

# Paweł Polowczyk

---

## Projekt felicytologii moralnej i jej zastosowanie w etyce biznesu : problem relacji między psychicznym dobrostanem a psychologicznym materializmem i dobrobytem materialnym

---

Zarządzanie Zmianami : zeszyty naukowe nr 2, 37-60

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł Polowczyk\*

# Projekt felicytologii moralnej i jej zastosowanie w etyce biznesu: problem relacji między psychicznym dobrostanem a psychologicznym materializmem i dobrobytem materialnym

## Streszczenie

Autor proponuje powołanie nowej doświadczalnej i hybrydowej dyscypliny naukowej o cechach pluridyscyplinarnych i interdyscyplinarnych lub, co najmniej, nowego działu etyki — empiryczno-fenomenologicznej felicytologii moralnej, nauki o relacji między moralnością i szczęściem. Zastosowanie felicytologii moralnej do etyki biznesu zmienia ją, przynajmniej częściowo, w syntezę elementów ekonomii szczęścia, psychologii i filozofii moralnej, a także innych nauk zajmujących się życiem gospodarczym pod kątem spektrum nieszczęście-szczęście (spektrum felicytologiczne). Przykładem takiej zbieżności zainteresowań jest studium nad relacją między materializmem psychologicznym oraz dobrobytem materialnym i szczęściem, gdzie wymienione nauki dochodzą do podobnych wyników, co rodzi nadzieję na ich większą integrację.

**Słowa kluczowe:** felicytologia moralna, metaetyka biznesu, etyka biznesu, szczęście, dobrostan, materializm psychologiczny, dobra materialne

## Wstęp

„Moim zdaniem granice między wydziałami są interesujące wyłącznie dla pracowników administracji” [Harman 2009, s. 4] — stwierdził podczas pierwszego wykładu Shearmanowskiego *Naturalism in Moral Philosophy* filozof z Princeton, Gilbert Harman. Sądzę, że właśnie w tym duchu należy podejść do kwestii natury etyki, w tym etyki biznesu, tym bardziej, że jej kryzys i pomieszanie

z wierzeniami religijnymi i ideologiami szkodzi jej naukowemu znaczeniu, a trzymanie się jedynie zagadnień językowych i logicznych powoduje, że staje się niemal jałową rozrywką akademików.

Etyka zajmuje się dobrym życiem, a co w końcu miałoby być ważniejszego niż dobre życie? Ale czy dobre życie lub szczęśliwe życie zakłada istnienie pojedynczej nauki oddzielonej fosą od innych dziedzin poznania? Szczerze wątpię i bę-

\* Dr Paweł Polowczyk — Wyższa Szkoła Zarządzania / Polish Open University, e-mail: Pawel.Polowczyk@pou.pl.

dę starał się wykazać w tym artykule, że potrzeba zintegrowanego wysiłku wielu dyscyplin naukowych po to, aby sensownie zająć się dobrym życiem.

Obecnie nie ma jednej zintegrowanej felicytologii, rozumianej jako nauka o szczęściu, tym bardziej nie istnieje felicytologia moralna, ani na poziomie dyscyplinarnym, ani na poziomie instytucjonalnym, choć jest wiele mniej lub bardziej rozproszonych badań, które należą do tej dziedziny. Przyznając jej należne prawa w dyskursie naukowym, jednocześnie zmieniamy obowiązujący model, a nawet paradygmat etyki, w tym etyki biznesu. Zamiast myśleć o niej jako o analizie języka moralności, dociekaniach czysto transcendentálnych lub swego rodzaju katechezie, którą trzeba przyjąć na wiarę, zaczynamy rozumieć, że etyka jest także nauką doświadczalną i przynajmniej częściowo empiryczną.

Artykuł podzieliłem na dwie główne części. W pierwszej szkicuję obraz felicytologii moralnej jako nowego obszaru badań naukowych. Podaję jej definicję oraz opisuję relację między nią, felicytologią ogólną, etyką, w tym etyką biznesu, i innymi naukami zajmującymi się spektrum rozciągającym się od szczęścia do nieszczęścia. Prezentuję powód, dla którego warto zajmować się szczęściem i dlaczego szczęście jest wartością, oraz rację, dla której felicytologia moralna powinna być uznana za fragment etyki. Omawiam definicje oraz typologie szczęścia wywodzące się przede wszystkim z filozofii i psychologii. Argumentuję, że jest ona dziedziną hybrydową o właściwościach interdyscyplinarnych i pluridyscyplinarnych oraz że przyjęcie orientacji konsekwencjalistycznej pociąga za sobą doświadczalny (w tym empiryczny) charakter badań etycznych oraz jest zgodne z ich charakterem normatywnym.

W części drugiej zajmuję się zastosowaniem felicytologii moralnej w etyce biznesu. Podstawowe pytania w etyce życia ekonomicznego brzmią: Czy szukając szczęścia jako ludzie biznesu, menedżerowie, pracownicy czy konsumenci, znajdziemy je w pieniądzach i dobrach materialnych? Czy materializm, a nawet chciwość jest właściwą postawą uczestnika życia gospodarczego, tą która prowadzi do szczęścia? Te pytania pojawiają się w nowym świetle w ramach doświadczalnych felicytologicznych badań nad relacją między materializmem psychologicznym, posiadaniem dóbr materialnych i szczęściem. Ich wynik, zarówno w filozofii moralnej, jak i w psychologii oraz ekonomii szczęścia, jest uderzająco podobny: materializm prowadzi do zmniejszenia subiektywnego dobrego samopoczucia oraz obniża poziom moralny ludzi, posiadanie dóbr materialnych sprzyja szczęściu, ale tylko do pewnego poziomu, a bogactwo nie jest warunkiem koniecznym i wystarczającym do szczęścia. Prezentacja wyników tych poszukiwań posłuży jako przykład zastosowania felicytologii moralnej w obszarze etyki działalności gospodarczej i wykazaniu, że felicytologia moralna praktycznie już istnieje w formie zaczątkowej, a jej stosowanie prowadzi do postępu naukowego na polu zajmowanym od czasów starożytnych przez filozofię moralną.

### 1. Felicytologia moralna

W podrozdziale pierwszym proponuję autorskie definicje oraz podział felicytologii moralnej nawiązujący do trzech obszarów etyki naukowej wyróżnionych przez Harrisa. W podrozdziale drugim uzasadniam, dlaczego warto zajmować się szczęściem i dlaczego szczęście jest wartością, powołując się na powszech-

ność ludzkiego poszukiwania szczęścia i przyjemności. Psychologiczny hedonizm czy też — szerzej — felicytocytryzm może być dobrą racją nie tylko dla budowania koncepcji szczęścia, ale i dla wyróżnienia szczęścia jako wartości zarówno empirycznej, jak i normatywnej. W trzecim podrozdziale prezentuję różne definicje i typy szczęścia oraz koncepcję spektrum felicytologicznego czy też krajobrazu moralnego. W podrozdziale czwartym argumentuję, że orientacja konsekwencjalistyczna czy uznanie skutków za przynajmniej jeden z istotnych wymiarów moralnych powinny wiązać się z poszukiwaniem empirycznych oraz fenomenologicznych danych dotyczących krajobrazu moralnego. W piątym podrozdziale zajmuję się pluridyscyplinarnym charakterem felicytologii moralnej i odróżniam go od interdyscyplinarności. Podrozdział szósty ma wyjaśnić znaczenie tych rozważań dla etyki biznesu.

### 1.1. Definicja i podział felicytologii moralnej

Felicytologia to nauka o spektrum zaczynającym się od największych nieszczęść i cierpień, a kończącym się na najwyższym szczęściu czy przyjemności, której celem praktycznym jest życie szczęśliwe. Nazwa felicytologia pochodzi od łacińskiego *felicitas* (szczęście) i greckiego *λογία* (nauka, słowo). A zatem nazwa wskazuje na cel dążeń bardziej niż na przedmiot badań.

W znaczeniu węższym: „felicytologia to teoria kształtowania życia szczęśliwego. Mówi ona o tym, jak należy żyć, aby być w pełni szczęśliwym i nie popaść w stan odwrotny, czyli nieszczęśliwość” [Ledwoch 2002, s. 1]. W tej pracy będę posługiwał się szerszym znaczeniem słowa felicytologia. Felicytologia to część

wspólna filozofii moralnej i empirycznych nauk o spektrum szczęście-nieszczęście.

Przez felicytologię moralną zaś będę rozumiał naukę o związkach między szczęściem i moralnością. Felicytologia moralna jest zarazem częścią felicytologii. Dzieli się na trzy główne części:

- felicytologię opisową, wyjaśniającą zastane relacje między moralnością i szczęściem oraz identyfikującą istniejące warunki maksymalizacji szczęścia i minimalizacji cierpienia, a także opisującą przypadki eudajmonii i jej rzeczywiste stosunki ze spektrum felicytologicznym;
- felicytologię normatywną, ustalającą normy życia szczęśliwego i moralnego na podstawie znajomości faktów i realnych możliwości;
- felicytologię praktyczną, czyli naukę o tym, jak zrealizować te normy.

Hedonikę moralną można uznać za dział felicytologii moralnej zajmujący się przyjemnością jako jedną z form lub jedną ze składowych szczęścia. Hedonikę można podzielić analogicznie do felicytologii na opisową, normatywną i praktyczną.

Eudajmonologią zaś będę nazywał ten dział felicytologii moralnej, który dotyczy szczęścia zgodnego z zasadami moralnymi, takimi jak m.in. zasada maksymalizacji szczęścia i minimalizacji cierpienia czy też zasada równego rozważenia interesów.

Działem felicytologii stosowanej musi być zatem felicytologia biznesu lub felicytologia życia gospodarczego, która interesuje się stosunkiem między szczęściem a działalnością gospodarczą, procesami psychicznymi i społecznymi z nią związanymi oraz jej rezultatami.

W drugiej części artykułu zaprezentuję wyniki jej zastosowania w relacji między materializmem psychologicznym, dobrotą materialnym i szczęściem.

Mój podział felicytologii nawiązuje do rozróżnienia dokonanego przez Sama Harrisa, który wyróżnia trzy typy naukowych badań nad moralnością [Harris 2010, s. 49]:

- celem pierwszego jest wyjaśnienie, dlaczego ludzie postępują w pewien, czasami dziwny lub szkodliwy, sposób w imię moralności;
- drugi obejmuje dociekania nad naturą etyki oraz wyznaczenie zachowań rzeczywiście spełniających wymagania etyki;
- trzeci służy przekonaniu ludzi kierujących się błędnymi, szkodliwymi i nierozsądnymi zasadami i regułami w imię moralności do rzeczywistych, racjonalnych i korzystnych reguł i zasad etyki.

