czas jest niezbędny nauce, bo umożliwia dokładną powtarzalność i w efekcie koincydencję operacji badawczych przeprowadzonych w innym miejscu przestrzeni i czasu. Taki uniwersalny czas, jako punkt odniesienia, wprowadza porządek chroniący konstrukty rozumu przed pogrążeniem się w chaosie²⁶. Z kulturą doraźności współbrzmi abstrakcyjność i nieciągłość kartezjańskiego czasu. Kartezjańska teraźniejszość jest punktowa, nie ma ani przeszłości, ani przyszłości.

Wymiar przyszłości to wymiar transcendencji. Implikuje on pojęcie nadziei i pojęcie trwogi, a jeśli do rozważań wprowadzimy pojęcie wolności – także pojęcie odpowiedzialności. Dowodem nadziei jest modlitwa zawierająca przyszłość Bogu, ale też metafizyka wyrastająca z przekonania o racjonalnej podstawie świata. W kulturze doraźności obie – i modlitwa, i filozofia – stają się zbyteczne. Ludzie tracą kontakt z sacrum i z metapoziomem rozumienia. Obce im są doświadczenia mistyczne, bo te wymagają przekroczenia granic zaktualizowanego bycia, czyli granic teraźniejszości. Doświadczenia estetyczne zaś stają się specyficzne, pozwalają uwolnić się pamięci ze schematów narzucających jej przez aktualne spostrzeżenie, ale nie wprowadzają w otwartość piękna pomagającego dotknąć sacrum. W dziełach artystów zamkniętych w doraźności znajdujemy jedynie tęsknotę za sacrum lub pustkę po nim. Znikają związane z wymiarem transcendencji nadzieja i trwoga. Pozostaje płytki, nieprzyjemny, niepokojący lęk. George Steiner zwraca uwagę na to, że nadzieja i trwoga są moc zawdzięczającą syntaksie: „Nadzieja kryje w sobie trwogę niespełnienia, trwoga zawiera gorczyczne ziarno nadziei, delikatną sugestię zwycięstwa”²⁷. Człowiekowi, który koncentruje się na tym, co doraźne, obca jest zarówno nadzieja, jak i trwoga. W rezultacie nie jest on w stanie doznawać ich współkonstytuowania się. Pozbawiony nadziei lęk nie dodaje mocy. Choć płytki, jeśli nie potrafimy go poddać racjonalizacji, paraliżuje i każe uciekać w bezmyślność i brak poczucia odpowiedzialności. Bez poczucia odpowiedzialności niedostępny staje się wymiar etyki, wymiar tego, co być powinno. Niedostępne i niezrozumiałe stają się też twórcze myślenie i twórcze działanie. Człowiek, który

²⁶ U Newtona staje się bytem samoistnym, jednorodnym, ciągłym, jednowymiarowym i biegnie, czy może lepiej – upływa równomiernie. Możemy zobrazować go za pomocą prostej zakończony strzałką. Jako anizotropowy, czas płynie od przeszłości do przyszłości. Równolegle w fizyce funkcjonuje zasada izotropowości, która głosi, że prawa fizyki są symetryczne w czasie, że wszystkie procesy fizyczne są odwracalne (prosta bez strzałki), oraz teoria struktur rozgałęzionych, która rezygnuje z ambicji opracowania teorii wyjaśniającej anizotropowość czasu i podejmuje zadanie skromniejsze: wyjaśnienia faktycznego porządku czasowego zdarzeń w dostępnym człowiekowi obszarze wszechświata.

²⁷ G. Steiner: *Gramatyki tworzenia*, op.cit., s. 12.

dostał się w pułapkę doraźności, nie tworzy, bo twórczość jest wychodzeniem poza aktualność, a doraźność zamyka się w tym, co zaktualizowane.

Czy z pułapki doraźności może wyzwolić *metanoia*? Dzieje się ona w trzech wymiarach czasu: w przeszłości, którą pamiętamy i którą chcemy przekroczyć, teraźniejszości, w której doznajemy aktualizacji nowej możliwości bycia sobą i przyszłości, której oczekujemy, jako miejsca spełniania się tego bycia. W kulturze doraźności brakuje co najmniej tego trzeciego wymiaru, a częściej także wymiaru przeszłości. *Metanoi* towarzyszyć więc tu musi swego rodzaju *creatio ex nichilo*, polegające na zaktualizowaniu pełni czasu i uruchomieniu współkonstituowania się przeszłości, przyszłości i teraźniejszości. Paradoksalnie z kultury doraźności, w której nie ma miejsca na twórczość, można wydostać się jedynie dzięki twórczemu zaktualizowaniu pełni czasu.

