

Magdalena Zdun

Cracow University of Economics
Faculty of Public Economy and Administration
Department of Social and Economic Geography
e-mail: zdunm@uek.krakow.pl

Perspektywa aksjologiczna w socjologii gospodarczej i ekonomicznej

The axiological perspective in economic and business sociology

Axiological studies have been part of sociological research into business activity since the beginnings of the field. But there is still no agreement among scholars as two major concepts that are competing for dominance. One, building on the ideas proposed by Max Weber, advocates the priority of value over instrumental rationality, and it follows the path typical of ideological determinism. The other, with its roots in Karl Marx's historical materialism, argues for the primacy of matter over mind. What these two have in common is the presence of two aspects, axiological and existential. The difference lies in their position of importance. Each approach makes different kinds of reductions, which are challenged by contemporary socio-economic systems that operate according to post-industrial logic. The goal of this article is to arrive at a new understanding of economic axiology. This understanding must be free from any reductionism that would assign the axiology radically different roles – either as a dependent or independent variable in growth. Economic axiology will be presented as a central category, a product of human interaction, and both a contributor to and an outcome of growth. Last but not least, based on the principle of double morphogenesis, specific economic axiologies will be identified.

Keywords: development, axiology, culture, economy

JEL Classification: A13, Z13

1. Wprowadzenie

Wątek aksjologiczny w badaniach socjologicznych nad aktywnością gospodarczą obecny jest od zarania dyscypliny. Tradycja badawcza dostarcza jednak dwóch głównych, konkurencyjnych względem siebie koncepcji w tym zakresie. Pierwsza z nich – skoncentrowana wokół myśli Maksa Webera – dowodzi pierwszeństwa „obszaru wartościowania” nad „obszarem kalkulowania” i wyznacza ścieżkę analizy typową dla „determinizmu ideologicznego”. Druga – zakorzeniona w materializmie historycznym Karola Marksa – głosi prymat materii nad obszarem świadomościowym. Cechą wspólną obu dróg wyjaśnienia jest współobecność czynników aksjologicznego i bytowego. Różnicą jest kolejność ich występowania. Oba ujęcia dokonują innego typu redukcji, co staje się widoczne przy próbach ich odniesienia do realiów współczesnych systemów społeczno-gospodarczych, funkcjonujących zgodnie z logiką świata przemysłowego.

Tradycja socjologicznych badań nad aktywnością ekonomiczną obejmuje w dużej mierze zagadnienie norm i wartości sprzyjających pracy i przedsiębiorczości. Nadużyciem nie będzie stwierdzenie, że wątek aksjologiczny obecny jest w badaniach nad gospodarką *ab initio*. Opisywane przez wielu badaczy stadia rozwoju cechują się bowiem nie tylko odmiennym sposobem produkcji i stopniem cywilizacyjnego zaawansowania, ale również – jeśli nie przede wszystkim – dają się rozpoznać poprzez zupełnie inny typ kultury, a co za tym idzie, odrębną aksjologię. Obszar wartościowania jest wydobywany na pierwszy plan przez konceptualny spór pomiędzy zwolennikami dwóch przeciwstawnych determinizmów – idealistycznego i materialistycznego. Tym samym okazuje się, że przedmiotem naukowych dociekań jest nie tylko różnorodność aksjologii gospodarczych, ale także kierunek oddziaływania pomiędzy obszarem symbolicznym i materialnym. Trzymając się wprowadzonego przez Jacka Tittenbruna podziału, stwierdzić należy, że diagnoza tej właśnie relacji w dużej mierze implikuje rozróżnienie na socjologię gospodarczą i ekonomiczną. Pierwsza koncertuje się bardziej na ujęciach eksponujących znaczenie czynnika kulturowego i przypisuje mu z tego powodu prymarną rolę w procesie rozwojowym, druga zaś zajmuje się „badaniem wpływu struktury ekonomicznej na pozagospodarcze sfery życia społecznego” (Tittenbrun, 2010, s. 238).

Niniejszy artykuł ma na celu wypracowanie nowego sposobu rozumienia terminu „aksjologia gospodarcza”. Sprawdzać on będzie m.in. hipotezę głoszącą, że możliwa jest taka konceptualizacja wskazanego tu pojęcia, która przeciwstawi się „poznawczym i metodologicznym skrótom”, prowadzącym do uproszczonego ujmowania „aksjologii gospodarczej”. Zaprezentowane rozumienie terminu ma być wolne od redukcjonizmów, osadzających aksjologię w skrajnie odmiennych metodologicznie rolach: zmiennej zależnej i niezależnej procesu rozwojowego. W myśl przyjętych założeń aksjologia gospodarcza przestanie być epifenomenem rozwoju gospodarczego, jak również naczelną jego determinantą. Ostatecznie da się rozpoznać jako „kategoria zrównoważania”, wytwór przestrzeni międzyludzkich oddziaływań, współtwórca rozwoju i jego efekt zrazem. Dowód na „podwój-

ną morfogenezę” aksjologii gospodarczej przedstawiony zostanie w kilku ściśle powiązanych z sobą etapach. W pierwszym z nich przywołane zostaną dwa podstawowe uproszczenia interpretacyjne aksjologii rozwoju gospodarczego – materialistyczne i idealistyczne. W drugim zaprezentowana zostanie alternatywna, wolna od redukcjonistycznych obciążeń koncepcja morfogenetycznej aksjologii gospodarczej. W trzeciej – zarazem ostatniej części skonstruowany model posłuży do identyfikacji aksjologii szczegółowych, wyróżnionych w oparciu o klasyczne w tradycji badawczej kryteria.

2. Spór o miejsce aksjologii w gospodarce

Socjologiczna tradycja badawcza dostarcza dwóch głównych, konkurencyjnych względem siebie, przyczynowych wyjaśnień procesu rozwojowego. Pierwsze z nich bazuje na spostrzeżeniach Maksa Webera (1994 [1904–1905]) i koncentruje się na poszukiwaniu pozamaterialnych stymulatorów rozwoju. Drugie formuje się wokół materializmu historycznego Karola Marksa i dowodzi prymatu czynnika materialnego w tym zakresie. Oba wyjaśnienia uwzględniają obszar aksjologiczny w gospodarce. W przypadku pierwszym aksjologia odgrywa rolę „przyczyny”, a w drugim wariacie daje się zakwalifikować jako „skutek”. Sama obecność czynnika pozamaterialnego w procesie rozwojowym nie podlega jednak dyskusji. Kwestią sporną pozostaje ustalenie „kolejności wpływu” czy, inaczej, dowiedzenie, który z obszarów zasługuje na miano prymarnego. Czy jednak spór ten faktycznie musi zostać rozwiązany? Czy jakiegokolwiek jego rozstrzygnięcie wnosi coś do dyskusji na temat współczesnych gospodarek?

Wskazanie czynnika decydującego niewiele zmienia: bez względu na to, czego dowiedziemy: prymatu „bazy” nad „nadbudową” czy *vice versa*, wiele zagadnień pozostanie niewyjaśnionych. Spierając się o „punkt widzenia”, nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego w jednej grupie wyznaniowej jednostki przyjmują różne strategie gospodarcze, ani też nie wyjaśnimy, w jaki sposób na tym samym poziomie technologicznego zaawansowania kształtują się różne systemy światopoglądowe. Nie dowiemy się też, na czym polegają sieci współpracy czy moc kapitału społecznego. Z tej choćby przyczyny za szczególnie ważne uznać trzeba określenie zasad współistnienia w gospodarce różnych sfer: materialnej, społecznej i symbolicznej, a nie podsycanie sporu pomiędzy nimi.

