

JAROSŁAW SEMPRYK

TRZY PODEJŚCIA DO ETYKI W KONTEKŚCIE FILOZOFII ZARZĄDZANIA

Jest wiele typów teorii i koncepcji etycznych. Z punktu widzenia filozofii zarządzania na uwagę zasługują: podejście utylitarne, podejście praw człowieka oraz sprawiedliwości społecznej. Koncepcje te nie zawsze są jasne. Niekiedy mogą prowadzić do różnych interpretacji. Celem niniejszego artykułu jest ich analiza w związku z nieustanną aktualnością tej problematyki.

1. PODEJŚCIE UTYLITARNE

Utylitaryzm to pogląd, zgodnie z którym działania należy osądzać jako dobre lub złe w odniesieniu do tego, czy zwiększają, czy zmniejszają ludzkie dobre samopoczucie, a zatem czy są użyteczne¹. Utylitaryzm jest teorią etyczną, według której istnieje tylko jedna zasada moralna – zasada dążenia do jak największego szczęścia jak największej liczby ludzi. Trzy podstawowe własności utylitaryzmu to:

- podejście konsekwencjalistyczne,
- nastawienie na pomyślność,
- sumaryczność.

Pierwsza z tych własności oznacza, że wszelkie działania podlegają moralnej ocenie wyłącznie ze względu na to, jak bardzo skutki tych działań (konsekwencje)

¹ B. DUPRE. *50 teorii filozofii, które powinieneś znać*. Warszawa 2008 s. 82.

przyczyniają się do realizacji czegoś wartościowego². Utylityzm stwierdza, że podstawowym czynnikiem moralnym jest suma szczęścia. Dobro lub zło moralne czegokolwiek jest funkcją sumy szczęścia lub użyteczności, którą ono zawiera lub wytwarza. Moralność jakiegoś działania zależy od jego konsekwencji. Ogólnie biorąc, działania są dobre, jeżeli prowadzą do szczęścia, złe – jeśli do nieszczęścia³.

Niektórzy z utilitarystów uważają, że moralność realizuje się dwuetapowo. Działania powinny być oceniane w świetle ogólnych zasad moralnych, zaś ogólne zasady moralne w świetle tego, ile szczęścia są zdolne wygenerować. Podejście to nazywa się utilitaryzmem zasad. Zgodnie z tym podejściem nie trzeba z okazji każdego podejmowanego działania myśleć o wytwarzaniu największej ilości szczęścia ogólnego; można posiadać dobra własne nienaruszalne w okolicznościach działania. Utylityzm czynu wymaga, by wszyscy się poświęcali. Zawsze usprawiedliwione przez utilitaryzm zasady moralne pozwalają ludziom osiągać szczęście własne. Tylko wówczas, gdy twoje działanie wpływałoby na szczęście innych, moralność wymaga, abyś działał na rzecz szczęścia ogólnego⁴.

Można brać pod uwagę również zasadę dystrybucji szczęścia, gdyż przyczynia się ona do wzrostu szczęścia ogólnego. J. Mill próbował też wprowadzić rozróżnienie na przyjemności jakościowe i ilościowe. Pewne przyjemności, związane np. z uzdolnieniami, są bardziej wartościowe niż inne⁵.

Należy podkreślić, że utilitaryzm bywa postrzegany jako stanowisko pozbawione wymiaru etycznego, bo nie zawsze uwzględnia prawa jednostki czy zasady ochrony środowiska. Ponadto zwolennicy tego podejścia, akcentując wagę skutków, lekceważą intencje, które skłoniły człowieka do podjęcia działania (patrz przykład 1).

Przykład 1

Wyobraźmy sobie, że dwóch przedsiębiorców postanawia podjąć jakieś działania na rzecz ludzi biednych (sponsoring lub wolontariat). Pierwszy robi to, by zbudować dobry wizerunek firmy, drugim kieruje chęć niesienia pomocy. Działania obydwu z nich mają te same konsekwencje, przynosząc równy poziom użyteczności społecznej.

Koncentracja na skutkach prowadzi do tzw. neutralności podmiotu moralnego, tj. do sytuacji, w której liczy się przede wszystkim powstały stan rzeczy, nie zaś osoba, która do niego doprowadziła (patrz przykład 2).

Przykład 2

Właściciel firmy stoi przed wyborem: ogłosić bankructwo firmy (co oznacza utratę miejsc pracy dla 250 osób) lub przekazać łapówkę urzędnikowi komi-

² W. GASPARI. *Biznes, etyka, odpowiedzialność*. Warszawa 2012 s. 141.