Takie zaktualizowanie dokonuje się w kulturze ekologicznej. Ta kultura wyrasta z paradygmatu myślenia porządkowanego przez metaforę ekosystemu wypierającą nowożytną metaforę maszyny. Pojęcie „ekosystemu”, samo będąc metaforą nawiązującą do wyobrażenia domu i systemu, jest punktem wyjścia do zrozumienia ugruntowanej na nim metafory innego typu, jakby wyższego rzędu, metafory już nie projektującej rozumienie określonego przedmiotu poznania, ale metafory porządkującej myślenie w paradygmacie ekologicznym. W kontekście przekonania Donalda Dawidsona, że metafory odróżnia od innych wyrażen nie „znaczenie”, lecz „użycie”²⁸, zauważamy, że pojęcie ekosystemu staje się metaforą, gdy używane jest w specyficzny sposób. Podobnie jak stwierdzenia „głos z ciemności”, „czarna dziura” itp. „Użycie” wprowadza pozajęzykowy kontekst „promieniujący” znaczenia. „Eco” i „system” odniesione do układu biocenozy i biotopu (czyli zbioru wszystkich populacji wszystkich gatunków zasiedlających określony obszar i nieożywionych elementów terenu, na którym występuje biocenoza) są określeniami metaforycznymi. „Ekosystem” przeniesiony z obszaru biologii w obszar rozważań metafizycznych staje się jakby rodzajem modelu, który pełni funkcję inspirującą i sugeruje możliwości interpretacyjne w odniesieniu do podejmowanych przez metafizyków zagadnień, a w konsekwencji zaczyna porządkować całe myślenie w paradygmacie nauki. Ekosystem to holistycznie postrzegany, otwarty układ funkcjonalny, którego elementy współtworzą go i są współtworzone przez niego, a w konsekwencji współtworzą siebie nawzajem. Układ ten zachowuje własności swoich elementów, tzn. nie może istnieć w izolacji, jest elementem układu szerszego, który współtworzy i przez który jest współtworzony. Do jego zrozumienia przydatne okazuje się pojęcie „systemu względnie izolowanego” z oryginalnej koncepcji systemów zaproponowanej przez Romana Ingardena.

²⁸ D. Dawidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, s. 259.

Pojęcie systemu Ingarden wprowadził w kontekst refleksji o odpowiedzialności, a pojęcie systemów względnie izolowanych było potrzebne przy omawianiu warunków, jakie musi spełniać podmiot odpowiedzialności. Warunkiem podstawowym bycia podmiotem odpowiedzialności jest posiadanie w sobie centrum działania, które umożliwia (...) uchwycenie inicjatywy²⁹. Osoba będąca podmiotem odpowiedzialności musi też „mieć w swej budowie urządzenia obronne, aby nie przeszkadzano jej w działaniu”³⁰. Jednocześnie musi być otwarta na otoczenie. Jak pisze Ingarden, osoba odpowiedzialna „W swoich właściwościach i postępowaniu musi być tedy >>otwarta<< i podatna, a zarazem pod innym względem chroniona i niewrażliwa”³¹. Zdaniem Ingardena, „działająca osoba (pewna całość stanowiąca jedność wraz z ciałem) musi tworzyć system względnie izolowany, i to system całkiem szczególnego rodzaju, który nie jest możliwy u rzeczy martwych, a który także nie u wszystkich istot żywych może się zrealizować”³². Pojęcie systemów względnie izolowanych pomaga myśleć o specyfice ekosystemu.

W odniesieniu do ekosystemu możemy zrezygnować z punktowości „teraz”. Teraźniejszość nie musi być sprowadzana do punktu przejścia między przeszłością a przyszłością, może oznaczać pewien zaktualizowany sposób bycia realizowany w ekosystemie. Teraźniejszość może trwać między przeszłością zakończoną momentem inicjacji tego bycia a przyszłością rozpoczynającą się momentem inicjacji nowego sposobu bycia. Teraźniejszość jest więc dynamicznym, żywym procesem aktualizacji potencjalności implikowanej przez system, w jaki uporządkowało się to, co zaktualizowane z potencjalności bytu. W tym kontekście przeszłość jest teraźniejszością bycia, którego już nie ma, a przyszłość teraźniejszością bycia, które dopiero będzie. Czas ma tu wymiar trwania i zostaje związany z twórczością, którą jest inicjowanie jakiegoś nowego systemu bycia, nowej teraźniejszości. Aktualizacje kolejnych teraźniejszości dokonują się na tle niezmiennej wieczności, która ofiarowuje możliwość zaktualizowania kolejnego bycia bytu. Ta niezmienna wieczność stanowi odniesienie dla pomiarów długości kolejnych teraźniejszości i usytuowania ich początków i końców. Ją usiłują odmierzać kalendarze, klepsydry, zegary wodne, mechaniczne i elektroniczne. Okres drgań atomu cezu, który współczesna nauka przyjęła za najbardziej ścisłą miarę czasu, i spalanie kadzideł na antycznym Orientcie to zestandaryzowane w danej epoce historyczno-technicznej kody pomiaru

²⁹ R. Ingarden: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże: *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972, s. 133.