Nadużyciem nie będzie też stwierdzenie, że podążanie wyłącznie za jedną ze „szkół” naraża na wejście w „kanał poznawczy” konceptualnego redukcjonizmu. I tak, koncepcja Weberowska pozwala wierzyć w to, że zespół przekonań właściwy dla protestantyzmu determinuje aktywność ukierunkowaną na pomnażanie dóbr, majątku i pieniądza. W myśl dających się wyprowadzić z pism Webera uproszczeń, Łaska Boża, a raczej chęć jej „odczytania”, mobilizuje do podjęcia trudu bogacenia się na ziemi. Tym samym okazuje się, że wyznaniowe przekonania są w stanie zdeterminować gospodarczą aktywność społeczeństwa. Jak zauważa David Landes (2005, s. 204), „przekonanie takie mogło z łatwością prowadzić

do przyjęcia fatalistycznej postawy. Jeśli postępowanie i wiara niczego nie zmieniają, dlaczego nie korzystać z uroków życia?”. Landes wskazuje jednocześnie na inne kulturowe zdobycze protestantyzmu, pozwalające kojarzyć reformację z przedsiębiorczością. Zalicza on do nich rozpowszechnienie nauki czytania oraz docenienie danego człowiekowi czasu. Badacz ten dowodzi, że zamiast koncentrować się na budowaniu monopolu wyznaniowych, poszukiwać trzeba innych zmiennych kulturowych gospodarczego zaangażowania. Skupić trzeba się przede wszystkim na dotarciu do społecznego otoczenia wyznania i spróbować wydobyć z zasad religijnych współrzędne kulturowe określające położenie jednostki w sferze gospodarczej. Zbytnią psychologizację zagadnienia wytyka Weberowi również Deirdre N. McCloskey. Jej zdaniem to nie psychologia napędziła proces przewartościowania świata, ale relacje socjologiczne, historyczne i polityczne (McCloskey, 2017, s. 16). W pewnym tylko sensie szlakiem tym podąża Weber. Badacz ten wykazuje co prawda znaczenie innych „wynałazków reformacji” (takich jak biurokracja, racjonalność, indywidualizm), ale jednocześnie przekonuje, że źródłem ich jest typowe dla protestantów przekonanie o predestynacji. To ona wzmacnia indywidualizm i legitymizuje bunt przeciw papiestwu, a także przedsiębiorczość. Jednocześnie zauważyć trzeba, że kategorią prymarną w socjologii Webera pozostaje racjonalność, a dokładnie rzecz ujmując: działanie racjonalne. Daje się ono jednak zdefiniować tylko jako „typ idealny” służący do pomiaru zaobserwowanego odstępstwa od modelu, a nie postulat eliminacji innych pobudek do podjęcia społecznego działania. Zdaniem Webera, w przeważającej mierze w działaniach społecznych zawiera się również komponent emocjonalny, a także tradycyjny. Nie inaczej jest w przypadku gospodarczej inicjatywy, która chyba najdokładniej odpowiada działaniu zakwalifikowanemu przez Webera jako wartości-racjonalne¹. To predestynacja, zdaniem Webera, jest pobudką do bogacenia się i podejmowania inicjatywy ekonomicznej. Przedsiębiorczość to taki typ działania, którego cel nie podlega jakiegokolwiek deliberacji. Przedmiotem wyboru jest jedynie środek. Racjonalność w ten sposób zostaje poprawiona o „aksjologiczną korektę”, która, jak się wydaje, bierze górę nad rozumową kalkulacją kosztów i korzyści, zysków oraz strat. Max Weber oczywiście zaobserwowanego związku pomiędzy protestantyzmem a rozwojem gospodarczym nie sprowadza wyłącznie do idei predestynacji i daleki jest od twierdzenia, jakoby życie społeczne było prostym epifenomenem porządku transcendentnego. Posługuje się jednak kategorią teologiczną do wyjaśnienia społecznych porządków i z niej wyprowadza dalsze zależności.

Samo twierdzenie na temat mocy oddziaływania idei predestynacji pozwala wskazać na pewne ograniczenie determinizmu ideologicznego: bazuje on zawsze na jednej, wybranej interpretacji i ignoruje tym samym pozostałe możliwości. Pomija jednocześnie fakt wzajemnego uwikłania i równorzędności obszaru gospodarki i kultury. Dodatkowo ideologiczna redukcja przyjmuje, że gospodarka musi trafiać na „dobry światopoglądowy grunt”, zakładając tym samym, że aksjo-

¹ Max Weber (2002, s. 18–19) ten typ działania społecznego definiuje w następujący sposób: „Z czysto wartości-racjonalnym działaniem mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś bez względu na dające się przewidzieć następstwa działa w myśl swego przekonania”.

logia jest jakby obszarem izolowanym, wykreowanym w szczelnym, odciętym od jakichkolwiek uwarunkowań mikroświecie. W efekcie szkoła weberowska ulega „złudzeniu ideacyjnemu”, przyjmując, że aktywność jednostki nie ma innych prócz aksjologicznych pobudek. Jednocześnie dokonuje „materializacji czynnika niematerialnego”, zakładając, że obszar wartościowania i proces doskonalenia cnót służyć ma nade wszystko legitymizacji bogactwa.

Z kolei teoria Karola Marksa nakłania do przyjęcia odwrotnego wniosku: technologie i nowe sposoby produkcji powołują do istnienia właściwy sobie system postrzegania świata oraz nowy typ „kultury ducha”. Dyrektywa metodologiczna materializmu historycznego i właściwe jej pojęcie formacji społeczno-ekonomicznej generuje przez to inny typ upraszczania. Zgodnie z jej założeniami czynnik materialny ma całkowitą moc przekształcania świata. W formacji społeczno-ekonomicznej wszystko sprowadzone zostaje do „bazy”. To ona wyznacza główną linię rozwoju. W koncepcji tej obszar świadomościowy, a przez to i aksjologiczny daje się rozpoznać jako blade odbicie bytu, epifenomen życia społeczno-gospodarczego. To produkt wtórny rozwoju, wyraźnie od bazy oddzielony i uzależniony (Szacki, 2012, s. 230). Aksjologia to obszar, którego Marks i Engels nie rekomendują wprost do dalszych analiz. Badaczy tych interesuje jedynie schemat przekształceń, w którym ideologiczna nadbudowa pełni funkcję służebną wobec bazy. Motorem zmiany w zaproponowanym przez Marksa i Engelsa schemacie jest dostosowanie się stosunków produkcji do sił wytwórczych. Właściwy dla bazy układ powoływać może do istnienia określony światopogląd, który jest „dopisanym doń uzasadnieniem”. I na tym też polega redukcjonizm materializmu historycznego. Sprowadza się on do całkowitego ignorowania pozamaterialnego czynnika i ustawienia aksjologii na pozycji służebnej. W koncepcji Marksa zasadniczą rolę z tego powodu odgrywać zaczyna własność i przypisana do niej klasa. Zgodnie z tym ujęciem „ludzie o podobnym położeniu klasowym w podobny lub zbliżony sposób są właścicielami warunków pracy, siły roboczej, środków utrzymania, środków wymian (...)” (Gumuła, 2000, s. 237). Istnieje też klasa, która nie posiada nic prócz rąk do pracy. To robotnicy, których obecność w strukturze społecznej „jest niezbędna przesłanką kapitału” (Marks, 1963, s. 472). W myśl tych założeń jednostka z gospodarki znika. Zostaje ona przypisana do zewnętrznego wobec niej tworu, a jej uczestnictwo w życiu gospodarczym odbywa się w sposób zapośredniczony – poprzez przypisanie do klas. Te zaś są osobliwymi tworam: fundują się na czynniku materialnym, ale same materialne nie są. Co więcej, wykazują się aspiracją świadomościową. Ich refleksyjność jest jednak ograniczona: sprowadza się do uzmysłowienia sobie podobieństwa sytuacji życiowej, tj. sytuacji posiadania. Rzec można, że jest to „świadomość materialistyczna” – o jej ukształtowaniu przesądza bowiem nie to, co ideacyjne – wspólnota wartości, ale podobieństwo posiadanych dóbr. Materializm historyczny wspiera się zatem na trzech uproszczeniach. Po pierwsze, zakłada, że nie ma innych prócz materialnych pobudek do podejmowania gospodarczej inicjatywy, co określić można mianem złudzenia materialistycznego. Po drugie, przyjmuje, że w życiu gospodarczym uczestniczy się poprzez typ posiadanej własności w obrębie klas. Po trzecie, zakłada, że światopogląd jest produktem ubocznym rozwoju społeczno-gospodarczego.

Interpretacje redukcjonistyczne w dużym stopniu zostają unieważnione przez współczesne systemy społeczno-gospodarcze. Jak przekonuje Mirosława Marody (2017, s. 50), obecnie mamy do czynienia z sytuacją, w której dochodzi od zniszczenia logiki przemysłowej współzależności. Klasy są zastępowane przez aktorów niespołecznych, czyli „grupy bądź siły definiowane przez uznawane przez siebie wartości” (tamże). Same wartości zaczynają zaś być definiowane nie poprzez funkcje, jakie pełnią w ukształtowaniu motywacji indywidualnych – czego chciał Weber, ale za sprawą uwspólniania znaczeń, jakie tworzą. Wartości uobecniają się bowiem w relacjach międzyludzkich. Nie są one ani determinantą, ani produktem ubocznym procesu rozwojowego. Są „sercem społeczeństwa” i tworzą się w relacjach międzyludzkich. Tam też, jak przekonują Mark Granovetter i Karl Polanyi, osadzone jest życie gospodarcze.