³ P. K. MCINERNEY. *Wstęp do filozofii*. Poznań 1992 s. 180.

⁴ *Tamże* s. 181.

⁵ *Tamże* s. 182.

sji przetargowej (co pozwoli uzyskać intratne zamówienie chroniące firmę przed bankructwem, a pracowników przed utratą pracy).

W przywołanym przykładzie skutki przekazania łapówki są łatwe do przywidzenia, ale przewidywanie utylitarysty ogranicza się do tu i teraz. W przetargach wygrywają ci, którzy „dali coś pod stołem”, a nie ci, którzy przedstawili najlepszą ofertę. Z interpretacją szczęścia (przyjemności) wiąże się przystosowanie do niekorzystnych warunków bądź do luksusu (patrz przykład 3).

Przykład 3

Jest dwoje ludzi. Jeden żyje w slumsach Kalkuty, drugi zaś opływa w luksusy. Pierwszy pragnie tylko najeść się i przetrwać kolejny dzień. Drugi chce codziennie dojeżdżać do pracy drogiem samochodem.

Podejście utylitarne nie sprzyja rozwiązywaniu problemów społecznych. Interpretacja szczęścia w kategoriach preferencji budzi wiele zastrzeżeń. Jeśli każde działanie powinniśmy oceniać w kategoriach maksymalizacji pomyślności tych osób, których dotyczy, wówczas przestają mieć znaczenie zobowiązania, które mamy wobec innych oraz wymogi sprawiedliwości dystrybtywnej⁶.

Podstawowym kryterium rozróżniania działań pozytywnych i negatywnych jest dla utylitarystów zasada użyteczności. W koncepcji utylitarnej dobre decyzje i zachowania to te, które przynoszą korzyść przedsiębiorstwu. W. Kymlicka pisał: słuszne moralnie to te działania, które prowadzą do maksymalizacji użyteczności, ale są one bardziej prawdopodobne wówczas, kiedy jednostki kierują się nieutyli-tarnymi zasadami niż wtedy, gdy prowadzą utylitarne kalkulacje⁷.

Utylitaryzm jest koncepcją konsekwencjalistyczną. Konsekwencjalizm przyjmuje, że podstawą oceny są stany rzeczy w świecie. Działanie uznawane jest za złe, bo w jego wyniku w świecie pojawia się stan rzeczy, który jest zły, albo działanie jest dobre, bo w jego wyniku pojawia się stan rzeczy, który jest dobry. Paradoks równowagi w zarządzaniu wskazuje na przewagę postaw konsekwencjonalizmu. Należy pamiętać jednak, że menadżer zarządzający firmą wybiera opcję, dla której zbudowane kryterium epistemiczne wykaże lepszy rezultat⁸.

2. W ŚWIETLE KANONU PRAW CZŁOWIEKA

Prawa człowieka to specjalny rodzaj praw, który przysługuje każdej istocie ludzkiej wyłącznie z tytułu jej człowieczeństwa. Zanim prawa człowieka zostały sformułowane, kształtowane były przez normy moralne, społeczne, prawne lub religijne

⁶ GASPARSKI. *Biznes, etyka, odpowiedzialność* s. 145-148.

⁷ O. GÓRECKI. *Utylitaryzm – doktrynalna analiza ewolucji nurtu*. „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 14:2011 nr 1 s. 115-126.

⁸ T. GOSPODAREK. *Aspekty złożoności i filozofii nauki w zarządzaniu*. Wałbrzych 2012 s. 157.

danej społeczności czy danego państwa. Istnieje wiele interpretacji terminu «prawa człowieka». Oto kilka z nich.

Prawa człowieka są to powszechne prawa moralne o charakterze podstawowym, przynależne każdej jednostce w jej kontaktach z państwem. Pojęcie praw człowieka opiera się na trzech tezach: po pierwsze, każda władza jest ograniczona; po drugie, każda jednostka posiada sferę autonomii, do której nie ma dostępu żadna władza; i po trzecie, każda jednostka może się domagać od państwa ochrony jej praw⁹.

Prawa człowieka – zespół praw i wolności, które przysługują każdemu człowiekowi bez względu na rasę, płeć, język, wyznanie, przekonania polityczne, pochodzenie narodowe i społeczne, majątek itp. Prawa człowieka są prawami o charakterze moralnym, zbiorem postulatów domagających się poszanowania wartości najcenniejszych dla człowieka, takich jak życie, godność, wolność, swobodny rozwój¹⁰.