³⁰ jw.

³¹ jw.

³² jw., s. 134.

idealnego czasu matematycznego, ściśle związanego z wizją wiecznej niezmienności, równomiernego, punktowego czasu-liczby. Czas matematyczny to jakby rytm metronomu stanowiący tło dla czasu-trwania, który można porównać do czasów utworów muzycznych, w których długość i krótkość, szybkość i powolność są zarazem spętane rytmem metronomu i od niego wyzwolone³³.

Bóg może tworzyć z bezczasowości – z *aeternitas*, i może tworzyć byty, które mają tylko swoją wieczną terażniejszość – *aevum*. W tej terażniejszości zawierają się wszystkie możliwości zaistnienia, cała kosmologiczna potencjalność otwarta. Tworząc, człowiek musi zmieniać terażniejszość w przeszłość i inicjować terażniejszość przyszłości. Wszystkie ludzkie wytwory dzieją się w czasie, wszystkie mają początek i koniec. Wszystkie też w mniejszym lub większym stopniu mają swoją własną terażniejszość, co najwyraźniej dostrzegamy w przypadku dzieł sztuki, które generują nie tylko swój własny świat, ale jednocześnie swoją własną przestrzeń temporalną, wewnętrzne trwanie. Mogą rozpędzać to trwanie aż do przecucia bezkresu lub napełniać go taką intensywnością drgań, która uświadamia ambiwalencję między nieskończonością i nicością. Mogą też zatrzymywać czas w abstrakcjach, monumentalnych bryłach, więzić go w specyficznym zestawieniu dźwięków, zacierać granicę między ruchem a wiecznością w fotografii. Zupełnie inny czas proponują dzieła nauki. Ich czas ma charakter matematyczny, jest nieskończenie podzielny i niezmiennie wieczny, mierzony z coraz większą dokładnością stara się umożliwić koincydencję operacji i eksperymentów przeprowadzanych w różnych miejscach i momentach. Terażniejszość dzieła naukowego jest na tyle przewidywalna i jednorodna, że eliminuje ona perspektywę przyszłości i w pewnym sensie zatrzymuje czas. Zarówno dzieła sztuki, jak i dzieła nauki żyją nie tylko własną terażniejszością, ale wpisują się też w trwanie świata i kolejnych terażniejszości kultury. W ten sposób powstają opisywane w historii sztuki i historii nauki ich dzieje. Cenna jest umiejętność docierania poprzez kontekst, w którym stykamy się z dziełem do jego „terażniejszości”, cenna, bo skutkuje wzbogaceniem „terażniejszości” kontekstu. Może być ona tym bardziej wzbogacona

³³ George Steiner tak pisze o tej ambiwalencji: „Takie terminy jak 'allegro' bądź 'adagio' są niezbywalnie historyczne, techniczne i subiektywne”. Ciasne następstwo muzycznych konfiguracji daje wrażenie *vivace*; tam, gdzie są mniej liczne czy bardziej rozciągnięte, pojawia się odczucie powolności. Wszelako z każdym taktom kompozytor i wykonawca mogą odmienić zakładany efekt. Są miniatury Weberna niekiedy trwające mniej niż minutę >>standardowego czasu<<, które uchu wydają się powolne i przestronne. Są u Beethowena *larga*, których formalna powolność rodzi wrażenie niezwyklej gęstości w czasie. Słyszałem Richtera, który szybki jak błyskawica tryl Liszta zagrał w sposób sugerujący nieskończoność. Nie ma innej formy ludzkiego wyrazu, w której możliwość synchronii i niezgody pomiędzy czasem i trwaniem byłyby tak różnorodne i płodne jak w muzyce.” (G. Steiner: *Gramatyki tworzenia*, op.cit., s. 216).

przez elementy przeszłości, im intensywniejszą własną terażniejszość one mają. Łatwo znaleźć takie wzbogacające naszą terażniejszość elementy z przeszłości w obszarze sztuki, filozofii i nauki, trudniej w obszarze mających charakter służebny: technice, ideologii i polityce.