Czymś innym jest przecież podanie wiarygodnego ewolucyjnie wyjaśnienia, dlaczego kobiety są traktowane przez niektórych mężczyzn jako własność lub żywy inwentarz, a czymś jeszcze innym jest usprawiedliwienie lub krytyka takiego postępowania, a od tych dwóch spraw różni się znalezienie sposobów nakłonienia tych mężczyzn, aby zmienili swój stosunek do kobiet na taki, który maksymalizuje szczęście i minimalizuje cierpienie.

Harris pisze o naukowej etyce, ale nie precyzuje tej idei w aspekcie wyróżnienia udziału poszczególnych dyscyplin, metod i języka. Spróbuję zatem nakreślić nieco dokładniejszy obraz tej projektowanej dyscypliny. Harris wydaje się sprowadzać etykę do nauki o ludzkim dobrostanie. Moja idea jest ostrożniejsza, ponieważ

nie jestem pewien, czy taka redukcja jest wykonalna. Jestem natomiast przekonany, że to, co jest przez niego nazywane etyką naukową, można bardziej adekwatnie nazwać felicytologią moralną i postrzegać ją albo jako jedyną możliwą etykę naukową, albo jako jej pluridyscyplinarny fragment.

## 1.2. Dlaczego warto badać szczęście w powiązaniu z moralnością?

Felicytologia moralna opiera się na uznaniu szczęścia za przynajmniej jedną z najważniejszych wartości w kontekście utylitarystycznej zasady maksymalizacji szczęścia i minimalizacji cierpienia. Już Epikur łączył wyraźnie szczęście w formie przyjemności oraz moralność: „Nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, uczciwie i sprawiedliwie, (ani nie można żyć mądrze, uczciwie i sprawiedliwie), jeśli się nie żyje przyjemnie” [Epikur 1988, s. 652].

Skąd jednak wiemy, że szczęście lub maksymalizacja szczęścia lub dobrostanu jest wartością? Stąd, że ludzie faktycznie uważają ją za wartość i dążą do niej. Jeśli nie wszyscy, to większość z nich pragnie intensywnej radości i zadowolenia z życia. Chętnie kupowane wysokonakładowe poradniki psychologiczne również dotyczą kwestii szczęścia. Kiedy prosi się ludzi o sformułowane trzech dowolnych życzeń, to „bycie szczęśliwym” występuje powszechnie [King, Broyles 1997]. Umiarkowana motywacja w kierunku szczęścia ma także swoje korzenie ewolucyjne związane z zaangażowaniem i zainteresowaniem [Ito, Cacioppo 1999].

Lindenberg i Frey wyróżniają dwa ostateczne cele, do których dążą istoty ludzkie: fizyczny dobrostan i społeczny dobrostan, oraz pięć środków służących ich osiągnięciu — stymulacja, komfort,

status, potwierdzenie behawioralne, afekt [Frey 2008, s. 5).

Ryff [1989] i Lane [2000] na liście wartości umieszczają odpowiedzialność, skierowanie na siebie, cel w życiu, opanowanie środowiska, lojalność. Inni dodają także wolność osobistą, a nawet uznają ją za ważniejszą od szczęścia, ponieważ pozwala ona na wybór między szczęściem a nieszczęściem.

Czeżowski w artykule *Etyka jako nauka empiryczna* stawia tezę, że etyka powinna uogólniać to, co ludzie uważają za wartości. Podobnie felicytologia moralna. Nie wymaga ona zresztą przyjęcia hedonizmu psychologicznego ani jakiegoś generalnego felicytocytryzmu każdej jednostki. Wystarczy, że większość ludzi lub czujących istot dąży do szczęścia. Nie muszą to być wszyscy ludzie bądź wszystkie istoty.

Ludzie, którzy zajmują się dogłębnie zagadnieniem szczęścia, pragną czegoś więcej — eudajmonii, specjalnego rodzaju szczęścia racjonalnego, sprawiedliwego i niekrzywdzącego, powiązanego z realizacją potencjału istot świadomych, czyli bytów-dla-siebie. Teoretycy i ideolodzy szczęścia, z niewielkimi wyjątkami — i to już zamierzchłymi lub należącymi do religii, a nie do nauki — uważają szczęście za wartość, mimo różnic w identyfikacji jego położenia w hierarchii wartości.

Dążenie do szczęścia jest również widoczne w działalności ekonomicznej człowieka. Przyczynia się ona do zaspokojenia podstawowych ludzkich potrzeb — schronienia, pokarmu, a zatem do zwiększenia dobrostanu. Problemem ludzi zaangażowanych w gospodarkę jest jednak niezrozumienie prawdziwych warunków i czynników szczęścia zidentyfikowanych przez filozofię moralną, psychologię pozytywną i ekonomię szczęścia. Na skutek tego powstają ideologie

i sposoby myślenia materialistyczne i konsumerystyczne, skoncentrowane na posiadaniu i gromadzeniu przedmiotów, celebracji marek i pogoni za statusem bogatego człowieka, a nie na relacjach międzyludzkich i przeżywaniu wzbogacających doświadczeń. Dlatego zadaniem felicytologa życia gospodarczego jest demaskowanie powszechnych złudzeń napędzanych przez szczególnie sposób posługiwania się marketingiem.

### 1.3. Przedmiot felicytologii moralnej

Przedmiotem felicytologii moralnej jest spektrum zjawisk, od szczęścia i zjawisk pokrewnych, takich jak przyjemność, radość, dobrostan czy przepływ aż po ich odwrotność, jak nieszczęście, cierpienie, ból, smutek. Harris nazywa ten obszar dociekań krajobrazem moralnym i określa go jako „przestrzeń realnych i potencjalnych rezultatów, którego szczyty korespondują ze szczytami potencjalnego dobrostanu, a którego doliny reprezentują najgłębsze możliwe cierpienie” [Harris 2010, s. 7]. Aspektem, którym bada swój przedmiot, jest związek negatywnych i pozytywnych procesów i stanów z moralnością.

Czym jest samo szczęście, przedmiot materialny felicytologii moralnej?

Filozof Władysław Tatarkiewicz wyróżnia cztery pojęcia szczęścia [Tatarkiewicz 2003, ss. 15-29]:

- szczęście jako powodzenie lub pomyślność, to, co nazywane jest szczęśliwym trafem;
- szczęście jako stan intensywnej radości;
- szczęście jako posiadanie największych dóbr dostępnych człowiekowi, czyli eudajmonia;
- szczęście jako zadowolenie z życia wziętego w całości.

Nawiązując do tego podziału można podzielić felicytologię na cztery główne działy:

- szczęściem-pomyślnością zajmuje się felicytologia warunków szczęścia lub zewnętrznych komponentów szczęścia;
- szczęściem-radością interesuje się psychologia empiryczna oraz fenomenologia szczęścia<sup>1</sup>;
- eudajmonologia bada szczęście w sensie najwyższych dóbr dostępnych człowiekowi;
- felicytologia zadowolenia z całości życia mogłaby prowadzić badania nad tymi, którzy znajdują się u kresu swej egzystencji, a nawet wziąć pod uwagę ludzi w różnym wieku, kiedy oceniają swą satysfakcję z dotychczasowego życia.

Jaka jest relacja felicytologii moralnej do wymienionych działów felicytologii? Jest ona dociekaniem prowadzącym do poznania relacji między życiem etycznym i życiem szczęśliwym w czterech wymienionych znaczeniach oraz nauką o eudajmonii. Innymi słowy, jej zadaniem jest poznanie stosunku między poszczególnymi typami szczęścia i wartościami moralnymi, takimi jak wolność czy sprawiedliwość, oraz eudajmonią i innymi typami szczęścia.

Można także badać relacje między typami szczęścia. Ekonomia szczęścia, a także psychologia i filozofia moralna, a zwłaszcza etyka biznesu ma w polu swoich zainteresowań związek między

subiektywnym dobrym samopoczuciem (SDS, ang. *SWB* — *subjective well-being*) a dobrami materialnymi i materializmem psychologicznym.

Przeгляд dotychczasowych wyników tych nauk przedstawię w rozdziale drugim.

Zacznijmy od bliższego określenia szczęścia jako pozytywnego stanu psychicznego lub też subiektywnego dobrego samopoczucia. Co do pojęcia szczęścia w znaczeniu intensywnej radości ekonomiści albo przejmowali definicje psychologiczne, albo zadowalali się utożsamieniem szczęścia z użytecznością, satysfakcją z życia, dobrostanem, przyjemnością [Bruni, Porta 2007, s. XVII]. Koncepcja ta została dopracowana przez współczesną psychologię pozytywną. Szczęście i dobrostan „oznaczają zarówno pozytywne uczucia, takie jak radość lub pogoda ducha, jak i pozytywne stany, takie jak optymalne doświadczenie (*flow*) lub absorpcja” [Carr 2009, s. 21]. Psycholodzy wyróżniają:

- satysfakcję z życia jako element kognytywny;
- uczucie jako element afektywny;
- subiektywne dobre samopoczucie jako syntezę czynnika kognytywnego i afektywnego [Ahuvia, Friedman, 1998, s. 153].

Inni dzielą SDS na następujące komponenty:

- przyjemne emocje, takie jak miłość, szczęście, zadowolenie, radość;

<sup>1</sup> Przez fenomenologię rozumiem tu wywodzącą się z filozofii opisową naukę o fenomenach, czyli tym, co się pojawia w świadomości oraz samej świadomości. Nauka ta nie zakłada wyników innych nauk i stara się przyjmować jak najmniej założeń (w skrajnej wersji być wiedzą bezzałożeniową) oraz poznawać rzeczywistość w sposób bardziej pierwotny niż nauki empiryczne, tzn. bez uznawania zdroworozsądkowej tezy o istnieniu świata niezależnego od świadomości, ale także bez przyjmowania przypuszczenia przeciwnego. Metody fenomenologiczne mogą prawdopodobnie być stosowane do wszystkich obszarów rzeczywistości. Zob. np. Scheler [1986], Sartre [2007], Wolff [2000].

- nieprzyjemne emocje, nieszczęście, nienawiść, smutek, stres;
- ogólna ocena życia (sukces, znaczenie, spełnienie);
- zadowolenie z pewnej dziedziny życia (praca, związki międzyludzkie) [Diener, Seligman 2004].

Współczesna psychologia interesuje się coraz bardziej dobrym życiem, na które składa się spełnienie, charakter, zdrowie fizyczne, sukces i doskonałość oraz brak chorób psychicznych [Linley, Joseph, ss. 19-20]. Szczęście jest w niej dominującym kryterium dla innych wskaźników dobrego życia, takich jak sens życia, autonomia, umiejętność tworzenia związków z innymi ludźmi i pokonywania trudności itd. [Linley, Joseph, s. 20].