3. Aksjologia gospodarcza jako wytwór międzyludzkich oddziaływań

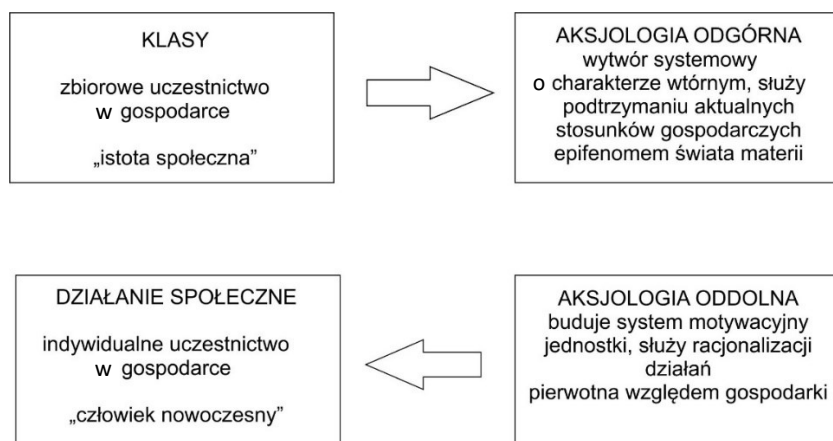
Aksjologia świata poprzemysłowego jest wkomponowana w przestrzeń międzyludzką. Z jednej strony jest ona jej wytworem, z drugiej – kreuje ład, w obrębie którego realizuje się aktywność aktorów społecznych. Nie można traktować jej jako *explanans* obszaru gospodarki, ani też osadzać w roli *explanandum* rozwoju. Zrozumienie terminu „aksjologia gospodarcza” wymaga pozbycia się dwóch typów złudzeń: ideacyjnego – czyniącego z aksjologii kategorię absolutną, oraz materialistycznego – obsadzającego aksjologię w roli służebnej. Tym samym okazuje się, że dyskusja nad aksjologicznym kontekstem działalności gospodarczej rozpocząć się musi od przeciwstawienia się dwóm różnym konceptualno-metodologicznym uproszczeniom. Margaret Archer (2013) zapisuje je pod hasłami „konflicji odgórnej” i „konflicji oddolnej”. Pierwszy z wymienionych redukcjonizmów przyjmuje, że jednostka jest wytworem społeczeństwa, rzecz można, stanowi jego produkt, wyłączną własność. Społeczeństwo w tym ujęciu daje się poznać jako całość wpływająca na ludzi w sposób deterministyczny i jednostronnie ukierunkowany (Mrozowicki, 2013, s. XV). *Per analogiam* gospodarka to obszar, w którym jednostka uczestniczy jedynie jako „narzędzie”, wtopiona w zastany układ „stosunków produkcji”. Z tego też powodu jej sprawstwo zostaje zastąpione przynależnością do klas. W konsekwencji „konflicja odgórna” implikuje następujące uproszczenie: gospodarka to układ stosunków produkcji, w którym uczestnictwo określone zostaje przez położenie klasowe. Aksjologia w tym układzie jest czymś wtórnym. Odgrywa więc rolę całkowicie służebną: występuje w postaci ideologii gospodarczych i narracji podtrzymujących aktualny układ stosunków. Ma funkcje socjalizujące i dlatego też jest nie tylko epifenomenem świata materii, ale również instrumentem propagandy gospodarczej. Aksjologia odgórna może być kojarzona z „nadbudową” z koncepcji Marksa i Engelsa, która zakresem obejmuje cały obszar świadomościowy, wszelkie wytwory ludzkiego myślenia, podążające w ślad za produkcją materialną

i służące ostatecznie podtrzymaniu aktualnego układu stosunków produkcji. „Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość” (Marks & Engels, 1961, s. 32). Za próbę urzeczywistnienia „aksjologii odgórnej” uznać trzeba zespół przekonań podtrzymujący istnienie gospodarki socjalistycznej. Jego kwintesencją jest depersonalizacja oraz zastąpienie indywidualnych motywacji „centralizacją dobrobytu” (Schumpeter, 1960, s. 161). Z kolei „konflicja oddolna” bazuje na założeniu, że społeczeństwo funduje się na jednostkowych działaniach i jest ich prostym wytworem. Działania ludzkie formują społeczeństwo, które pozbawione zostaje możliwości zwrotnego oddziaływania na jednostkę. *Per analogiam* gospodarka to obszar działań *homo oeconomicus*, człowieka, który kieruje się w działaniach racjonalnością i dąży do realizacji partykularnych interesów. Koncentruje się przy tym na maksymalizacji zysków i minimalizacji strat. Przekonywał o tym John Stuart Mill, uznawany za twórcę konstrukcji teoretycznej *homo oeconomicus* (Grzebiuk, 2014, s. 256). Myśliciel ten przedstawia model człowieka ekonomicznego w eseju *O definiowaniu ekonomii politycznej oraz o właściwej jej metodzie badawczej* z 1836 roku, a czyni to w celu ugruntowania statusu ekonomii politycznej (Dzionek-Kozłowska, 2018, s. 22–24). Z kolei mylnie kojarzony z autorstwem modelu człowieka ekonomicznego Adam Smith stwierdził, że egoistyczne działania są co prawda kwintesencją aktywności gospodarczej, ale nie zawłaszczają one pola tego zupełnie. Jednostka bowiem zdolna jest do altruizmu. Smith argumentował też za twierdzeniem, że „sumą egoizmów” koordynuje jakaś trudna do zidentyfikowania siła, tzw. „niewidzialna ręka”, a człowiek prócz kalkulacji kosztów i korzyści kieruje się w działaniach sympatią (Smith, 1989 [1759], s. 146). Weber zaś typową dla *homo oeconomicus* racjonalność połączył z obszarem wartościowania. Aksjologia, w myśl przyjętych przez tego badacza założeń, zacznie budować indywidualny system motywacji, w centrum którego postawiona zostanie kategoria logiczna – predestynacja. Projekcja tego, co uświęcone i wieczne, na to, co doczesne i powszednie, stworzy świat, w którym warto realizować swoje interesy.

Aksjologia weberowska wcale jednak nie wyznacza pola znaczeniowo węższego od obszaru ideowego zakreślonego przez Marksa. „Pole marksowskie” to bowiem szeroki obszar świadomościowy, z kolei „obszar Webera” to coś więcej niż wyznaczenie, to również „kultura protestantyzmu”, sfera znaczeń, której zadaniem jest uwolnienie jednostki od ograniczeń hierarchicznych czy systemowych i odniesienie jej aktywności gospodarczej do obszaru wartościowania. W ten też sposób kluczowa dla protestantyzmu kategoria predestynacji podlega procesowi zeświecczenia i instrumentalizuje wartości egzystencjalne, za czym po cichu opowiada się Weber. To zaś zwiększa objętość semantyczną weberowskiej aksjologii i sprawia, że ostatecznie daje się ona zdefiniować jako światopogląd o prominenckiej wyznaniowej, który w przyczynowej analizie może zostać skonfrontowany z propozycją Marksa.

Dwóm wskazanym przez Margaret Archer uproszczeniom odpowiadają dwa różne modele obecności w świecie, właściwe kolejno człowiekowi nowoczesnemu i istocie społecznej. Człowiek nowoczesny wykazuje powiązanie z perspektywą „konflicji oddolnej”. Archer (2013, s. 55) argumentuje: „W przypadku człowieka

nowoczesności niekwestionowany charakter mają wybrane przez niego samego cele, a przedmiotem dyskusji staje się to, na ile adekwatnie potrafi on uzasadnić wybór środków służących realizacji tych celów”. Ten typ człowieka jest całkowicie niezależny od wspólnoty, zawdzięcza jej jedynie „racjonalne uzasadnienie działań” (s. 55). Z kolei „istota społeczna” – dająca się przypisać do „konflacji odgórnej” – jest pochodną społeczeństwa. Od niego też nabywa wszystkie swoje własności (s. 87).



Schemat 1. Determinizmy i aksjologie

Źródło: opracowanie własne.