Elementy systemu bycia nie tylko wzbogacają system, ale go współtworzą, inspirując swoim byciem otoczenie do trwania będącego odpowiedzią na ich bycie. Twórcze zmiany w systemie są możliwe, gdy przynajmniej niektóre jego elementy mają własną terażniejszość i mogą albo współbrzmieć, albo pozostać w opozycji do bycia systemu. Zmiana terażniejszości systemu nie musi wtedy skutkować unicestwieniem jego elementów. Ponadto, możliwa jest taka zmiana terażniejszości elementu, która stanie się przyczyną zmiany terażniejszości systemu.

Kultura doraźności atomizuje trwanie. W konsekwencji terażniejszość nie ma tu ani przyszłości, ani przeszłości. Kultura ekologiczna natomiast pozwala traktować terażniejszość jak względnie izolowany system trwania, posiadający jak Ingardenowska osoba odpowiedzialna „w sobie centrum działania, które umożliwia (...) uchwycenie inicjatywy”³⁴. Taka terażniejszość jest spójną całością narzucającą przebieg swojemu trwaniu i jednocześnie jest otwarta na otoczenie. Ta otwartość sprawia, że terażniejszość, która wyłania się twórczo z przeszłości, może w ten sam sposób owocować przyszłością. W paradygmacie myślenia ekologicznego życie i twórczość współbrzmia ze sobą, a człowiek jest odpowiedzialny i za terażniejszość, którą współkonstruuje, i za przyszłość, jaką może współtworzyć twórczo przekształcając terażniejszość.

Dwie różne odpowiedzi na sytuację przełomu XX i XXI wieku implikują dwie różne postawy związane z zawodem biznesmena i działalnością gospodarczą. Doraźność zwalnia z poczucia odpowiedzialności i implikuje rezygnację z wymiaru etycznego aktywności. Druga z odpowiedzi postrzega „ekonomiczną” aktywność człowieka w kontekście uwikłań w społeczne i przyrodnicze systemy bycia, każe przewidywać, projektować i wybierać kształt przyszłości.

Podsumowanie

By refleksja na temat problemów, którymi zajmuje się ekonomia i rozwiązań proponowanych w teoriach ekonomicznych była pełna, potrzebne jest uwzględnienie perspektywy etycznej. Ta perspektywa pozwala ocenić implikowane dwoma różnymi odpowiedziami na sytuację, jaką mamy w kulturze europejskiej na progu III tysiąclecia, dwa sposoby rozumienia podmiotowości

³⁴ R. Ingarden: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże: *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972, s. 133.

człowieka i odpowiednio dwie postawy wobec odpowiedzialności człowieka za efekty działań gospodarczych. Inspirowani Kantowskim pojęciem „przynowości dokonującej się przez wolność”, możemy starać się mądrze, z poczuciem odpowiedzialności, inicjować „szereg następujących po sobie rzeczy lub stanów”, możemy świadomie aktualizować bycie nowego świata, lepszego, bo umożliwiającego lepiej, bardziej dla dobra człowieka, wykorzystywać narzędzia wypracowane do tej pory zarówno o dziedzinie techniki, jak i nauki. Zrozumienie niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą kultura doraźności pomaga wykorzystać szanse i uporać się z zagrożeniami współczesnego świata.

Literatura

- DAWIDSON D.: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.
 INGARDEN R.: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże: *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972.
 KANT I.: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
 LEGOWICZ J.: *Teksty wybrane z historii filozofii. Filozofia starożytna*, PWN, Warszawa 1986.
 PLATON: *Państwo*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994.
 SAUERLAND K.: *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, PIW, Warszawa
 SMITH A.: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, PWN, Warszawa 1954.
 STEINER G.: *Gramatyki tworzenia*, tłum. Jerzy Łoziński, Poznań 2004.
 ZORZE K.: *Metafizyczne wątki w ekonomii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Modern Context for Consideration about Ethics of Farming

Abstract

Author calls attention that economic operations always happen in certain civilization and cultural context. It offers capability, it inspires for definite manner of world and human being awareness and formulating assessments. It prompts purposes and operation methods. It imposes rhythms and melodies on times. Two different answers to situation of turning-point XX and XXI century are culture of temporariness and ecological culture. They present two different contexts of reflection and economic operations. Author describes specificity of these contexts. By giving the prospect of future and past up one loses a sense of liability and one gives up an ethical prospect of activity. The context of ecological culture causes, that we perceive economic activity of person as involved into social and natural systems of entities. It inspires to forecasting, designing and choosing the form of the future.