Eudajmonia (dobre życie) wytwarza szczęście w znaczeniu pozytywnych uczuć i stanów. Są one produktem ubocznym eudajmonii [Frey 2008, s. 5]. Eudajmonia to coś więcej niż przyjemność, choć zazwyczaj ją obejmuje, zarówno w etyce Arystotelesa, jak i w naukach empirycznych, takich jak psychologia pozytywna i ekonomia szczęścia.

Termin „eudajmonia” jest czasami tłumaczony jako rozkwitanie. Zaletą tego przekładu jest zasugerowanie obiektywności podobnej do tej, jaka jest w pojęciu zdrowia — to czy ktoś jest zdrowy, czy nie, nie zależy od jego opinii czy kaprysu. W przeciwieństwie do tego współczesne pojęcie szczęścia jako intensywnej radości jest zazwyczaj związane z subiektywnością — każdy decyduje sam, czy jest szczęśliwy, czy nie. Z drugiej strony rozkwitanie przynależy również istotom nieświadomym (lub o ograniczonej świadomości), natomiast eudajmonia wymaga świadomości racjonalnej [Hursthouse 2007].

Eudajmonia jest „moralnym lub obciążonym-wartością” pojęciem szczęścia, czymś jak ‘prawdziwe’ lub ‘realne’ szczęście lub szczęście, które jest warte poszukiwania bądź posiadania” [Hursthouse 2007, s. 6].

Pojęcie eudajmonii zostało przeformułowane przez psychologów. Ryff [1995] uznaje ją za dążenie do doskonałości, do osiągnięcia prawdziwego ludzkiego potencjału, a więc za aktywny wysiłek. Łączy się ją z motywacją wewnętrzną, czyli motywacją do „podejmowania aktywności dla samej aktywności” [King, Eells, Burton 2007, s. 24]. Motywacja wewnętrzna jest powiązana z zaspokojeniem fundamentalnych potrzeb ludzkich, więzi z ludźmi, autonomii i kompetencji, bardziej niż motywacja zewnętrzna, skierowana na bogactwo, sławę i inne nagrody zewnętrzne [King, Eells, Burton 2007, s. 24].

Można usłyszeć zarzuty, że pojęcie szczęścia i pojęcia pokrewne są nie dość precyzyjne. Odpowiedzią na tę krytykę może być porównanie tych pojęć z pojęciem zdrowia oraz porównanie felicytologii moralnej lub etyki do medycyny. Już epikurejczycy zdawali sobie sprawę z tej paraleli, proponując swym adeptom przyjęcie tetrafarmakon (poczwórnego lekarstwa) na niedole egzystencji: „bóg nie wzbudza strachu; śmierć jest bezbolesna; to, co dobre, można łatwo zdobyć, a to co złe, można łatwo znieść” [Usener 1887, fr. 67].

„(...) Koncepcja dobrostanu jest jak koncepcja zdrowia fizycznego: stawia opór precyzyjnej definicji, a jednocześnie jest niezbędna” [Harris 2010, ss. 11-12]. Jej znaczenie częściowo zmienia się wraz z nowymi postępami w nauce. Ściśle mówiąc, nie chodzi tu o definicję, ale o pojęcie. Definicja pełni przede wszystkim



kim rolę diagnostyczną, daje rozpoznanie zjawiska, ale nie jest jego rozbudowaną teorią.

Według dzisiejszych pojęć zdrowy człowiek jest wolny od chorób, sprawny do tego stopnia, aby wykonywać proste przynajmniej ćwiczenia oraz nie cierpieć na zniedołężnienie przed ukończeniem 80 lat [Harris 2010, s. 12]. Ale naukowcy tacy jak biogerontolog Aubrey de Grey zapowiadają, że może dojść do takiej sytuacji, że człowiek żyjący pięćset lat, a nieumiejący przebiec maratonu będzie uważany za nie w pełni zdrowego [De Grey 2007]. Podobnie może się stać z pojęciem dobrostanu — kiedy jego ekstrema przesuną się w górę lub w dół lub zostaną odkryte jego nowe jakości czy typy, wówczas samo pojęcie zostanie zmodyfikowane.

Szczęście w sensie przyjemnych przeżyć psychofizycznych samo w sobie nie jest pojęciem filozoficznym. Maksymalizacja szczęścia i minimalizacja cierpienia nim jest. Ale nie o każde szczęście tutaj chodzi, lecz o takie, które:

- nie jest związane z niesłuszną krzywdą innych, a więc jest sprawiedliwe;
- jest racjonalne.

Jak widać, czysto empiryczne ujęcie szczęścia nie jest wystarczające. Filozoficzne badanie go zaś ogranicza jego treść, odgradzając go wysokim murem od szczęścia patologicznego, połączonego z cierpieniem, krzywdą, zbrodnią i — jak sugerują psychiatrzy i psycholodzy — bardziej ułomnego. Nie każde szczęście może więc być normą. Jest nią jedynie szczęście filozoficzne, eudajmonia.

Szczęście nie związane z niesłuszną krzywdą obejmuje przypadki radości ze złapania i ukarania przestępców (dość naturalna reakcja ludzka), ale oczywiście

nie zawiera przyjemności sadystycznych. Szczęście racjonalne jest przeciwieństwem opisywanego w powieści Aldousa Huxleya *Nowy, wspaniały świat* głupiego zadowolenia człowieka pozbawionego wolności [Huxley 2011]. Nie jest radością z niewiedzy i niewoli.

Nie każde szczęście jest eudajmonią. Szczęście lub dobrostan w sensie filozoficznym różni się od szczęścia w sensie rozpatrywanym przez psychologię lub ekonomię szczęścia. Dlatego felicytologię można uznać za naukę o szczęściu w ogóle, natomiast eudajmonologię za naukę o szczęściu racjonalnym, niepowodującym niepotrzebnej krzywdy (życzliwym), sprawiedliwym.

#### 1.4. Felicytologia moralna a orientacja konsekwencjalistyczna

Konsekwencjalizm to pogląd głoszący, że „własności normatywne zależą wyłącznie od konsekwencji” [Sinnott-Armstrong 2006, s. 1]. Nie trzeba być konsekwencjalistą w tym sensie, aby uznawać wagę rezultatów czyjegoś postępowania dla oceny moralnej. Skutki mogą być uznane za jeden z wymiarów etyki, i to jeden z najważniejszych. Nie przekreśla to jednak znaczenia intencji, cech charakteru lub czynów, czyli tego, co jest akcentowane przez inne teorie metaetyczne. Te, albo mogą być rozpatrywane w ramach etyki cnót, kontraktualizmu, teorii praw lub deontologii, albo z punktu widzenia ich rezultatów w obrębie konsekwencjalizmu, albo mogą być ujęte w szerszej optyce pluralistycznej, synkretycznej lub syntetycznej, w której skutki są tylko jednym z punktów kardynalnych.

Akceptacja projektu felicytologii moralnej zakłada, że prawdziwa jest opcja druga bądź trzecia, a zatem że skutki są jedynym lub jednym z najważniejszych

problemów w teorii moralnej oraz w życiu moralnym. Drugie stanowisko nosi nazwę konsekwencjalizmu, trzecie będą nazywał zorientowanym konsekwencjalistycznie. Jest to doktryna, której jednym z głównych punktów orientacyjnych są skutki działań, postaw, sposobów organizacji itd., ale która nie ogranicza się do samych rezultatów w dociekaniach nad moralnością. Interdyscyplinarna nauka o moralności wymaga przyjęcia konsekwencjalizmu lub przynajmniej orientacji konsekwencjalistycznej.

Proponowany projekt etyki nie zakłada, że jedynie przyjemność lub szczęście jest wartością, a ból i cierpienie jedyną antywartością. Zachęca natomiast do badań nad nimi, gdyż perspektywa interdyscyplinarna jest dla orientacji konsekwencjalistycznej bardzo obiecująca jako identyfikująca wiele konsekwencji moralnie istotnych metodami doświadczalnymi. Jest on zatem w zgodzie zarówno z pluralizmem uwzględniającym wymienione wartości, jak i z monizmem aksjologicznym uznającym je za jedyne wartości.

Etyka konsekwencjalistyczna lub o orientacji konsekwencjalistycznej musi uwzględniać skutki działań, postaw, sposobów myślenia itd., a tych nie bierze się z fantazji ani rozbioru gramatyki pojęć, lecz uzyskuje się metodami empirycznymi lub fenomenologicznymi. Muszą wywodzić się z doświadczenia, jakiegokolwiek by ono było. Dlatego teoria etyczna uwzględniająca konsekwencje powinna być ściśle powiązana z obserwacjami, eksperymentami i przewidywaniami uzyskanymi na ich podstawie. Musi zatem być z istoty interdyscyplinarna, ponieważ skutki moralnie istotnie opisywane są przez cały zespół nauk.

### 1.5. Felicytologia moralna jako nauka hybrydowa

Etyka starożytna była przede wszystkim mieszanką filozofii i psychologii, z elementami nauk społecznych. Dlatego była tak praktyczna i nadal jest owocna i inspirująca. W epoce nowożytnej stała się bardziej oderwaną od życia dyscypliną akademicką, rodzajem ćwiczenia intelektualnego oraz sposobem na karierę, ale nie ćwiczeniem duchowym, tak jak to było w antycznej Grecji i Rzymie [Hadot 2003].

Zbyttna separacja filozofii moralnej od innych dziedzin nauk o moralności oraz konkretnej praktyki jest szkodliwa dla niej samej oraz dla ludzkiego dobrostanu na poziomie indywidualnym i społecznym. Zamiast mędrców i ludzi zaangażowanych w zmianę świata tworzy uczonych, których rozwój moralny nie przewyższa średniej zwykłych śmiertelników, ludzi często zainteresowanych bardziej karierą i prestiżem aniżeli dobrem.

Współcześnie badania nad szczęściem i ludzkim dobrostanem stanowią dynamicznie rozwijająca się część nauki. Od czasów starożytnych do dziś duży wkład ma w nie filozofia, od Arystotelesa, cyników, cyrenaików, epikurejczyków, stoików, pyrronistów przez Montaigne'a, Spinozę i Kanta po współczesnych utylitarystów i etyków cnoty, takich jak Peter Singer czy Martha Nussbaum. Wiele osiągnięć odnotowała na tym polu psychologia. Bardzo ważne badania przeprowadzili w jej ramach m.in. Argyle, Csikszentmihalyi, Michlos, Diener, Myers, Ryan, Deci, Nettle i Martin Seligman. Wśród socjologów szczęściem i dobrostanem zajmowali się m.in. Veenhoven i Lindenberg, wśród przedstawicieli nauk politycznych — Inglehart i Lane, wśród ekonomistów — Richard Easterlin, Tibor Scitovsky,

między neurlobiologami i neuropsychologami — Antonio Damasio, Richard J. Davidson.