Jak zauważa Archer, istnieje także trzecia perspektywa i trzeci typ redukcjonizmu. Brytyjska badaczka określa go mianem „konflacji centralnej” i egzemplifikuje konkretnymi teoriami. Zalicza doń chociażby koncepcję strukturacji Anthony’ego Giddensa. Uproszczenie zawarte w tym ujęciu wywodzi się jej zdaniem z przekonania, że dwie kluczowe dla „konflacji oddolnej” i „odgórnej” kategorie – jednostki i systemu – zawierają się w sobie i tracą przymiot rozłączności. Charakterystyczne dla „konflacji centralnej” dualne ujęcie struktury nie pozwala badać zależności pomiędzy tym, co systemowe i indywidualne. Traktuje bowiem strukturę i sprawstwo jako kategorie analitycznie nierozłączne (Domecka, 2013, s. XLI). Z tym rodzajem redukcjonizmu radzi sobie dopiero koncepcja morfogenezy. Przeciwstawia się ona rozdziałowi „struktury” i „sprawstwa” (Mrozowicki, 2013, s. XV). Zgodnie z tą koncepcją ontologia uległości (właściwa „konflacji odgórnej”) i ontologia niezależności (właściwa „konflacji oddolnej”) wcale nie muszą się wykluczać. W myśl założeń przyjętych przez Archer jednostka podlega wpływom różnych porządków (społecznego, naturalnego, praktycznego), ale pozostaje istotą autonomiczną, dlatego sama wpływa na wymienione porządki (Domecka, 2013, s. XLII). Podmiot cechuje się samoświadomością i refleksyjnością. Realizuje przy tym cele, które występują w postaci „trosk”, a nie zysków czy

korzyści. Troski odnoszą się do wszystkich porządków, a ich konfiguracja określa jednostkową tożsamość (Domecka, 2013, s. XLII). Tożsamość osobista (ufundowana na troskach) jest pierwotna wobec tożsamości społecznej. Niemniej jednak oba rodzaje tożsamości pozostają powiązane i wpływają na siebie. „W toku tego procesu jednostki kształtują same siebie i przyczyniają się do kształtowania – i przekształcania – świata społecznego” – przekonuje Archer (2013, s. LXVII). Tak też okazuje się, że gospodarcze zaangażowanie jednostki i wybór określonych ról wynika z przyjętej konfiguracji trosk. „Jesteśmy tym, kim jesteśmy, ze względu na to, na czym nam zależy” (tamże). Aksjologia gospodarcza w tym ujęciu nie jest ani z góry narzuconym uzasadnieniem, ani też jednostkowym systemem motywowania i uzasadnień. To wypracowana indywidualnie i uwzględniająca jednocześnie kontekst społeczny hierarchia trosk, która przesądza o obraniu celów i wyznaczeniu sobie zobowiązań. Troski mogą mieć różny charakter – zarówno materialny, jak i niematerialny. Bez względu na rodzaj i kryterium ich wyodrębnienia dają się opisać jako efekt refleksyjności człowieka. W gospodarce jednostka – refleksyjny podmiot działania – uczestniczy w sposób relacyjny poprzez utrzymanie relacji z innymi, ze środowiskiem oraz zaspokajając swoje potrzeby pracą, wytwórczością i przedsiębiorczością. Troski i właściwa im tożsamość jednostkowa przesądza o kreatywności i sprawstwie. Sprawstwo dopinguje jednostkę do podjęcia się określonych zadań i ról, które wykonywane są w sposób zindywidualizowany, a nie szablonowy i systemowo dookreślony (Archer, 2013, s. 295). W toku tego procesu jednostkowe sprawstwo ulega jednak zmianie i przepracowaniu. Relacyjność w tym układzie staje się podstawą istnienia i rozwoju (Leonarska & Wielecki, 2017, s. 13). Sprawia też, że jednostka refleksyjnie uczestniczy w gospodarce.

W ten też sposób na gospodarkę oraz właściwą jej aksjologię spoglądają badacze, których koncepcje wypełniają przestrzeń interpretacyjną pomiędzy redukcjonizmem i realizmem metodologicznym. Zaliczyć do nich trzeba ustalenia Karla Polanyiego oraz Marka Granovettera. Pierwszy pisze o instytucjonalnym zakorzenieniu gospodarki i przekonuje, że gospodarka jest zanurzona w relacjach społecznych (Polanyi, 2010 [1957], s. 56). Nie jest ona ani obszarem niezależnym, zewnętrznym i wywierającym przymus na jednostce, ani też sumą jednostkowych interesów. Stabilność osiąga poprzez działanie „pewnych wzajemnie powiązanych wzorców interakcyjnych” (s. 56). Gospodarka to zatem „zinstytucjonalizowany proces społecznych interakcji” (Grzesiuk, 2015, s. 188). To urozmaicona i bardziej skomplikowana wersja aktów wymiany opisanych przez Bronisława Malinowskiego (1981, s. 126–155) pod hasłem „istota kula”. Zgodnie z koncepcją Polanyiego życie gospodarcze toczy się jednak nie tylko w odniesieniu do innych, ale ma charakter multirelacyjny: nie jest ono odizolowane od pozostałych porządków: religijnego, politycznego, kulturowego, ale wręcz przeciwnie, musi się z nimi przeplatać (Grzesiuk, 2015, s. 88). Gospodarką, w myśl założeń przyjętych przez węgierskiego badacza, rządzą pewne powtarzalne wzorce interakcji. Sama zaś jednostkowa aktywność zasadza się na różnego typu potrzebach czy, jak chce tego Archer, „troskach”. Jest ona dziełem jednostki, która jednak nie działa w osamotnieniu z nastawieniem na maksymalizację korzyści. Z jednej strony

realizuje swoje „troski”, z drugiej jest uspołeczniona. Według Polanyiego ludzie kierują się nie tylko maksymalizacją korzyści, ale również zasadami i zobowiązaniami wobec wspólnoty (Kassner, 2017, s. 49). W rezultacie tworzą oni gospodarkę, która również na nich oddziałuje. W układzie międzypodmiotowych interakcji i relacyjnych powiązań wytwarza się aksjologia gospodarki: katalog norm, zasad i wartości regulujących działalność ekonomiczną człowieka (Polanyi, 1957).

Podobne wnioski wypływają z badań Marka Granovettera (1973). Badacz ten na podstawie przeprowadzonych analiz przekonuje, że sieci powiązań stanowią łącznik pomiędzy mikro- i makroświatem; pomost pomiędzy tym, co indywidualne i lokalne oraz lokalne i globalne. W sieciach formuje się szczególnie ważny dla aksjologii gospodarczej rodzaj kapitału. Przez Piotra Sztompkę określany jest on mianem kapitału moralnego. Stanowi on „(relację) do innych objętych kategorią «my»” (Sztompka, 1999, s. 269). To sieć powiązań, międzypodmiotowych relacji, oparta na takich cnotach, jak zaufanie, sprawiedliwość, szacunek, lojalność. Znaczeniowym przeciwieństwem kapitału moralnego jest atrofia więzi. To układ relacji, który wspiera się na manipulacji, obojętności i cynizmie (Sztompka, 1999, s. 272). Atrofia więzi i kapitał moralny definiują dwie przeciwstawne aksjologie gospodarcze.

4. Szczegółowe aksjologie gospodarcze – próba identyfikacji

Przedstawiona powyżej dyskusja dostarcza podstawowego kryterium rozróżnienia aksjologii gospodarczych. Kryterium tym jest typ zastosowanego uproszczenia. Pozwala ono wskazać aksjologie: systemową, jednostkową i centralną. Każda z nich operuje inną formą redukcjonizmu czy, jak chce Archer, „konflacji”. Do podstawowego podziału dołączyć trzeba typ czwarty – aksjologię podwójnej morfogenezy, która z kolei uzupełnia tę typologię o typ pozbawiony redukcji. Zaproponowany podział pozwala ostatecznie zdefiniować aksjologię gospodarczą w wieloaspektowy sposób. To system norm, zasad i wartości związany z aktywnością ekonomiczną, który kształtować może indywidualną motywację do podejmowania zarobkowej inicjatywy, jak również dostarczać uzasadnień do podtrzymania ogólnosystemowych układów stosunków gospodarczych. Aksjologię gospodarczą ujmować można nie tylko w sposób redukcjonistyczny – w zawężeniu do jednego wybranego czynnika. Trzeba próbować oczyścić ją z metodologicznych uproszczeń. Wtedy da się ona rozpoznać jako efekt wzajemnych oddziaływań pomiędzy indywidualną, ufundowaną na osobistej trosce motywacją do działania a ogólnosystemowym uzasadnieniem. Bez względu na przyporządkowanie do któregoś z prymarnych typów aksjologie wykazują określoną proveniencję. Może mieć ona charakter: wyznaniowy, narodowościowy lub regionalny. Ich przesłedzenie wydaje się ważnym uzupełnieniem głównego podziału.