Prawa człowieka – fundamentalne prawa przysługujące każdemu człowiekowi bez względu na czas, miejsce, pochodzenie, rasę, narodowość; początkowo uważano, iż zostały nadane przez Boga lub wynikają z praw naturalnych, następnie ich genezę zaczęto łączyć ze społeczeństwem; zagadnienie praw człowieka regulowane jest zarówno przez prawo wewnętrzne poszczególnych państw, jak i przez normy prawa międzynarodowego¹¹.

Prawa człowieka to pojęcie reprezentujące koncepcję, według której każdemu człowiekowi przysługują pewne prawa, wynikające z godności człowieka, które są niezbywalne (nie można się ich zrzec) i nienaruszalne (istnieją niezależnie od władzy i nie mogą być przez nią regulowane). Państwu przypisuje się rolę instytucji, której zadaniem jest ochrona owych praw. Poszanowanie praw człowieka i godności ludzkiej bywa uznawane za podstawę sprawiedliwości i pokoju na świecie¹².

Początki praw człowieka sięgają czasów starożytnych. Ulegały one ciągłym przemianom i modyfikacjom, dostosowując się do pojawiających się koncepcji i ruchów społecznych. Władze państwowe dostrzegały potrzebę zmian lub ugięły się pod naciskiem społeczeństwa i gwarantowały niektóre prawa w ustawodawstwie. Przykładami tego prawa mogą być: *Magna Charta Libertatum* (1215), *Habeas Corpus Act* (1679), *Bill of Rights* (1689). Warto odnotować również w tym miejscu dorobek Pawła Włodkowica, który wraz ze Stanisławem ze Skarbimierza

⁹ J. CHODURSKI. *Mniejszości narodowe w Polsce*. Dostępny w internecie: www.bezuprzedzen.oeg.pl [dostęp: 13.04.2015].

¹⁰ T. MERTA, A. PACEWICZ. *Edukacja prawna i obywatelska. Cz. 1: Materiały pomocnicze dla uczniów szkół średnich. Wybór i opracowanie*. Warszawa 1998.

¹¹ *Encyklopedia Internautica*. Dostępny w internecie: www.cudzoziemcy.pl [dostęp: 13.04.2015].

¹² Za: http://pl.wikipedia.org/wiki/Prawa_cz%C5%82owieka [dostęp: 13.04.2015].

był twórcą polskiej szkoły prawa narodów¹³. Samo pojęcie pojawiło się w pracach Woltera oraz J. J. Rousseau.

Dzieła artystów i filozofów zaczęły wpływać na poglądy polityków i zwykłych ludzi. Postulaty te znalazły odbicie w wielu ważnych aktach prawnych. *Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych* z 1776 r. była pierwszym tak ważnym dokumentem, w którym zawarto postulaty sankcjonujące prawa człowieka. Piętnaście lat później w *Konstytucji 3 Maja* również zaakcentowano potrzebę i słusność zmiany dotychczasowej sytuacji ludzi. Prawdziwy przełom nastąpił 26 sierpnia 1789 r., kiedy na wniosek La Fayette'a uchwalono *Deklarację praw człowieka i obywatela*. To właśnie w tym dokumencie po raz pierwszy zagwarantowano tak szerokie prawa człowieka i wolności osobistych.

McIntyre twierdzi, że prawa człowieka dla wielu współczesnych są fikcją, ponieważ nie ma racji dla powszechnego przekonania o ich istnieniu i obowiązywalności. Cytowany filozof uważa, że w okresie postmodernistycznym istnieją tylko pojedyncze kultury, w których obowiązują fragmentaryczne etyki. Język moralności znajduje się w stadium rozprężenia. A stało się tak dlatego, ponieważ zniknął kontekst, w którym słownik moralny posiadał swój sens. W konsekwencji zanikło również rozumienie teoretyczne i praktyczne moralności. Odpowiadając na takie zarzuty, trzeba najpierw ukazać, że mimo różnic kulturowych istnieją wspólne cechy natury ludzkiej, do których trzeba zaliczyć potrzebę do życia w wolności, prawdzie i sprawiedliwości. L. Kołakowski uważa, że godząc się na twierdzenie, jakoby prawa człowieka były wytworem europejskiej kultury i dlatego nie znajdowały one zastosowania i zrozumienia w społecznościach o innej tradycji, zakładamy, że Europejczycy i Amerykanie nie lubią tortur, natomiast Wietnamczycy, Chińczycy i Muzułmanie znajdują w nich upodobanie. Tak samo można powiedzieć, że jedni lubią być kolonizatorami, a inni członkami wspólnot kolonizowanych. Zaś elektrody przyłożone do dziąseł rozłupują zęby, niezależnie od tego, czy dzieje się to w Manili czy w Moskwie. Również ból ma charakter uniwersalny i jest tak samo odczuwany w USA, w Wietnamie, jak też w Chinach. Ponieważ myślenie dopuszczające podział na wolnych i niewolników, torturujących i torturowanych jest sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, dlatego świat potrzebuje jakiegoś kryterium zakazującego tortur we wszystkich okolicznościach. Kryterium takie niewątpliwie mogą stanowić prawa człowieka¹⁴.