Badania nad dobrostanem i szczęściem są obecne na wielu polach nauki. Filozofowie ujmują szczęście i dobrostan przede wszystkim w aspekcie normatywnym, ekonomiści starają się dotrzeć głównie do jego ekonomicznych determinant, psycholodzy koncentrują się na roli procesów mentalnych, które je konstytuują i na nie wpływają, socjologowie na warunkujących je czynnikach społecznych, przedstawiciele neuronauki na ich przejawianiu się na poziomie mózgu i układu nerwowego, specjaliści nauk politycznych na ich związku z polityczną organizacją i funkcjonowaniem wspólnot ludzkich. Frey konstatuje, że „we współczesnych badaniach nad szczęściem, w kontraście do innych obszarów nauk społecznych, integracja między dyscyplinami idzie tak daleko, że nie jest możliwe rozpoznanie, czy określony udział należy do ekonomisty, psychologa, socjologa czy specjalisty od nauk politycznych” [Frey 2008, s. 14].

Trzeba dodać, że zbliżenie następuje również między filozofią i neuronaukami. Damasio nawiązuje do Spinozy, pisząc o radości i smutku, a Harris zachęca do połączenia badań nad mózgiem z etyką. Ponadto istnieje bioetyka, a także neuroetyka zainteresowana „etycznymi, prawnymi i społecznymi implikacjami neuronauk” [Illes, Bird 2006, s. 511].

Neuronauka, psychiatria, socjologia i inne nauki, jeśli tylko próbują na podstawie swoich wyników ustalać normy postępowania w kategoriach dobra i zła, wchodzą na teren etyki normatywnej i faktycznie stają się nią. Relacja tych nauk do etyki przypomina stosunek biologii i chemii do medycyny. Powinna

być jednak czymś uświadomionym, a nie jedynie praktyką nierefleksyjną.

Felicytologia pełni taką rolę wobec innych nauk, jak medycyna wobec fizyki, chemii i biologii, tzn. wykorzystuje ich wyniki w celu utrzymania i poprawy stanu fizycznego ludzi i zwierząt. Cała medycyna jest aksjologicznie zorientowana, ponieważ racją jej istnienia jest zdrowie, które nie jest po prostu faktem, lecz także i wartością. Podobnie w felicytologii. Różnicą jest wartość fundamentalna. W felicytologii jest nią szczęście lub dobrostan, wartość, która zawiera w sobie także i zdrowie. Medycyna należy do najszerzej pojętej felicytologii, ponieważ troszczy się o pewien aspekt dobrostanu, w węższym do niej nie należy, gdyż felicytologia dotyczy stanów psychicznych, ich odpowiedników w mózgu oraz ich korelatów w otoczeniu.

Będę argumentował, że felicytologię można uznać raczej za dziedzinę mającą elementy zarówno pluridyscyplinarne, jak i interdyscyplinarne aniżeli jedynie interdyscyplinarne. Zaczniemy zatem od podstawowych pojęć.

Według Dahlberga nauka pluridyscyplinarna to taki typ nauki, w której pewna idea obecna w istniejących już dziedzinach jest z nich wydobywana i wraz z elementami ich języka, metod i teorii stanowi nową dyscyplinę nauki [Kozłowski 2006].

Na przykład nauki o zarządzaniu zostały „wydestylowane” z wielu dyscyplin, w których obecny był temat zarządzania. Natomiast nauka interdyscyplinarna ujmuje przedmiot jednej nauki pod kątem innej dyscypliny, np. geografia studiowana pod kątem nauk politycznych staje się źródłem geografii politycznej, biologia ujęta pod kątem chemii staje się biochemią.

Felicytologia ogólna zostaje „wydestylowana” z różnych nauk dotyczących spektrum przeżyć zaczynających się od cierpienia i nieszczęścia, a kończących na przyjemności i szczęściu oraz ich warunków, a więc m.in. z filozofii moralnej, psychologii, psychiatrii, ekonomii. Tak tworzy się typową naukę pluridyscyplinarną. A — jak pamiętamy — moralność łączy się ze szczęściem chociażby z uwagi na zasadę maksymalizacji szczęścia i minimalizacji cierpienia. Felicytologia więc, o ile podaje faktyczne i możliwe warunki maksymalizacji szczęścia i minimalizacji cierpienia, a także normy tej maksymalizacji i minimalizacji oraz praktyczne przepisy na ich realizację, jest po prostu felicytologią moralną. Ale felicytologia moralna, rozpatrując szczęście pod kątem wartości moralnych nie całkowicie identycznych ze szczęściem, a więc np. z perspektywy wolności i sprawiedliwości, staje się nauką interdyscyplinarną. Felicytologia moralna, badając jakiegokolwiek szczęście pod kątem jego maksymalizacji lub eudajmonię jako szczególny typ szczęścia, jest działalnością pluridyscyplinarną, jeżeli natomiast interesuje się szczęściem z perspektywy innych wartości, zachowuje się w sposób interdyscyplinarny.

Będę chciał uzasadnić, że felicytologia moralna ma naturę hybrydową (interdyscyplinarną, pluridyscyplinarną) w swych trzech wymiarach: deskrypcyjnym, normatywnym i praktycznym. Szczególnie skupię się na wymiarze normatywnym, gdyż dla pozostałych jest to bardziej oczywiste.

Opisowa felicytologia moralna wyjaśnia zastane relacje między moralnością i szczęściem oraz identyfikuje istniejące warunki maksymalizacji szczęścia oraz minimalizacji cierpienia, a także opisuje

przypadki eudajmonii i jej rzeczywiste stosunki ze spektrum nieszczęście-szczęście. Jej składowe to historia szczęścia, fragmenty nauk społecznych dotyczące szczęścia, psychologia i psychiatria, neurobiologia szczęścia, filozofia moralna i ekonomia szczęścia.

Normatywna felicytologia moralna to część normatywnej etyki naukowej. O etyce normatywnej zazwyczaj myśli się jako o dyscyplinie, która nie głosi syntetycznych sądów aposteriorycznych w formie empirycznej lub fenomenologicznej, ale co najwyżej w postaci potocznych intuicji. Twierdzi się czasem, że etyka wypowiada wyłącznie albo sądy syntetyczne a priori, albo analityczne a priori. Tradycyjnie powoływano się w etyce na intuicję intelektualną mającą dawać prawdy wcześniejsze logicznie niż wszelkie doświadczenie. Współcześnie jest często sprowadzana bądź do roli logicznej lub pozallogicznej analizy języka moralnego, bądź do dziedziny transcendentally-konstrukcyjnej, czyli do sposobów myślenia, w których potoczne opinie są traktowane jako dane. Pierwsza daje zazwyczaj w rezultacie bardziej spójną wersję jakiegoś fragmentu naszej intuicyjnej „teorii moralnej” lub po prostu ukazuje jej wady, druga zaś szuka „rozumowych racji osiągnięcia porozumienia zakorzenionego w naszych koncepcjach, nas samych i naszej relacji do społeczeństwa”, a robi to, stosując metodę refleksyjnej równowagi między naszymi potocznymi intuicjami moralnym, a wypracowanymi teoriami etycznymi [Singer 2005, s. 346].

Wyjątkiem od koncepcji łączących rozum z potocznymi mniemaniem mogłaby być etyka fenomenologiczna jako oparta na doświadczeniu fenomenologicznym. Jednak etyka fenomenologiczna

istnieje tylko w formie zaczątkowej u jej fundatorów takich jak Husserl, Scheler, Heidegger, czy Sartre, i raczej się nie rozwija albo też przekształca się w pomieszanie elementów nauki, pseudonaukowego żargonu i religii, tak jak w przypadku Levinasa.

Jeśli jednak przyjmujemy orientację konsekwencjalistyczną musimy korzystać z danych doświadczalnych, nie tylko fenomenologicznych świadectw pierwszoosobowych, ale również z trzecioosobowych świadectw empirycznych. Jedyne za ich pomocą możemy ocenić, czy konsekwencje czynów, stanów, procesów, relacji itd. są dobre czy złe. Innymi słowy, felicytologia moralna o orientacji konsekwencjalistycznej będąca częścią etyki naukowej musi być nauką przynajmniej częściowo opartą na doświadczeniu. Jeśli zatem chce ustalać normy, powinna wyprowadzić je z tego, co faktycznie lub jako realna możliwość maksymalizuje szczęście i minimalizuje cierpienie.

Takie normy ustalają już dziś, poza etyką fenomenologiczną (przynajmniej potencjalnie), psychologia, psychiatria, neurobiologia, nauki polityczne i ekonomia szczęścia.

Na przykład psychologowie i ekonomiści szczęścia, a wcześniej filozofowie wprowadzili normę „materializm jest zły, a więc nie warto być materialistą”, ponieważ prowadzi do większego cierpienia niż alternatywna wobec niego postawa niematerialistyczna. Zrobili to analogicznie do procesu tworzenia norm medycznych, np. azbest jest szkodliwy dla zdrowia, a więc lepiej unikać kontaktu z azbestem. Jak widać, felicytologia moralna musi być pluridyscyplinarna. Ma jednak także aspekt interdyscyplinarny, wtedy gdy zajmuje się spektrum pozytywnych i negatywnych doświadczeń

pod kątem innych wartości etycznych niż szczęście. Wówczas etyka bada szczęście w optyce wolności i sprawiedliwości.

Praktyczna felicytologia moralna to nauka o sposobach wprowadzenia w życie zasad i reguł felicytologii normatywnej. Jeśli chce zmienić życie ludzi w dobre życie, musi zastosować logikę, retorykę, strategię, marketing (np. reklama społeczna), działania prawne i polityczne, warsztaty psychologiczne, ćwiczenia duchowe w stylu filozofii starożytnej czy też praktyki *mindfulness*. Wiele metod z wielu dyscyplin pomoże osiągnąć cel felicytologii, maksymalizować szczęście zwłaszcza rozumiane jako eudajmonia, minimalizować cierpienie. Realizacja tego zadania wymaga wysiłku pluridyscyplinarnego.

#### 1.6. Konsekwencje dla etyki biznesu

Istnienie felicytologii moralnej w fundamentalny sposób wpływa na metodę uprawiania etyki biznesu, ponieważ felicytologia moralna działalności gospodarczej jest jej ważną częścią. Ściśle łączy ją z ekonomią szczęścia, a także psychologią pozytywną i psychiatrią jako dyscyplinami badającymi odmienne obszary „krajobrazu moralnego”.