4.1. Aksjologie (bez)wyznaniowe

Zanim zaczęto spoglądać w stronę innych niematerialnych stymulatorów gospodarczej inicjatywy, takich jak stopień spetryfikowania struktury społecznej czy ustrój społeczeństwa, wskazywano na związek pomiędzy religią a pracą oraz religią i przedsiębiorczością. Początkowo badacze traktowali wyznanie czy religię jako zmienną niezależną rozwoju. Później jednak zaczęto analizować odwrotny kierunek oddziaływania. Nurt pierwszy, w którym wyznanie/religia przyjmuje status zmiennej wyjaśniającej, inicjują słynne analizy Maksa Webera (1994 [1904–1905]) i Wernera Sombarta (2010 [1911]). Pierwszy z wymienionych zauważa, że kraje protestanckie rozwijają się szybciej. Koncentruje się zatem na identyfikacji wyznaniowych stymulatorów rozwoju. W tym właśnie celu diagnozuje on „kulturową ofertę” protestantyzmu. Ostatecznie jednak do wyjaśnienia zaobserwowanego zjawiska angażuje kategorię ściśle teologiczną. Jest nią idea predestynacji. To ona mobilizuje do pielęgnowania zbawiennych dla rozwoju gospodarczego cnót i kształtuje system motywacyjny jednostki. Aktywność gospodarcza w zaproponowanym przez Webera wyjaśnieniu służy realizacji trosk ostatecznych i powszednich; trosk, które jednak zostają raz na zawsze dookreślone i nie ulegają systemowemu „przepracowaniu”. Aksjologia protestancka daje się więc rozpoznać jako indywidualny system coachingowy i wykazuje powiązanie z „konfliktą oddolną”.

Werner Sombart (2010, s. 204–222) – *altera pars* w dialogu o wyznaniowym uwarunkowaniu przedsiębiorczości – wyraźnie przeciwstawia się takiemu postawieniu sprawy. Nie tylko rezerwuje on „ducha kapitalizmu” dla plemienia Dawidowego, ale także zupełnie inaczej ujmuje kwestię aksjologicznej stymulacji. Przekonuje on, że energiczna inicjatywa gospodarcza Żydów ma oparcie w świętych księgach judaizmu: Biblii, Talmudzie, kodeksach Majmonidesa, Józefa Karo i Jakuba Aschera. Badacz ten jednak nie posługuje się argumentacją teologiczną. W zamian za to wskazuje, w jaki sposób nakazy i wskazówki z pism religijnych uobecniają się w codziennych praktykach Żydów i kształtują ich gospodarczy światopogląd. Kwintesencją tego światopoglądu jest racjonalność – kategoria logiczna, a nie teologiczna. Formuje się ona na bazie zapisanej w świętych księgach judaizmu dialogicznej relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Świątobliwość w tym układzie sprowadza się do „ułożenia życia” na wzór umowy czy, inaczej, według „targów dokonanych z Bogiem”. Jacques Attali (2003, s. 23–24) dodaje, że zysk materialny dla Żydów nie jest celem samym w sobie. Służyć on ma czci Jahwe i realizacji wyższych, wspólnotowych celów. Konstatacja taka nie pozwala więc stwierdzić, by judaizm wspierał aksjologię indywidualnej motywacji. Jest raczej podporą aksjologii zbiorowego posłannictwa. Żydzi – do czego przekonuje również Sombart (2010, s. 166) – uczestniczą w życiu gospodarczym „wspólnotowo”, kierując się zasadą wewnątrzwyznaniowej lojalności. Bogacenie się jest dla nich rodzajem obowiązku i misji doskonalenia świata (Attali, 2003, s. 92–95). Właściwy im system wartości stwarza ramy moralne gospodarczych poczynań. Nie jest zapowiedzą jednostkowego zbawienia ani drogą do odkrycia „notowań u Boga”. Przez to też ma wymiar ponadindywidualny i daje się rozpo-

znać jako „odgórna”, wspólnotowa forma legitymizacji bogactwa, wskazująca na konieczne do spełnienia warunki. Zaliczyć do nich trzeba wymóg solidarności i misyjności inicjatyw gospodarczych.

Trzecią wyznaniową aksjologię wyprowadzić trzeba z nieco zaniedbanego poznawczo katolicyzmu. On właśnie, w sposób nie do końca uzasadniony, pozostawał na uboczu dyskusji nad aksjologiami gospodarczymi. Tymczasem wkład katolicyzmu w uformowanie osobliwej aksjologii gospodarczej nie jest mały. Świadczy o tym chociażby historia kościelnych dokumentów, w tym papieskich encyklik, ukierunkowanych na tematykę przedsiębiorczości i pracy. Pierwszym takim dokumentem była encyklika *Rerum novarum* ogłoszona przez „papieża robotników” Leona XIII. Kolejne istotne to: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* oraz *Centesimus annus* Jana Pawła II, *Caritas in veritate* Benedykta XVI i wreszcie encyklika ekologiczna Franciszka *Laudato Si'*. Dokumenty te wyznaczają kolejny ważny trop poszukiwań aksjologii gospodarczych.

Kwintesencją katolickiego ujęcia jest personalizm – nurt filozoficzny opisujący relacje pomiędzy człowiekiem a gospodarką za pomocą kilku kluczowych pojęć. Należą do nich wolność (z rozróżnieniem jej dwóch podstawowych odmian – formalnej i materialnej), sprawiedliwość i wreszcie godność. W centrum zaproponowanej przez katolików aksjologii leży ostatnia z wymienionych. Pozwala ona spojrzeć na człowieka w sposób wielowymiarowy. Nie jest on jedynie narzędziem systemu gospodarczego, któremu musi się podporządkować. Jest za to istotą wielowymiarową, „powołaną” do autoafirmacji i nieustannego przekraczania siebie. W proponowanym przez katolicką naukę społeczną ujęciu gospodarka ma eksploatować i wzmacniać godność ludzką, a nie przyczyniać się do jej wyniszczenia. Zgodnie z personalistycznym postulatem człowiek uczestniczyć ma w życiu gospodarczym nie na zasadzie maksymalizacji korzyści, ale zgodnie z regułą samoposzanowania. Z jednej strony ma zaspokajać swoje potrzeby, z drugiej – orientować się na innych, czuć się odpowiedzialny za całość, którą buduje i w której uczestniczy. To zaś oznacza konstrukcję aksjologii gospodarczej na zasadzie prawa „podwójnej morfogenezy”. Troski osobiste realizują się tutaj pod hasłem prawa do autoafirmacji. Z kolei zasada sprawiedliwości nakazuje liczyć się z otoczeniem, przepracowywać płynące zeń sygnały. Jak pisze Archer (2013, s. LVII), „struktura i sprawstwo oddziałują na siebie wzajemnie i przyczyniają się do swoich redefinicji”.

W koncepcji katolickiej kategorią rozwiązującą sprzeczność pomiędzy tym, co indywidualne, i tym, co kolektywne, jest godność. To ona sprawia, że dwie pozornie wykluczające się idee, wolności i sprawiedliwości, zwracają się ku sobie i budują rodzaj ładu (Fel, Zdun & Wódka, 2019, s. 33). Katolicka nauka społeczna wychodzi z propozycją uformowania ładu właściwego aksjologii zrównoważenia. Wynikać ma on przede wszystkim z chrześcijańskiej wizji człowieka. Próba urzeczywistnienia tego modelu miała miejsce w powojennych Niemczech. Realizowała się ona pod hasłem społecznej gospodarki rynkowej i była podstawą odbudowy zrujnowanych gospodarczo i moralnie Niemiec (Fel, Zdun & Wódka, 2019, s. 27). Społeczną gospodarkę rynkową przyjęto w roku 1949 za sprawą poparcia Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej. Reforma Alfreda Müllera-Armacka – bo tak

można również nazwać to przedsięwzięcie – wspierała się na pryncypiach katolickiej nauki społecznej i miała na celu uetycznienie systemu społeczno-gospodarczego.

Właściwą katolickiej nauce społecznej „aksjologię zrównoważenia” traktować jednak trzeba w sposób „idealno-typowy”. W przeciwieństwie do dwóch poprzednich aksjologii wyznaniowych nie daje się ona wyprowadzać z obserwacji czy innego typu empirycznych badań. Jest raczej formą postulatu zapisanego w kościelnych dokumentach, traktujących na temat gospodarki. Jej identyfikacji nie służą analizy ukierunkowane na diagnozę efektywności gospodarczej. Zysk bowiem nie jest głównym założeniem tej aksjologii. Dodatkowo aksjologia katolicka, choć wsparta na dokumentach Rzymu, wcale nie rezerwuje swych zasad dla katolików, czego najlepszym przykładem jest implementacja modelu w powojennych Niemczech. Jednocześnie ukierunkowuje myśl w stronę innego, istotnego dla socjologii ekonomicznej nurtu. Są to ustalenia z zakresu szeroko rozumianej etyki biznesu. Za jej pioniera uznać paradoksalnie trzeba Adama Smitha, który oprócz zachwycańca się manufakturą w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (Smith 1954 [1776]) jako pierwszy zaangażował kwestie etyczne do opisu aktywności gospodarczej. W *Teorii uczuć moralnych* uczony ten dał się poznać jako kontestator idei utilitaryzmu. Przekonuje on, że relacje gospodarcze reguluje nie tylko egoistyczne nastawienie na zysk, ale także uczucie sympatii (Smith, 1989). Podobnym tropem zmierzają inni badacze, w tym klasyk tematyki Amitai Etzioni (1988), angażujący do powyższego zagadnienia kategorię moralnej użyteczności.