Prawa człowieka przechodziły ewolucję i rozwijały się, rozszerzając swój zakres znaczeniowy i pole oddziaływania. Pierwsza generacja praw odnosi się do wolności osobistych oraz praw politycznych. Prawa drugiej generacji to prawa socjalne i ekonomiczne. Datą graniczną jest 16 grudnia 1966 r., gdy Zgromadzenie

¹³ J. HOŁDA [I IN.]. *Prawa człowieka. Zarys wykładu*. Zakamycze 2004 s. 16.

¹⁴ A. REDELBACH, S. WRONKOWSKA, Z. ZIEMBIŃSKI. *Zarys teorii państwa i prawa*. Warszawa 1992 s. 150-152.

Ogólne ONZ uchwaliło *Konwencję praw człowieka*, gwarantującą nie tylko swobody osobiste i polityczne, ale również ekonomiczne, społeczne i kulturalne. Trzecia generacja praw człowieka obejmuje prawa do rozwoju i datuje się od 1986 r., od *Deklaracji dotyczącej Prawa do Rozwoju* przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 4 grudnia 1986 r. Powszechnie uważa się, że idea prawa do rozwoju została zapoczątkowana w 1969 r. w czasie posiedzenia Algierskiej Komisji Justitia et Pax, zaś na forum międzynarodowe została wprowadzona przez Senegal w 1972 r. W maju 1981 r. ECOSOC (Economic and Social Council) powołała Grupę Roboczą Ekspertów Rządowych ds. Prawa do Rozwoju, która opracowała tekst Deklaracji.

Współczesne koncepcje praw człowieka rozróżniają następujące rodzaje praw: wolności i prawa osobiste, wolności i prawa polityczne, wolności i prawa społeczne, ekonomiczne i kulturalne¹⁵.

Trzecia generacja ma odzwierciedlać prawa solidarności: prawo do pokoju, prawo do rozwoju, prawo do środowiska naturalnego, prawo do komunikowania się, prawo do wspólnego dziedzictwa ludzkości, prawo do pomocy humanitarnej. Prawa człowieka wypływają bezpośrednio z godności człowieka (PT 9). Nie pochodzą zatem ani od woli osób sprawujących władzę, ani też nie są wytworem stosunków społeczno-gospodarczych. Ale przysługują one ludziom nie dlatego, że są ogłoszone w konstytucjach państwowych czy konwencjach międzynarodowych, lecz z tej racji, że posiadają oni godność¹⁶.

Prawa człowieka są zatem kategorią opisującą pozycję osoby w społeczeństwie, jej uprawnienia w stosunku do innych osób i grup społecznych, jak i instytucji. Pełnią zatem podobną funkcję do zasad społecznych. Wspólnym punktem odniesienia jest osoba ludzka, której nadzwyczajna pozycja wynika wprost z naturalnej i nadprzyrodzonej godności człowieka¹⁷. Niektóre prawa ludzkie są tak podstawowe, że nie mogą być odrzucone bez zagrożenia samej godności osób¹⁸. Wychodząc z tego założenia, międzynarodowy pakt z 1966 r.¹⁹ stwierdza, że niektóre prawa nigdy nie mogą być łamane, np. prawo do życia (art. 6), przyrodzona godność osoby ludzkiej (art. 10 i 7), podstawowa równość (art. 2 i 26), swoboda myśli, sumienia i religii (art. 18).

Przy podejmowaniu decyzji dotyczących praktycznego stosowania praw niższego rzędu należy zawsze pamiętać o wymogach dobra wspólnego, czyli, jak wyjaśnia konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, sumie warunków życia społecz-

¹⁵ HOŁDA [I IN.], *Prawa człowieka* s. 11.