Etyka biznesu w myśl tej koncepcji ma aspekt empiryczny. Fenomenologia wywodząca się z filozofii przynosi jej możliwość analizy i syntezy sprawozdań pierwszoosobowych z przeżyć podmiotów. Neurobiologia dostarcza obrazów tego, co dzieje się na poziomie mózgu i układu nerwowego, np. kupującego i sprzedającego. Sprawdza się za pomocą wielorakich źródeł doświadczalnych, co rzeczywiście maksymalizuje szczęście jak największej liczby czujących istot w związku z ekonomicznym wymiarem życia człowieka.

## 2. Zastosowanie felicytologii moralnej w etyce biznesu: relacja między szczęściem a materializmem psychologicznym i dobrobytem materialnym

Jeśli zbierzemy razem osiągnięcia etyki działalności gospodarczej i dotyczące tego samego obszaru wyniki psychologii pozytywnej, psychiatrii, ekonomii szczęścia czy neurobiologii, wyłania się zaskakujący obraz: ich rezultaty są albo takie same, albo przynajmniej zbliżone. Taka obserwacja daje nadzieję na większe scalenie wysiłków naukowych i transformację etyki biznesu w pole dociekań mające zarówno elementy pluridyscyplinarne, jak i interdyscyplinarne.

Wydawałoby się, że nauki empiryczne powiązane z jakimiś aspektami życia gospodarczego nie kreują norm, że albo opisują i wyjaśniają fakty albo sporządzają przepisy realizacji pewnych celów. Ale co z celami? Przecież cele to coś, do czego warto dążyć, a zatem wartości.

I rzeczywiście, okazuje się, że nie tylko etyka biznesu szuka norm dobrego, czyli szczęśliwego życia gospodarczego, a więc pewnych wartości, ale również m.in. psychologia i ekonomia szczęścia. Te normy mają zapewnić szczęśliwą egzystencję jednostek lub społeczności. A przecież tworzenie takich norm jest zadaniem analogicznym do pracy w ramach filozofii moralnej, tyle że w filozofii moralnej nie chodzi o dowolne szczęście, ale o eudajmonię oraz szczęście zgodne z zasadami etycznymi.

Nie zamierzam dawać tu pełnego przeglądu wyników dyscyplin naukowych interesujących się szczęściem. Podam jedynie przykłady ich osiągnięć w tej dziedzinie po to, aby naszkicować wyobrażenie o tym, czym może być felicytologia moralna biznesu. Wybrałem temat materializmu psychologicznego i bogactwa,

ponieważ współczesna szeroko rozpowszechniona kultura konsumpcyjna ma swoje normy dobrego życia, w których centrum znajduje się kupowanie i gromadzenie dóbr.

„Komunikaty takie przenikają instytucje rządowe, edukacyjne, medialne, gospodarcze, są rozpowszechnione w pracy, w domu i w miejscach spędzania wolnego czasu. Można je znaleźć nie tylko we wszechobecnych reklamach, ale także w podtekście debat politycznych, decyzji gospodarczych, praktyk edukacyjnych i wyborów życiowych” [Kasser 2007, s. 43]. Przesłanie ideologii konsumpcyjnej jest tak jaskrawe i tak sprzeczne z prawdami naukowymi, że żadna szanująca się etyka biznesu i felicytologia moralna nie może tego faktu ignorować.

### 2.1. Szczęście a materializm psychologiczny

Materializm psychologiczny można zdefiniować jako „zbiór centralnych dla danej jednostki przekonań dotyczących ważności posiadania, który można podzielić na trzy główne części: centralna pozycja zakupów, ich podstawowa rola w osiąganiu szczęścia oraz szczególne znaczenie posiadania w określaniu, czym jest sukces” [Richins, Dawson 1992, s. 308]. Belk łączy materializm ze szczególnym znaczeniem, jakie konsument nadaje posiadaniu dóbr materialnych, co przekłada się na takie cechy osobowości, jak zawiść, brak szczodrości i instynkt posiadania [Belk 1985].

Inglehart definiuje materializm psychologiczny jako stałe preferowanie potrzeb niższego rzędu skierowanych na materialny komfort i fizyczne bezpieczeństwo nad potrzeby wyższego rzędu skierowane między innymi na jakość życia i samorealizację [Inglehart 2000].

Z materializmem psychologicznym łączy się chciwość. Arystoteles pisze w *Etyce Nikomachejskiej*: „(...) chciwość przypisujemy zawsze tym, którzy o dobra materialne dbają więcej, niż się powinno (...)” [Arystoteles 1996, s. 146]. Uznaje on chciwość za wadę moralną, podobnie jak rozrzutność i przeciwstawia im cnotę moralną nazywaną szczodrością, która jest złotym środkiem między wymienionymi wadami. Wyróżnia dwa główne typy chciwości: niedostateczną ofiarność i nadmierną chęć brania. Chciwość zaś uznaje za wadę gorszą od rozrzutności [Arystoteles 1996, ss. 150-151].

Psycholodzy odróżniają dobre życie od życia dobrami [Kasser 2004, s. 43]. W tym kontekście w drugiej części zdania używają angielskiego słowa *goods*, które znaczy także towary, a więc życie dobrami to życie towarami. Materializm psychologiczny łączy z koncentracją na wartościach i celach zewnętrznych, ponieważ skorelowane z nim dążenia są „nakierowane przede wszystkim na uzyskanie nagród zewnętrznych i chwały, a także są zwykle środkiem do osiągnięcia innego celu” [Kasser 2004, s. 43].

Materializm osłabia dobrostan. Cele i wartości zewnętrzne to „dążenie do rozwoju osobistego i intymności oraz wnoszenia wkładu w swoją wspólnotę”, co jest samo w sobie źródłem satysfakcji i umożliwia zaspokojenie głębszych potrzeb psychicznych [jw.]. Postawa niematerialistyczna bardziej sprzyja wzmocnieniu dobrostanu.

Psychologiczny materializm ma negatywne konsekwencje psychiczne i społeczne. Po pierwsze, dla materialisty zakup i posiadanie jest substytutem więzi międzypersonalnych, a więc materializm upośledza relacje międzyludzkie [Kasser, Ryan 2001]. Po drugie, materialści wyka-

zują niższe subiektywne dobre samopoczucie niż niematerialiści [Kasser 2000]. Po trzecie, częściej niepokoją się i popadają w depresję [Lane 2000]. Orientacji na cele zewnętrzne charakterystycznej dla materializmu towarzyszy mniej emocji pozytywnych, większa ilość negatywnych symptomów fizycznych, narcyzm, zaburzenia behawioralne, osobowości, uwagi, lęk przed separacją, wyższe spożycie alkoholu i narkotyków [Kasser 2004, ss. 44-45].

W Stanach Zjednoczonych w latach 1976-1995 zbadano 12 tysięcy ludzi, którzy na początku tego okresu byli studentami. Ci, którzy od początku przywiązywali większą wagę do pieniędzy i dóbr materialnych, byli mniej zadowoleni z życia niż reszta grupy [Nickerson et al. 2003].

Zbliżone wyniki uzyskano na grupie 266 studentów biznesu: materializm zmniejszał subiektywne dobre samopoczucie (SDS) [Srivastava 2001]. W tym aspekcie z podobnymi wynikami sprawdzano nie tylko dobrostan studentów, ale także nastolatków, osób dorosłych i przedsiębiorców, nie tylko w Ameryce Północnej, ale również w Europie i Azji [Kasser 2004, ss. 45-46].

Takie cechy, jak rozumienie jedynie potrzeb niższego rzędu, zawiść, brak szczodrości, chciwość, upośledzenie więzi międzypersonalnych, a także kompleks niższości oraz niższe SDS przypisywane są już w etyce starożytnej do grupy właściwości osoby niemoralnej, nierealizującej swojego potencjału ludzkiego, żyjącej niesprawiedliwie i nieprzyjemnie. Wnioski z badań empirycznych są jednoznaczne. Materializm znajduje się na przeciwnym biegunie niż moralność i szczęście.

Materializm wiąże się z czymś, co Epikur określał na przełomie IV i III wieku

p.n.e. jako potrzeby sztuczne lub urojone [Epikur 1988, s. 656]. Takim potrzebom nie ma końca. Ich zaspokajanie przypomina wlewanie wody do beczki Danaid. Pieniędzy lub dóbr materialnych będzie zawsze za mało. Dlatego Epikur radzi zamożnemu Idomeneusowi, który chciał zrobić coś dobrego dla Pytoklesa: „Jeśli chcesz zrobić Pytoklesa bogatym, to nie dawaj mu pieniędzy, lecz ujmij mu potrzeb” [Usener 1966, fr. 135]. Rada Epikura przypomina znacznie starszą opowieść o Hezjodzie zwracającym się do swego zdemoralizowanego brata Persesa, po tym, jak ten przekupił sędziów, aby przywłaszczyć sobie jego majątek: „Nawet jeśli weźmiesz cały mój majątek, ciągle będziesz biedny, ponieważ twoje potrzeby są nadzwyczajne — ty chcesz mieć wszystko” [James, Chymis 2004, s. 4].

Herbert Marcuse w wieku XX wprowadza podobną koncepcję. Dzieli potrzeby na prawdziwe i fałszywe. „Fałszywe to takie, które są narzucone jednostce w procesie jej represjonowania przez partycularne interesy społeczne: potrzeby, które utrwalają znoś, agresywność, cierpienie i niesprawiedliwość” [Marcuse 1991, s. 21]. Takie potrzeby może generować świat reklamy i branding, gdy zachęca konsumentów do kupowania śmieciowego jedzenia, nieekologicznych zachowań czy palenia tytoniu. W psychologii mówi się o efekcie adaptacji lub o wzrastaniu aspiracji wraz z sukcesem materialnym.

Istnieje teoria budowana na bazie danych empirycznych, która głosi, że jeśli podstawowe potrzeby zostaną zaspokojone, szczęście przestaje rosnąć mimo zwiększania ilości dóbr [Myers 2000].

Wszystkie przytoczone badania kierują się przeciw materializmowi psychologicznemu. Ale wpływowi uczestnicy życia gospodarczego przy poklasku zwy-

łych jego uczestników ucząc, czegoś diametralnie przeciwnego. Późniejszy przestępca gospodarczy Ivan Boesky wygłosił 1986 roku na Uniwersytecie Kalifornijskim pean na cześć chciwości: „myślę, że chciwość jest zdrowa, możesz być chciwym i dobrze się z tym czuć” [James 2002]. Zyskał aplauz. W następnym roku bohater filmu *Wall Street*, Gordon Gekko, porwał ludzi, mówiąc, że chciwość jest dobra. Nauka widzi w tym szkodliwe fikcje wygłaszane przez przestępców i bohaterów masowej wyobraźni. Chciwość nie jest dobra, może wprawdzie przysporzyć nam bogactw materialnych, ale jednocześnie zabrać szczęście i tak, jak mitycznemu królowi Midasowi zamienić życie w piekło pełne złota.