Wyznanie, czy szerzej religia i wypływające z niej systemy etyczne, występować mogą również w formie zmiennych zależnych. Badania prowadzone w tym nurcie wychodzą z założenia, że postęp modyfikuje obszar kultury symbolicznej, w tym oddziałuje na religijność. Ujęcie takie zmierza w stronę uchwycenia procesu podporządkowania aksjologii gospodarce. Rachel M. McCleary i Robert J. Barro (2009) zauważają, że badania traktujące religię jako zmienną zależną podzielić można na dwie grupy, odpowiadające modelowi popytowemu i podażowemu. Model popytowy dowodzi, że rozwój gospodarczy prowadzi do laicyzacji. Na skutek większego zaangażowania w życie gospodarcze – tłumaczą zwolennicy teorii popytowej – ludzie odstupują od praktyk religijnych i zaczynają szukać oparcia w świecie materialnym. Ich bezpieczeństwo ontologiczne określają przede wszystkim nowe technologie. Corry Azzi i Ronald G. Ehrenberg (1975) dowodzą, że wraz ze wzrostem płacy realnej pogłębia się proces odejścia od wiary, ludzie bowiem nie mają czasu na jej pielęgnowanie. Z kolei model podażowy zajmuje się analizą rynku religijnego. Zgodnie z nim oferta „usług religijnych” zmienia się pod wpływem oddziaływań gospodarczych. Religia dopasowuje i indywidualizuje swoją propozycję, stając się skrojonym na miarę aktualnych potrzeb produktem (McCleary & Barro, 2009). Tym samym kreuje ona „aksjologię wtórną” – system wartościowy dopasowany do obowiązujących stosunków gospodarczych.

4.2. Aksjologie krajowe i narodowościowe

Kryterium wyznaniowości nie wyczerpuje wątku aksjologicznego w socjologii ekonomicznej i gospodarczej. Diagnoza relacji pomiędzy wyznaniem/religią a gospodarką to część, a nie całość wielkiej tradycji badań nad kulturami ekonomicznymi, których poziom ideowy – by posłużyć się terminologią Janusza Hryniewicza (2004) – wyartykułowany zostaje w narracjach rozwojowych czy też dyskursach modernizacyjnych. Narracje te są „ramami konceptualnymi” zdolnymi do wytwarzania określonego obrazu świata i formowania właściwych im habitusów (Dziedziczak-Foltyn & Musiał, 2015, s. 11). Budują się one na wielu czynnikach, również pozawyznaniowych. O różnorodności kultur ekonomicznych mówić można w kontekście geograficznym i historycznym. Pierwszy z wymienionych kontekstów pozwala narysować mapę gospodarczo-kulturowych zróżnicowań. Tym samym prowadzi on do diagnozy aktualnej różnorodności i implikuje podział na różnego typu kultury. Kultury te przypisane zastają do poszczególnych państw. Nie są one jednak w żadnym wypadku funkcją „szerokości geograficznej”, ale raczej wyrazem osobliwości kulturowo-gospodarczej obszarów wydzielonych granicami z mapy. Perspektywa geograficzna prowadzi do odkrycia wielości i różnorodności współwystępujących z sobą aksjologii. Z kolei druga ze wskazanych perspektyw pozwala na identyfikację różnych odmian aksjologii w danym kontekście sytuacyjnym i czasowym.

„Ujęcie geograficzne” znajduje odbicie w badaniach nad kulturami kapitalizmu. Badania te dowodzą, że kapitalizm (mimo właściwych tylko sobie rdzeniowych cech) realizować może się w różnych odmianach. Tak też Sombart – główny destruktor Weberowskiego monopolu – dzieli się kapitalizmem nie tylko z Żydami, ale również dopuszcza doń obywateli Stanów Zjednoczonych. W książce zatytułowanej prowokacyjnie *Dlaczego nie ma socjalizmu w Stanach Zjednoczonych?* przekonuje on, że USA to kraj, którego uwarunkowania: geograficzne, polityczne, społeczne i kulturowe sprzyjają kapitalizmowi. „Gdyby ktoś zechciał skonstruować kraj idealny dla rozwoju kapitalizmu (...) to kraj ten pod względem rozmiarów i cech szczególnych musiałby przyjąć wyłącznie postać Stanów Zjednoczonych” – pisze Sombart (2004, s. 19). O „kapitalistycznym duchu” USA decyduje, zdaniem Sombarta, nie tylko specyfika regionu, ale również przymioty ludzi, którzy tworzą społeczeństwo amerykańskie. To emigranci, porzucający balast europejskości, ludzie głodni awansu społecznego i zdolni do podejmowania ryzyka. Kolejne kultury kapitalizmu odkrywa para badaczy Charles Hampden-Turner oraz Alfons Trompenaars (2003). Wskazują oni na siedem kultur kapitalizmu przypisanych kolejno do: USA, Wielkiej Brytanii, Szwecji, Francji, Japonii, Holandii i Niemiec. Cechy właściwe dla kapitalizmu łączą oni jednak nie tyle z krajem, co z narodowością. Przyjmują jednocześnie, że tworzeniu dobrobytu sprzyjają wartości moralne. „W każdej kulturze utajona struktura przekonań jest niczym niewidzialna ręka, która rządzi aktywnością gospodarczą” – zauważają (Hampden-Turner & Trompenaars, 2003, s. 14). To naród, jako wspólnota świadomościowa, uposaża jednostkę w wartości, które służą danej formie gospodarowania. Poszczególne kultury kapitalizmu opisane zostają przez Hampdena-

-Turnera i Trompenaarsa poprzez „siedem procesów wartościowania”, a badane przez nich przedsiębiorstwa oceniane są pod kątem: stopnia uniwersalizmu, indywidualizmu, dominującej logiki zarządzania, wewnątrzsterowności, systemu motywacji, stopnia zhierarchizowania. Podobnym tropem zmierza Geert Hofstede (2007), który identyfikuje „wymiary kultur narodowych”. Z kolei Tomasz Grosse (2010) w kontekście analizy polityk gospodarczych Unii Europejskiej wskazuje na dwa podstawowe modele kapitalizmu zakorzenione w wartościach poszczególnych społeczeństw. Pierwszy model to kapitalizm rynkowy, właściwy dla krajów anglosaskich; drugi – zapisany pod hasłem kapitalizmu koordynacyjnego, przypisany zostaje do Austrii i Niemiec. Za każdym z tych systemów stoją inne wartości, idee, interesy społeczne oraz instytucje (Grosse, 2010, s. 224–225). Kwintesencją modelu pierwszego jest wolność i swoboda gospodarza, drugiego zaś – solidarność.

W nie mniejszym stopniu aksjologii gospodarze na światło dzienne wydobyla perspektywa historyczna. Pozwala ona zidentyfikować kultury gospodarcze danych okresów historycznych i przeanalizować ich dziedzictwo. Ujęcie to przyjmuje, że kwintesencją gospodarczej kultury jest przekazywany z pokolenia na pokolenie wzorzec. Kultura gospodarza, zdaniem Janusza Hryniewicza (2004, s. 200), zakodowana jest tak głęboko, że jej przetransferowanie przebiega w sposób nieuświadomiony. Przedmiotem międzypokoleniowego dziedziczenia jest archetyp – poznać go nieuchwytny amalgamat aksjomatów, rzutujących na sposób działania jednostki, w tym jej orientację gospodarczą. Naczelny dla danego obszaru archetyp formuje się w konkretnych uwarunkowaniach historycznych. Zdaniem Hryniewicza (2004, s. 206) polski pierwowzór relacji gospodarczych spetryfikował się w sarmackiej kulturze szlacheckiej i był ściśle związany z instytucją folwarku. Potem podlegał dziedziczeniu i reprodukcji w kolejnych pokoleniach. Nieco inaczej kontekst historyczny wykorzystuje Barbara Skarga (1962). Myślicielka ta przedmiotem rozważań czyni nurt pracy organicznej, reprezentowany przez dwa środowiska – filozofów narodowych oraz filozofów konserwatywno-katolickich. Jej analizy dowodzą nie tylko zakorzenienia pracy organicznej w romantyzmie i mesjanizmie, ale również unaoczniają, w jaki sposób aksjologia gospodarza kształtuje się pod wpływem uwarunkowań historycznych. Jak przekonuje Skarga, praca organiczna czerpie z dwóch pozornie skonfrontowanych z sobą szkół – pozytywistycznej i romantycznej. Pierwsza z wymienionych postuluje odstępianie od walk zbrojnych; druga przekonuje, że rozwój gospodarczy powinien prowadzić do odnowy moralnej świata i narodu, wskazując też na to, że Polska winna odegrać w tym procesie rolę „Mesjasza”. Powołując się na pisma m.in. Augusta Cieszkowskiego i Karola Libelta, a potem również Walerego Wielogłowskiego i innych, Skarga pokazuje, w jaki sposób światopogląd romantyczny przekształca się w „pozytywistyczną stronę” i staje się częścią „dyskursu modernizacyjnego”. Dyskurs ten łączy kwestie narodowościowe i gospodarcze oraz angażuje metafizyczne, typowe dla romantyzmu konstrukcje do uformowania programu reformy. Z kontekstu historyczno-politycznego czerpią także współcześni badacze, w tym Marek S. Szczepański. Przypomina on czasy Indii z okresu Mahatmy Gandhiego i w tym kontekście konstruuje model rozwoju endogenego.