## 2.2. Szczęście a dobrobyt materialny

Czy bycie właścicielem dóbr materialnych, a zwłaszcza sporego majątku prowadzi do szczęścia? Ta kwestia pojawiła się już w filozofii starożytnej. Według Arystotelesa odpowiedni standard życia, czyli bogactwo umożliwiające niezajmowanie się pracą, jest warunkiem koniecznym osiągnięcia eudajmonii. Kyrenaicy, mimo że pojmowali eudajmonię inaczej niż Arystoteles, byli zdania, że bogactwo jest ważne w osiągnięciu przyjemności, choć także zdecydowanie głosili, że nie jest ono warunkiem wystarczającym eudajmonii. Epikurejczycy sądzili, że wystarczy taki poziom posiadania, który zapewnia realizację podstawowych potrzeb. Natomiast stoicy wprawdzie uznawali bogactwo za rzecz obojętną, choć godną posiadania, ale nie uważali, że jest ono warunkiem koniecznym eudajmonii. Kynicy zaś posuwali się do apologii życia w ubóstwie.

Na czym starożytni filozofowie opierali swoje tezy? Na obserwacji innych ludzi



oraz na introspekcji. Jeśli przeprowadzali eksperymenty to na samych sobie, aby sprawdzić, czy dana teoria filozoficzna jest słuszna. Być może stosowali swego rodzaju metody eksperymentalne na swoich uczniach i za ich zgodą po to, aby ci osiągnęli szczęście.

Zacznijmy od rezultatów studiów nad podmiotowym szczęściem, szczęściem w formie subiektywnego dobrostanu lub subiektywnego dobrego samopoczucia — SDS<sup>2</sup>. Już Easterlin wykrył jedynie słabą pozytywną korelację między dochodem per capita i SDS [Easterlin 1974]. Późniejsze wyniki pokazują brak takiej korelacji lub jej formę ujemną. W USA dochód narodowy per capita w latach 1946-1991 wzrósł o 2,5 procent, natomiast SDS zmalało z 2,4 do 2,2 na trzypunktowej skali. W Japonii w latach 1958-1991 dochód per capita wzrósł sześciokrotnie, a SDS nie uległo znaczącym zmianom [Frey, Stutzer 2002, ss. 9-77]. Na dziesięć krajów rozwiniętych, żaden nie wykazuje istotnej pozytywnej korelacji, czyli na poziomie od 5 procent, między dochodem per capita i SDS. W Belgii i USA odkryto nawet istotną korelację ujemną. [Kenny 1999, Diener, Suh 1997].

Depresja jest wskaźnikiem SDS, ponieważ jest odwrotnie proporcjonalna do SDS [van Hemert et al. 2002]. Mimo zwiększenia dochodu narodowego per capita w krajach rozwiniętych liczba ludzi cierpiących na depresję zwiększyła się w Kanadzie, Szwecji, Niemczech, Nowej Zelandii, a w USA wzrosła nawet dziesięciokrotnie [Lane 2000]. Liczba samobójstw jest innym wskaźnikiem niskiego SDS. A ta wzrastała niemal we wszystkich krajach Zachodu, począwszy od lat sie-

demdziesiątych [Oswald 1997]. Istnieje znaczna pozytywna korelacja między dochodem per capita i liczbą samobójstw przypadających na 100 tysięcy mieszkańców dla USA oraz reprezentatywnej grupy krajów europejskich [Jungeilges, Kirchgassner 2002].

Istnieją różne wyjaśnienia tego, że bogactwo materialne nie jest pozytywnie skorelowane z SDS. Pochodzą one z:

- teorii osobowości;
- teorii poziomu adaptacji;
- teorii *livability*;
- teorii rozbieżności.

Teoria osobowości głosi, że za poziom SDS odpowiadają cechy osobowości, przede wszystkim te zdeterminowane genetycznie [Lykken, Tellegen 1996], ale jej skrajne wersje nie uwzględniają zmienności SDS w życiu jednostek [Headey, Wearing 1989].

Teoria poziomu adaptacji przewiduje zmienność SDS w ramach pewnej zdeterminowanej osobowościowo amplitudy tak, że po pewnym czasie zawsze następuje powrót do przeciętnego SDS [Brickman et al. 1978]. Wadą tej teorii jest niebranie pod uwagę braku, powolności i niekompletności adaptacji [Diener et al. 1999].

Teoria *livability* stwierdza, że ludzie, oceniając swoje SDS, bazują na absolutnych standardach, jakimi są podstawowe potrzeby oraz potrzeby wyższego rzędu. Tych ostatnich wysoki dochód narodowy sam w sobie nie jest w stanie zaspokoić. Zwiększenie dochodu sprzyja szczęściu, ale kiedy dochód przewyższa wysokością ten, który umożliwia spełnienie podstawowych potrzeb, szczęście przestaje

<sup>2</sup> Zestawienie opiera się m.in. na Pugno [2007].

rosnąć w związku z dochodem [Diener 2000, Myers 2000]. Starożytni filozofowie powiedzieliby raczej, że ludzie powinni na tych potrzebach opierać SDS, a nie że zawsze lub zazwyczaj je opierają, i ponieważ sami tworzą sztuczne potrzeby, są bardziej nieszczęśliwi [Epikur 1988, s. 656].

W teorii rozbieżności argumentuje się, że SDS zależy od różnicy między aspiracjami a ich realizacją. Porównanie zaś zachodzi na podstawie ideałów, przeszłych warunków i doświadczeń innych [Inglehart 1990]. Ludzie, oceniając swoje szczęście, biorą zazwyczaj pod uwagę nie tyle absolutny poziom bogactwa, ile jego poziom względny, w relacji do tego, co posiadają inni [Easterlin 1995]. Jeśli nasz dochód rośnie, ale dochód innych rośnie szybciej, powstaje tendencja w kierunku obniżenia SDS. Podobna tendencja pojawia się, kiedy nasze aspiracje rosną szybciej niż nasz dochód [Easterlin 2001]. Zatem ci, którzy mają wielkie aspiracje i w większości nie są w stanie ich zrealizować, są nieszczęśliwi. A potrzeby zostają niezaspokojone, zwłaszcza jeśli jednostki i społeczności aspirują do posiadania dóbr pozycjonalnych, które z natury są rzadsze, trudniejsze do zdobycia, a zatem gra o ich zdobycie jest grą o sumie zerowej, w której zwykle wygrywa pewna mniejszość, a większość musi pozostać niezaspokojona [Ng 1978].

Badania nad szczęściem należałoby uszczegółowić pod kątem badanych hipotez. W tym względzie znajomość filozofii jest bardzo użyteczna. Zamiast zadawać tak proste pytania w rodzaju: „Czy jesteś szczęśliwy/a?”, „Czy jesteś bardzo szczęśliwy/a?”, „Czy jesteś raczej nieszczęśliwy/a?”, lepiej stosować rozbudowane testy psychologiczne, które uwzględniają siedem wymiarów szczę-

ścia opisywanych przez klasyczny utilitaryzm. Te wymiary to intensywność, trwałość, pewność, bliskość, płodność, czystość, zakres [Bentham 1958].

Z punktu widzenia eudajmonologii jako dziedziny felicytologii moralnej należy pytać także, czy przyjemność będąca możliwym komponentem szczęścia jest doskonała, czyli — w myśl koncepcji Arystypa z Kyreny — wolna od przywiązań i nałogów, nie pomieszana z bólem i umiejętna [Krokiewicz 1960, ss. 132-148]. Jest także wiele innych koncepcji filozoficznych dotyczących działalności gospodarczej, które mogą udoskonalić aparaturę pojęciową felicytologii moralnej biznesu i być testowane empirycznie, a nie tylko fenomenologicznie. To uczyni badania bardziej subtelnymi i adekwatnymi w stosunku do rzeczywistości.

### 2.3. Normy felicytologii działalności gospodarczej

Na podstawie znajomości faktów potencjalnie istniejąca felicytologia moralna działalności gospodarczej tworzy normy — na razie w wielu różnych rozproszonych naukach. Normy to zasady, reguły lub wzorce zachowania. Mają one na celu m.in. „osłabianie procesów psychicznych i społecznych promujących wartości zewnętrzne oraz wspieranie i kształtowanie procesów zachęcających do kierowania się wartościami i celami wewnętrznymi” [Kassel 2004, s. 46]. Chodzi nie o to, aby zaprzestać aktywności ekonomicznej, ale o to, aby zmienić obniżającą poziom dobrostanu motywację i sposób myślenia.

Ogólna reguła mówi, że ponieważ materializm psychologiczny jest pewnego typu złem, czyli nieszczęściem, należy mu zapobiegać i usuwać z życia indywidualnego i społecznego. W praktyce klinicznej proponuje się dyrektywę pozbawiania

szkodliwych złudzeń, np. że terapia zakupowa pomoże w rozwiązaniu problemów, i uświadomienie oraz leczenie zaburzeń charakterystycznych dla materializmu, takich jak kompulsywna konsumpcja [Kassel 2004, s. 47], czyli „chroniczna, patologiczna forma robienia zakupów i wydawania pieniędzy, w skrajnej wersji charakteryzująca się przemożnym, niekontrolowanym i powtarzającym się przymusem kupowania” [Edwards 1992, s. 54]. W wychowaniu dzieci zaleca się wykorzystanie buntu nastolatków, ich pragnienia wolności, aby zaznajomić ich ze strategiami manipulacji stosowanej przez specjalistów od marketingu [Quart 2003]). Poleca się też uczestnictwo w ruchach antykonsumpcjonistycznych, takich jak ruch dobrowolnej prostoty, programach uczących ludzi, „jak żyć coraz skromniej, oszczędzając nadwyżki swoich zarobków”, w ten sposób, aby umieli osiągnąć taką „niezależność finansową, że wydają rocznie tak mało pieniędzy, iż mogą żyć z odsetek od zebranych oszczędności” [Kassel 2004, s. 53].

Naukowcy, bazując na przedstawionej wcześniej krytyce konsumpcjonizmu, odrzucają także propagującą go reklamę adresowaną do dzieci. Przykładem zbiorowego sprzeciwu jest list otwarty z 30 września 1999 roku, podpisany przez sześćdziesięciu psychologów i psychiatrów i adresowany do prezesa Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego [*The Use of Psychology to Exploit or Influence our Children for Commercial Purposes* 1999].

Taki sposób myślenia odpowiada założeniom wielu starożytnych filozofów. Stoicy traktowali bogactwo jako rzecz obojętną, ale godną wyboru, ponieważ ich zdaniem jedynym prawdziwym dobrem jest cnota. Epikurejczycy radzili

życie przyjemne, na tyle bogate, aby spełniało rzeczywiste potrzeby, ale przeciwstawiali się pogoni za nadmiernym bogactwem napędzanym urojonymi potrzebami i ignorancją. Normy wynikające z użycia metod empirycznych i dociekań filozoficznych są niezwykle podobne.

Filozofia moralna od początku swej historii zajmowała się ustalaniem różnego rodzaju norm etycznego zachowania w życiu ekonomicznym, współcześnie dołączają do niej między innymi psychologia i ekonomia szczęścia. Te nauki nie zawsze są świadome aksjologicznego wymiaru swojej działalności, ale ich szerzej zakrojona współpraca, a nawet unifikacja na polu spektrum felicytologicznego może zaowocować lepszym zestawem norm niż kiedykolwiek. Nauki empiryczne oferują kontakt z doświadczeniem zmysłowym oraz sposoby jego analizy, a filozofia daje metody fenomenologiczne, analizę logiczną oraz rozbudowaną konceptualizację norm i wartości.

Najogólniejsze i najbardziej fundamentalne z norm noszą nazwę zasad. Należą do nich zasada maksymalizacji szczęścia oraz minimalizacji cierpienia, zasada równego rozważenia interesów lub imperatyw kategoryczny. Dla felicytologii moralnej najistotniejsza jest zasada maksymalizacji szczęścia oraz minimalizacji cierpienia, zwana także zasadą użyteczności, a wywodząca się z utilitaryzmu. Jeremy Bentham sformułował ją następująco: „Otóż przez zasadę użyteczności rozumie się zasadę, która aprobejuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększenia lub zmniejszenia szczęścia obchodzącej nas strony” [Bentham 1958, s. 18]. Późniejsza wersja tej zasady głosi, że powinniśmy postępować tak, aby maksymalizować szczęście i minimalizować cierpienie

jak największej liczby jednostek [Baggini, Fosl 2010, s. 144]. Czasem jej działanie obejmuje wszystkich ludzi, a w innych interpretacjach wszystkie czujące istoty.

Dopiero z zasad ogólnych wynikają reguły moralne, takie jak: nie kradnij, nie bierz łapówek, nie stosuj mobbingu. Obowiązywalność reguł zależy od sytuacji, zasady wydają się absolutne. Jedną z reguł odkrytych przez filozofię moralną, psychologię i ekonomię szczęścia jest odrzucenie materializmu. Ta ogólna reguła pociąga za sobą pewne normy jeszcze bardziej szczegółowe — dyrektywy (np. wykorzystuj bunt młodzieńczy przeciw manipulacjom marketingowym) lub instrukcje (np. w celu zdyskredytowania materializmu psychologicznego w czasie zajęć szkolnych użyj argumentów, przykładów, dialogu w następujący sposób...).

Można powiedzieć, że zasady wyznaczają cel etyczny, reguły — środki do tego celu, dyrektywy — pokazują generalny sposób zastosowania reguł, a instrukcje — dokładnie omawiają zastosowanie dyrektywy w praktyce. Problem w tym, że z dobrze opracowanych zasad można wywnioskować złe reguły, dyrektywy lub instrukcje i że reguły wynikania między różnymi normami nie zostaną poprawnie użyte. Kiedy zasada użyteczności jest słuszna, nie znaczy to, że dyrektywa namawiająca do życia w dobrowolnej prostocie jest trafna w tym sensie, że maksymalizuje szczęście.

Psychologia i ekonomia wywodzą swoje normy z obserwacji empirycznej i eksperymentów. Na ich podstawie, wiedząc, co sprzyja szczęściu, zalecają takie działania, które je maksymalizują. Filozofia moralna, zajmując się spektrum nieszczęście-szczęście, początkowo dochodziła do swoich reguł czy dyrektyw, bazując na ograniczonej liczbie obserwacji i czę-

ściowo intuicyjnej mądrości tych, którzy umieli żyć. Współcześnie stosuje raczej metodę refleksyjnej równowagi między potocznymi intuicjami a konstrukcjami teoretycznymi [Rawls 2010], a także metodę fenomenologiczną [Deprez 2010].

Wyższość empiryzmu nad przypadkowymi obserwacjami w etyce biznesu jest niemal oczywista — obserwowanie jednego czy dwóch przedsiębiorstw nie jest naturalnie wynikiem statystycznie imponującym. Tym bardziej warto stosować narzędzia neurobiologii w mierzeniu dobrostanu uczestników życia gospodarczego, takie jak funkcjonalny magnetyczny rezonans jądrowy (fMRI) lub pozytonowa tomografia komputerowa (PET).

Te zaawansowane techniki, zamiast służyć manipulacji klientem czy odbiorcą reklamy, mogą przyczynić się do znalezienia sposobów na powiększenie ogólnej sumy szczęścia wynikającej z prowadzenia działalności gospodarczej.

Jednak wnioski wyciągnięte na podstawie empirycznej obciążone są ryzykiem błędu, gdyż ze skończonej liczby obserwacji dotyczących czynników sprzyjających szczęściu wyprowadza się generalizacje, które mogą być nieprawomocne poznawczo. Na przykład stwierdzając, że jakiś model gospodarki lepiej służy szczęściu, możemy go uznać za ostateczne osiągnięcie ludzkości bez żadnej możliwej alternatywy z przeszłości lub możliwej przyszłości. Bardziej ostrożne będzie powiedzieć, że nie znamy alternatywy i jest to najlepszy z systemów, jaki w tej chwili znamy. W przeciwnym razie hamujemy kreatywność i fetyszyzujemy stan obecny. Mimo tych niedogodności metoda empiryczna wypada znacznie lepiej niż przypadkowe obserwacje.

Nie najgorzej prezentuje się także starożytna metoda sięgania po przykłady

ludzi rzeczywiście realizujących swój potencjał moralny. Jest ona w stanie ożywić i uwiarygodnić dość abstrakcyjne normy oraz udowodnić ich wykonalność. Będąc świadomi istnienia konkretnych wzorców osobowych, przedsiębiorcy, menedżerowie, pracownicy i konsumenci, nie potraktują zaleceń obecnych w dyskursie etycznym jako oderwanego od praktyki pustego moralizatorstwa.

Metoda refleksyjnej równowagi nie wydaje się zaś dobrym sposobem ustalania wzorców etycznych. Nauka wielokrotnie burzyła zdroworozsądkowe przekonania takie jak pogląd, że Ziemia jest płaska, nie ma zatem powodu trzymać się potocznych mniemań, jeśli są sprzeczne z doświadczeniem i rozumowaniem [Singer 2005].

W etyce biznesu też pewne praktyki wydawały się lub wydają moralnie poprawne, ale po dokładniejszej analizie nie wytrzymują racjonalnej krytyki. Reklama skierowana do dzieci poniżej 12 roku życia pozornie nie stanowi problemu, ale nauki mają coraz więcej do powiedzenia przeciwko niej, a prawodawstwo niektórych państw (Norwegia, Szwecja, Quebec) już zainspirowało się ich wynikami, wprowadzając odpowiednie zakazy.

Inną sprawą jest zasadność metod fenomenologicznych. Opis bezpośrednich przeżyć i tego, co pojawia się w świadomości, może mieć naukowe znaczenie. Jeśli doświadczający ma wytrenowaną uwagę oraz nauczy się odróżniać to, co się pojawia, od jego interpretacji (lub przynajmniej interpretację z wieloma założeniami od interpretacji z minimum założeń) tam, gdzie da się oddzielić interpretację od zjawiska.

Fenomenologiczna eksploracja świadomości wymaga treningu. Nie miejsce tu na szersze rozwinięcie tego wątku.

Wydaje się jednak, że fenomenologia ma pewien niewykorzystany potencjał, który w felicytologii moralnej biznesu może dać precyzyjne i porównywalne opisy przeżyć spektrum felicytologicznego z punktu widzenia przeżywającego. Opis fenomenologiczny takich sytuacji, jak otrzymanie podwyżki, relacje interpersonalne w pracy, zajmowanie różnych typów stanowisk menedżerskich, może dać interesujący materiał w tej kwestii. Nie wymaga to trzymania się niewolniczo idei któregośkolwiek z założycieli fenomenologii, ale ograniczeniem tej metody jest fakt, że przypuszczalnie niewielka liczba ludzi byłaby gotowa poddać się tego rodzaju treningowi świadomości.

Felicytologia moralna działalności gospodarczej ma za zadanie dokonać syntezy lub „destylacji” elementów filozofii moralnej, psychologii, ekonomii, a także innych nauk o spektrum felicytologicznym. Wydaje się, że etyka biznesu zyskałaby w ten sposób potężny bodziec do dalszego rozwoju.

### Podsumowanie

Artykuł szkicowo przedstawia obraz felicytologii moralnej jako nowej dziedziny badań znajdującej się na styku filozofii moralnej i empirycznych nauk dotyczących spektrum przeżyć negatywnych i pozytywnych. Prezentuje etykę jako naukę przynajmniej częściowo doświadczalną, zarówno na poziomie empirycznym, jak i fenomenologicznym.

Felicytologia moralna została zaprojektowana jako nauka o relacji między spektrum rozciągającym się od szczęścia po nieszczęście i moralność. Jest teorią:

- maksymalizacji szczęścia oraz minimalizacji cierpienia jak największej liczby istot;
- eudajmonii, czyli szczególnego typu szczęścia etycznego;

- relacji między szczęściem a wartościami etycznymi, takimi jak m.in. wolność i sprawiedliwość.

Szczęście jest podstawową wartością, którą się zajmuje, ponieważ większość ludzi dąży do niego, a zatem jest ono wartością empirycznie ugruntowaną. Zajmuje się jednak również resztą „krajobrazu moralnego”, także tą bardziej mroczną, a jej celem jest życie szczęśliwe. Felicytologia moralna ma rację istnienia w fakcie, że:

- istnieje wiele oddzielnych dyscyplin zajmujących się spektrum nieszczęście-szczęście, których wysiłki warto połączyć;
- etyczna zasada maksymalizacji szczęścia i minimalizacji cierpienia zakłada, że musimy wiedzieć, jakie są warunki takiej maksymalizacji czy minimalizacji i, oczywiście, czym jest spektrum nieszczęście-szczęście;
- przyjęcie orientacji konsekwencjalistycznej, która stwierdza, że skutki odgrywają ważną rolę w moralności, lecz nie wyłącznie tylko skutki — łączy się z koniecznością znajomości empirycznej i ewentualnie fenomenologicznej takich skutków.