Do analizy procesu rozwojowego angażuje przez to pojęcie *swaradżu* – niepodległości dobrej i szlachetnej, upominającej się o godność człowieka (Szczepański, 1989, s. 103). Zauważa też, że aksjologia tego modelu zakłada współistnienie etyki i ekonomii. Aktywność gospodarki stanowi w niej drogę do niepodległości i jest formą walki zbiorowej (*satjagraha*) z zaniechaniem przemocy (Matera, 2013, s. 309).

Aksjologie wyprowadzone ze scenerii politycznej i historycznej mają jedną wspólną cechę: zakładają one, że wzorce gospodarcze kształtują się na bazie zbiorowego doświadczenia i transferowane są w kolejne pokolenia. Kluczowe musi być więc dla nich pojęcie habitusu (Bourdieu, 2006, s. 634–635). To w nim właśnie są zapisane gospodarcze aksjologie. Z jednej strony są one transferowane „z zewnątrz”, z drugiej – urzeczywistniają się w działaniach jednostki. Przez to też narażają się na „centralne uproszczenie”. Mechanizm podwójnej morfogenezy, prowadzący do wytworzenia „aksjologii zrównoważenia”, zakłada tymczasem coś innego. Postuluje formowanie wzorca w dialogu pomiędzy troską osobistą a kontekstem społecznym. Zgodnie z tą koncepcją jednostka musi „wypracować *modus vivendi*, który przystaje do (jej) wartości, lecz jednocześnie jest możliwy do utrzymania w przeżywanej rzeczywistości” (Archer, 2013, s. LXII). Oznacza to indywidualizację aksjologii gospodarczej: wybranie przez jednostkę takich zadań i ról, które będzie aktywnie realizowała w danym kontekście sytuacyjnym, historycznym i politycznym, bez rygору bezwzględnego podporządkowania.

4.3. Aksjologie regionalne i konceptualne

Tradycja badawcza zmierzająca w stronę identyfikacji krajowych i narodowych aksjologii gospodarczych prowadzi ostatecznie do tematu regionalnego i konceptualnego ich różnicowania. Cytowane już ustalenie Tomasza Grossego (2010), wprowadzające podział na dwa rodzaje kapitalizmu w Europie, jest przykładem tej właśnie ścieżki postępowania. Jego podstawą jest obserwacja aksjologicznego podobieństwa i różnic pomiędzy poszczególnymi obszarami. Podobieństwo to pozwala łączyć poszczególne kraje w większe grupy, a większe całości określać mianem typu konkretnej aksjologii gospodarczej. Co najmniej dwa różne typy tworzą podział typologiczny. Nie zawsze jednak musi on mieć charakter dychotomiczny. Cechą wspólną wszystkich typologii jest jednak to, że występują one w postaci rzeczywistej lub konceptualnej. W przypadku pierwszym pełnią one przede wszystkim funkcję porządkującą. Pozwalają zredukować wielość zidentyfikowanych aksjologii poprzez ekspozycję tego, co dla nich wspólne. Z kolei w przypadku drugim typologia jest narzędziem diagnozy i przewidywania. Jej typy odpowiadają następującym po sobie stadiom rozwoju, ale równocześnie cechują się zdolnością współwystępowania. Służą wówczas diagnozie regionalnej dywersyfikacji rozwoju. Typologie rzeczywiste znajdują zawsze odbicie w aktualnych podziałach regionalnych; typologie konceptualne – tylko wówczas, gdy wszystkie jej typy (stadia) zdołają się jednocześnie wyjawić.

Typologia, bez względu na odmianę, powstaje w oparciu o kryterium. To ono pozwala wyróżnić konkretną aksjologię i przypisać ją do danego obszaru.

Obszarem przypisania nie musi być kraj czy kontynent. Może to być zarówno region – osobiwa pod względem zestawu cech część kraju, jak również makroregion – obszar znacznie przekraczający granice jednego państwa, jednolity jednak pod względem wybranych charakterystyk. Typologia może znaleźć zastosowanie w diagnozie lokalnych różnorodności. Erich Fromm i Malcolm Maccoby (1970) na podstawie badań przeprowadzonych w meksykańskiej wsi Morelos wyodrębnili typy aksjologii gospodarczych, przypisanych odpowiednio do społecznych charakterów produktywnych i nieproduktywnych. Z kolei Everett Hagen (1962) w obserwacjach prowadzonych w Birmie i na Jawie do diagnozy fundamentalnych dla lokalnej gospodarki systemów wartości zaangażował pojęcie osobowości i wskazał dwa rodzaje kultur, przypisane odpowiednio do dwóch jej zasadniczych odmian – autorytarnej i innowacyjnej. Typy te, tak jak rozróżnienie zaproponowane przez Fromma i Maccoby'ego, mają nade wszystko charakter konceptualny i służyć mogą zarówno diagnozie aksjologii gospodarczych współwystępujących na jednym obszarze, jak i odnotowaniu chronologicznego ich następstwa. Temu też służą inne znane podziały skonstruowane w oparciu o kryterium wartości, m.in. ten zaproponowany przez Williama Ogburna (1964), Lawrence'a E. Harrisona (2003) czy Ronalda Ingleharta (2003). Pierwszy z wymienionych wprowadza podział na kultury stagnacji i zmiany. Drugi wskazuje na istnienie kultur zachowawczych i postępowych. Trzeci zaś, operując rozróżnieniem na wartości materialne i pozamaterialne, wskazuje na istnienie dwóch odrębnych aksjologii gospodarczych właściwych dla kultury przetrwania i ekspansji. Inglehart swój typologiczny koncept stosuje w praktyce. Wpasowuje go w podział świata zaproponowany przez Samuela Huntingtona. Nad udoskonaleniem typologii pracuje współpracownik Ingleharta – Miguel E. Basáñez (2016). Finalnie wprowadza on podział na kulturę honoru, osiągnięć i radości. Badacze ci zauważają, że poszczególne typy dają ułożyć się chronologicznie i odpowiadają przejściu od tradycji do współczesności. Wykazują się też zdolnością do współwystępowania. Tezy tej dowodzą na bazie analiz wykonanych na podstawie Światowego Sondażu Wartości.

Typologia Basáñeza warta jest jednak przywołania z innej przyczyny. Ostatni ze wskazanych typów – kultura radości, powstaje nie poprzez rozwinięcie cech poprzednika, ale za sprawą zwrócenia się ku sobie zantagonizowanych wcześniej modeli. Mechanizm ten Basáñez opisuje w następujący sposób: kultura honoru, akcentująca znaczenie tradycji, wspólnoty i autorytetu, ukierunkowuje się na kulturę osiągnięć, rezygnując ze swoich radykalizmów. Podobnie kultura osiągnięć, rezygnując z tego, co dla niej radykalne, otwiera się na wartości kultury honoru. W ten sposób formuje się trzeci typ aksjologii – również w wymiarze gospodarczym. Określić ją trzeba mianem aksjologii zrównoważenia. Godzi ona bowiem indywidualne aspiracje z przymusem podporządkowania całości społecznej; harmonizuje tradycję z postępem. Jednocześnie jest ona czymś zupełnie nowym. Modelem, który najlepiej urzeczywistnia aksjologię „podwójnej morfogenezy”. Kultura radości nie lekceważy bowiem znaczenia indywidualnych trosk, a jednocześnie wprowadza mechanizm wspólnotowego ich samoograniczenia.