Akceptacja felicytologii moralnej ma też istotny wpływ na etykę biznesu, ponieważ zmusza naukowców do sięgnięcia do źródeł doświadczenia empirycznego i fenomenologicznego. Przykładem takiego zastosowania są badania relacji między szczęściem, materializmem i poszukiwaniem dóbr materialnych. Rezultaty zostały uzyskane wspólnym wysiłkiem ekonomii szczęścia, psychologii pozytywnej, neurologii i filozofii moralnej. Okazuje się więc, że materializm nie sprzyja szczęściu, ponieważ obniża subiektywny dobrostan,

łączy się z kompleksem niższości, większym niepokojem, zaburzeniami osobowości i zachowania, zawiścią, chciwością, gorszą jakością związków interpersonalnych, daje mniej pozytywnych emocji, powoduje narcyzm, zaburzenia uwagi, wyższe spożycie alkoholu i narkotyków. Uniemożliwia zdobycie eudajmonii, czyli realizacji potencjału ludzkiego, gdyż nie przywiązuje wagi do potrzeb wyższego rzędu. Materializm psychologiczny nie jest tym samym, co posiadanie dóbr i możliwość ich gromadzenia. Posiadanie dóbr materialnych sprzyja szczęściu, ale jedynie do pewnego stopnia z uwagi na to, że:

- gdy zaspokojone zostaną podstawowe potrzeby szczęście nie rośnie;
- istnieje różnica między aspiracjami a ich realizacją — aspiracje mogą rosnąć wraz z majątkiem.

Widoczne jest także, że wszystkie nauki zajmujące się spektrum felicytologicznym na polu działalności gospodarczej dochodzą do analogicznych wniosków, co stwarza nadzieję na ich integrację w ramach felicytologii moralnej.

**Bibliografia**

- Ahuvia A.C., Friedman, D. [1998] *Income, Consumption, and Subjective Well-Being: Toward a Composite Macromarketing Model*, „Journal of Macromarketing”, No. 18.
- Arystoteles [1996], *Etyka Nikomachejska*, [w:] Tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa.
- Baggini J., Fosl P.S. [2010], *Przybornik etyka. Kompendium metod i pojęć etycznych*, PAX, Warszawa.
- Belk R.W. [1985], *Materialism: Trait Aspects Of Living in the Material World*, „Journal of Consumer Research” No. 12.
- Bentham J. [1958], *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, PWN, Warszawa.
- Brickman P., Coates D., Janoff-Bulman R. [1978], *Lottery winners and accident victims: is happiness relative*, „Journal of Personality and Social Psychology”, No. 36.
- Bruni L., Porta P.L. (red.) [2007], *Handbook on the Economics of Happiness*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham UK, Northampton, MA, USA.
- Carr A. [2009], *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu i ludzkich siłach*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Czeżowski T. [2009], *Filozofia na rozdrożu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Damasio A. [2005], *W poszukiwaniu Spinozy*, Rebis, Poznań.
- Deprez N. [2010], *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Diener E., Suh E.M. [1997], *Measuring Quality of Life: Economic, Social And Subjective Indicators*, „Social Indicators Research”, Vol. 40.
- Diener E. [2000], *Subjective Well-being: The Science of Happiness and a Proposal for a National Index*, „American Psychologist”, Vol. 55, No. 2.
- Diener E., Seligman M.E.P. [2004], *Beyond Money: Toward The Economy of Well-being*, „Psychological Science in the Public Interest” Vol. 5, No. 1.
- De Grey A., Rae M. [2007], *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, St. Martin's Press, New York.
- Edwards E.A. [1992], *The Measurement and Modelling of Compulsive Buying Behavior*, „Dissertation Abstracts International”, Vol. 53, No. 11-A.
- Epikur [1988], *Główne myśli*, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa.
- Easterlin [1974], *Does economic growth improve human growth? Some empirical evidence*, [w:] David P.A., Reder W. (red.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press, New York.
- Easterlin R. [1995], *Will Raising the Incomes of All Inrease the Happiness of All*, „Journal of Economic Behavior and Organization”, Vol. 27, No. 1.
- Easterlin R. [2001], *Income and Happiness: Toward a Unified Theory*, „Economic Journal”, Vol. 111.
- Frey B.S., Stutzer A. [2002], *Happiness and Economics, How the Economy and Institutions Affect Well-Being*, Princeton University Press, Princeton.
- Frey B.S. [2008], *Happiness. A Revolution in Economics*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts-London, England.
- Hadot P. [2003], *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Aletheia, Warszawa.
- Harman G. [2009], *1<sup>st</sup> Shearman Lecture: Naturalism in Moral Philosophy*, Princeton University.
- Harris S. [2010], *The Moral Landscape*, Bantam Press, London-Toronto-Sydney-Auckland-Johannesburg.
- Headey B., Wearing A. [1989], *Personality, Life Events, and Subjective Well-being*, „Journal of Personality and Social Psychology” Vol. 54, No. 4.
- Hursthouse R. [2007], *Virtue Ethics*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>.
- Huxley A. [2011], *Nowy, wspaniały świat*, Muza SA, Warszawa.
- Inglehart R. [1990], *Cultural Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton.
- Inglehart R. [2000], *Globalization and Postmodern Values*, „Washington Quarterly” No. 23.
- Ito, T.A., Cacioppo, J.T. [1999], *The Psychophysiology of Utility Appraisals*, [w:] Kahneman D., Diener E., Schwarz N. (red.), *Well Being: The Foundations of Hedonic Psychology*, Russell Sage Foundation, New York.
- James Jr. H.S., Chymis A. [2004], *Are Happy People Ethical People? Evidence from North America and Europe*, Department of Agricultural Economics Working Paper No. AEW 2004-08, University of Missouri.
- James M.S. [2002], *Is Greed Ever Good?*, „ABCNews”, <http://abcnews.go.com/Business/story?id=85971&page=1>.
- Jungeilges J., Kirchgassner G. [2002], *Economic Welfare, Civil Liberty, and Suicide*, „Journal of Socio-economics”, Vol. 31.

- Kahneman D., Diener E. [2003], *Well-being: the foundations of hedonic psychology*, Russell Sage Foundation.
- Kasser T. [2004], *Dobre życie czy życie dobrze? Psychologia pozytywna i poczucie dobrostanu w kulturze konsumpcji*, [w:] Linley P.A., Joseph S. (red.) [2007], *Psychologia pozytywna w praktyce*, PWN, Warszawa.
- Kenny C. [1999], *Does Growth Cause Happiness, or Does Happiness Cause Growth?*, „Kyklos” Vol. 52, No. 1.
- King L.A., Broyles S. [1997], *Wishes, gender, personality, and well-being*, „Journal of Personality”, No. 65.
- King L.A., Eells J.E., Burton C.M. [2004], *The Good Life, Broadly and Narrowly Considered*, [w:] Linley P.A., Joseph S. [2004], *Positive Psychology in Practice*, John Wiley and Sons Inc., Hoboken, NJ.
- Kozłowski J. (oprac.) [2006], *Narodzinny i rozwój dyscyplin naukowych*, <http://kbn.icm.edu.pl/pub/kbn/sn/archiwum/9601/kozlow.html>.
- Lane R.E. [2000], *The Loss of Happiness in the Market Democracies*, Yale University Press, New Haven, London.
- Ledwoch A. [2002], *Istota etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, „Res Humana”, nr 6.
- Linley P.A., Joseph S. (red.) [2007], *Psychologia pozytywna w praktyce*, PWN, Warszawa.
- Lykken D., Tellegen A. [1996], *Happiness Is a Stochastic Phenomenon*, „Psychological Science”, No. 7.
- Marcuse H. [1991], *Człowiek jednowymiarowy*, PWN, Warszawa.
- Myers D.G. [2000], *The Funds, Friends and Faith of Happy People*, „American Psychologist”, Vol. 55, No. 1.
- Ng Y.K. [1978], *Economic Growth and Social Welfare: The Need For a Complete Study of Happiness*, „Kyklos”, No. 31.
- Nickerson C. et al. [2003], *Zeroing in on the Dark Side of the American Dream: A Closer Look at Negative Consequences of the Goal for Financial Success*, „Psychological Science” Vol. 14, No. 6.
- Oswald A.J. [1997], *Happiness and economic performance*, „Economic Journal”, Vol. 107.
- Quart A. [2003], *Branded: The buying and selling of teenagers*, Perseus, Cambridge MA.
- Rawls J. [2010], *Teoria sprawiedliwości*, PWN, Warszawa.
- Rawls J. [1955], *Two Concepts of Rules*, „The Philosophical Review”, Vol. 64.
- Richins, Dawson [1992], *A Consumer Values Orientation for Materialism and Its Measurements: Scale Development and Validation*, „Journal of Consumer Research”, No. 19.
- Ryff, C.D. [1989], *Happiness is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-being*, J. Person, „Social Psychology”, Vol. 57.
- Sartre [2007], *Byt i nicość*, Zielona Sowa, Kraków.
- Scheler M. [1986], *Istota i formy sympatii*, PWN, Warszawa.
- Singer P. [2005], *Ethics and Intuition*, „The Journal of Ethics”, Vol. 9.
- Sinnott-Armstrong W. [2006], *Consequentialism*, <http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>.
- Srivastava A. et al. [2001], *Money and Subjective Well-being: It's Not the Money, It's the Motives*, „Journal of Personality and Social Psychology”, Vol. 80, No. 6.
- Tatarkiewicz W. [2003], *O szczęściu*, PWN, Warszawa.
- The Use of Psychology to Exploit or Influence our Children for Commercial Purposes* [1999], <http://lists.essential.org/commercial-alert/msg00022.html>.
- Usener H. [1966], *Epicurea*, B.G. Teubneri, Stuttgartiae.
- Wolff S. [2000], *The Phenomenology of Abnormal Emotions of Happiness: A Translation from the German of William Mayer-Gross's Doctoral Thesis*, „Philosophy, Psychiatry, & Psychology”, Vol. 7, No. 4.



## **The project of moral felicitology and its application to business ethics: the relation between psychological materialism, wealth, and happiness**

### **Summary**

The author proposes to set up a new empirical and phenomenological discipline or a branch of ethics — moral felicitology. It deals with the spectrum which ranges from suffering to well-being from the ethical point of view. It has interdisciplinary and pluridisciplinary features. Its application to the field of business ethics is going to change the nature of the latter. Instead of pure moral philosophy we will have a synthesis of traditional ethics, economics of happiness, psychology and other research on economic life. The good example is the research on relation between psychological materialism, wealth and happiness. Similar topics and results in this field build up my hopes for scientific integration.

**Key words:** moral felicitology, business metaethics, business ethics, happiness, well-being, psychological materialism, wealth