5. Podsumowanie

Analizę tę kończy wizja kultury aksjologicznego zrównoważenia. Zgodnie z koncepcją Basáñeza ma ona prawo ziścić się w następstwie dwóch poprzednich epok – honoru i osiągnięć. Kultura radości – jako chronologicznie ostatnia – przypada na okres określany przez innych badaczy mianem postindustrializmu czy późnej nowoczesności. Formuje się ona w epoce dominacji sektora usług, gospodarki opartej na wiedzy i kapitale społecznym. Jej aksjologia nie może realizować się przez to ani pod hasłem systemu motywacyjnego, ani też występować w roli narzuconej przez system ideologii. Właściwa dla kultury radości aksjologia formuje się w przestrzeni międzyludzkiej poprzez konfrontacje osobistych trosk z kontekstem społecznym.

Fenomen „kultury aksjologicznego zrównoważenia” polega na tym, że jednocześnie wyraża ona wartości dla dwóch poprzedzających ją i skonfliktowanych z sobą modeli (honoru i osiągnięć). Kultura ta, według Basáñeza, zaczęła formować się po zakończeniu II wojny światowej, a rozkwit jej przypada na czas pokoju i dobrobytu. Neguje ona typowe dla kultury osiągnięć podporządkowanie się kategorii racjonalności i właściwe dla kultury honoru ślepe poddanie się systemowi. Docenia za to znaczenie „bycia obok siebie”. Pielęgnuje tradycję i jednocześnie nie sprzeciwia się postępowi (Zdun, 2018, s. 61). Z jednej strony pozwala realizować jednostkowe troski osobiste, z drugiej – dysponuje mechanizmem wspólnotowego samoograniczenia i pilnuje, by indywidualne troski „nie rozzuchwały się” bez granic. Dlatego też buduje się w dialogu, w przestrzeni międzyludzkiej oddziaływać. Tak przedstawiona wydaje się niedokończonym projektem, zapowiedzią lepszego jutra, by nie rzec utopią, wyłaniającą się z procesu podwójnej morfogenezy.

Bibliografia

- Archer, M. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa* (A. Dziuban, tłum.). Kraków: Nomos.
- Attali, J. (2003). *Żydzi, świat, pieniądze* (K. Pruska, K. Pruski, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Azzi, C., & Ehrenberg, R. (1975). Household Allocation of Time and Church Attendance. *Journal of Political Economy*, 83, 27–56.
- Basáñez, M. E. (2016). *A World of Three Cultures: Honor, Achievement and Joy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (2006). Dystynkcja: klasy i klasyfikacje (P. Biłos, tłum.). W: A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, & M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne* (s. 634–650). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Domecka, M. (2013). Wprowadzenie do polskiego tłumaczenia książki Margaret S. Archer Człowieczeństwo. Problem sprawstwa. W: M. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa* (A. Dziuban, tłum.) (s. XLI–LXX). Kraków: Nomos.
- Dziedziczak-Foltyn, A., & Musiał, K. (2015). Dyskursy modernizacyjne i wielkie narracje rozwoju. Polska a kraje nordyckie. *Przegląd Socjologiczny*, 64(20), 9–43.
- Dziona-Kozłowska, J. (2018). *Model homo oeconomicus. Geneza, ewolucja, wpływ na rzeczywistość gospodarczą*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Etzioni, A. (1988). *The Moral Dimension: Toward a New Economics*. New York, London, Toronto, Sydney, Singapore: The Press.
- Fel, S., Zdun, M., & Wódka, M. (2019). *Aksjologiczne podstawy ładu społeczno-gospodarczego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Fromm, E., & Maccoby, M. (1970). *A Social Character in Mexican Village. A Socio-Psychoanalytic Study*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Granovetter, M. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380.
- Grosse, T. G. (2010). Kulturowe podstawy zróżnicowań kapitalizmu w Europie. W: J. Kochanowicz, & M. Marody (red.), *Kultura i gospodarka* (s. 223–246). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Grzesiuk, K. (2014). Powstanie i ewolucja modelu homo oeconomicus. *Roczniki Ekonomii i Zarządzania*, 6(42), 253–288.
- Grzesiuk, K. (2015). *Zakorzenie społeczne gospodarki. Koncepcja Marka Granovettera*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Gumuła, W. (2000). *Własność. Meandry prywatyzacji i uspołecznienia w teorii społecznej Karola Marksa*. Tyczyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie.
- Hagen, E. (1962). *On the Theory of Social Change. How Economic Growth Begins*. Homewood: The Dorsey Press Inc.
- Hampden-Turner, Ch., & Trompenaars, A. (2003). *Siedem kultur kapitalizmu. USA, Japonia, Niemcy, Francja, Wielka Brytania, Szwecja, Holandia* (D. Gostyńska, tłum.). Kraków: Oficyna Ekonomiczna.
- Harrison, L. E. (2003). Upowszechnienie pozytywnych zmian kulturowych (S. Dymczyk, tłum.). W: L. E. Harrison, & S. P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* (s. 430–444). Poznań: Wydawnictwo Zys i S-ka.
- Hofstede, G. J. (2007). *Kultury i organizacje* (M. Durska, tłum.). Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.

- Hryniewicz, J. (2004). *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Inglehart, R. (2003). Kultura a demokracja (S. Dymczyk, tłum.). W: L. E. Harrison, & S. P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* (s. 146–168). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Kassner, M. (2017). Gospodarka jako zinstytucjonalizowany proces. Instytucjonalizm Karla Polanyiego i jego etyczne konsekwencje. *Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym*, 20(2), 45–61.
- Landes, D. S. (2005). *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy* (H. Jankowska, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Leonarska, D., & Wielecki, K. (2017). Odkrywanie Margaret Archer. Casus polskiej socjologii. *Roczniki Historii Socjologii*, XVII, 7–19.
- Malinowski, B. (1981). *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei* (B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szymkiewicz, tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marks, K. (1963). Praca najemna a kapitał. W: K. Marks & F. Engels, *Dziela*, t. 6 (S. Filmus, E. Wolnicka, tłum.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K., & Engels, F. (1961). Ideologia niemiecka (K. Błeszyński, S. Filmus, tłum.). W: K. Marks, & F. Engels, *Dziela*, t. 3. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marody, M. (2017). Wartości w świecie postspołecznym. *Zarządzanie Publiczne*, 1(39), 49–55.
- Matera, R. (2013). Związki ekonomii i etyki w poglądach Mohandasa Gandhiego. *Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym*, 16, 307–318.
- McCleary, R., & Barro, R. (2009). Religia i gospodarka (M. A. Dąbrowski, tłum.). *Gospodarka narodowa*, 1–2, 121–151.
- McCloskey, D. N. (2017). *Dlaczego ekonomia nie potrafi wyjaśnić współczesnego świata?* (J. Lewiński, M. Zieliński, tłum.). Wrocław: Instytut Ludwika von Misesa.
- Mrozowicki, A. (2013). Człowieczeństwo: struktura i sprawstwo w teorii socjologicznej Margaret S. Archer. W: M. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa* (A. Dziuban, tłum.) (s. VII–XL). Kraków: Nomos.
- Ogburn, W. F. (1964). *On Culture and Social Change. Selected Papers. Edited and with an Introduction by Otis Dudley Duncan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Polanyi, K. (2010) [1957]. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów* (M. Zawadzka, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schumpeter, J. (1960). *Teoria rozwoju gospodarczego* (J. Grzywicka, tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Skarga, B. (1962). Praca organiczna a filozofia narodowa i konserwatywna katolicka przed 1864 r. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 8, 175–214.
- Smith, A. (1954) [1776]. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (O. Einfeld, S. Wolff, tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Smith, A. (1989) [1759]. *Teoria uczuć moralnych* (S. Jedynak, tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sombart, W. (2004). *Dlaczego nie ma socjalizmu w Stanach Zjednoczonych?* (K. Krzemieniowa, tłum.). Warszawa: IFiS PAN.
- Sombart, W. (2010) [1911]. *Żydzi i życie gospodarcze* (M. Brokmanowa, tłum.). Warszawa: IFiS PAN.
- Szacki, J. (2012). *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szczepański, M. (1989). *Modernizacja, rozwój zależny, rozwój endogeny. Socjologiczne studium teorii rozwoju społecznego*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Sztompka, P. (1999). Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność. W: P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji* (s. 265–282). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tittenbrun, J. (2010). Socjologia gospodarki a socjologia ekonomiczna. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny*, LXXII(2), 237–255.
- Weber, M. (1994) [1904–1905]. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (J. Miziński, tłum.). Lublin: Wydawnictwo Test.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* (D. Lachowska, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zdun, M. (2018). *(Super)Nowe Atlantydy. Regionalna dywersyfikacja kultur rozwoju gospodarczego*. Kraków: Nomos.