¹⁶ F. J. MAZUREK, *Prawo do pracy w encyklice*. W: *Laborem exercens. Powołany do pracy*. Red. J. Krucina. Wrocław 1983 s. 201.

¹⁷ Por. J. MAJKA, *Etyka życia gospodarczego*. Wrocław 1982 s. 29-30.

¹⁸ *Powszechna deklaracja praw człowieka* (10.12.1948) art. 5.2.

¹⁹ *Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych* (16.12.1966).

nego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość²⁰.

W orędziu papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju (1.01.2007) czytamy, że prawdziwy i stabilny pokój zakłada poszanowanie praw człowieka. Jeśli zaś fundamentem tych praw jest «słaba» koncepcja osoby, czyż nie osłabi to ich również? Widać tu wyraźnie, jak głęboko niewystarczająca jest «relatywistyczna koncepcja osoby», kiedy ma ona uzasadnić jej prawa i ich bronić. Dylemat pojawiający się w tym przypadku jest oczywisty: prawa są przedstawiane jako absolutne, ale ich fundament jest tylko relatywny. Czy zatem można się dziwić, jeśli wobec «niewygodnych» wymagań stawianych przez takie czy inne prawo, ktoś poda je w wątpliwość albo zadecyduje o jego zawieszeniu? Tylko wówczas, gdy prawa człowieka są zakorzenione w obiektywnych wymogach natury danej mu przez Stwórcę, można wykazać słuszność przyznawanych mu praw bez obawy, że zostaną zanegowane²¹.

W kontekście praw człowieka dobre decyzje to te, które respektują prawa człowieka. Po II wojnie światowej nastąpiła pewna liberalizacja praw człowieka, wskutek czego ważniejsza stała się wolność silniejszych. Liberalizm głosi wolność we wszystkim, stąd też zarządzanie oceniane jest przez wysokość zysku. Nie bierze się pod uwagę strat moralno-społecznych. U podstaw koncepcji praw człowieka leży albo każdy człowiek (wtedy jest to właściwe rozumienie), albo prawa silniejszego (skrajny kapitalizm, komunizm itd.) albo ideologia wolności (zliberalizowany kapitalizm) – niewielkiej części zysk i władza, a pozostałym ludziom rozpasanie.

3. W DRODZE DO SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ

Pytanie o sprawiedliwość jest zasadniczo pytaniem o całość etyki. Według filozofów starożytnych zasada sprawiedliwości była najważniejsza. Już od czasów *Państwa* Platona filozofowie zajmują się naturą sprawiedliwości. Interesują ich przede wszystkim dwie sprawy: jak sformułować definicję sprawiedliwości i jak stworzyć taki ustrój, w którym ta sprawiedliwość będzie funkcjonować w sposób skuteczny dla wszystkich? Czym zatem jest sprawiedliwość? Sprawiedliwość to wartość, która stanowi podstawę oceniania i ustalania zasad oraz celów organizacji społeczeństwa i jego instytucji. W najogólniejszym sensie sprawiedliwość to koncepcja filozoficzna i prawna, która oznacza równe, uczciwe i moralne traktowanie wszystkich ludzi, szczególnie w relacjach społecznych, ale także rodzinnych i osobistych²².

²⁰ Tamże nr 26.

²¹ *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju* (1.01.2007).

²² Dostępny w internecie: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/sprawiedliwosc_00.html#1 [dostęp: 13.04.2015].

Już dawno pisał Arystoteles, że najczęściej mamy do czynienia z nierównością opartą na niesprawiedliwości:

Bo ci, co pragną równości – pisał w *Polityce* – burzą się, jeśli dojdą do przeświadczenia, że są upośledzeni w stosunku do warstwy uprzywilejowanej, mimo że są jej równi, ci zaś, którzy się domagają nierówności i uprzywilejowania, burzą się, jeśli nabierają przekonania, że mimo swej przewagi nie mają większych praw, lecz równe tylko albo i mniejsze²³.

Tradycyjnie wyróżnia się za Arystotelesem sprawiedliwość wyrównawczą, polegającą na odpłacaniu odpowiednim dobrem za dobro czy złem za zło, bez względu na to, kto nam takie dobro czy zło uczynił, oraz sprawiedliwość rozdzielczą, ustalającą m.in. zasady sprawiedliwego podziału dóbr w państwie. Sprawiedliwość rozdzielcza nakazuje rozdzielać dobra materialne i niematerialne w jednakowy sposób. Sprowadza się więc do traktowania ludzi według określonej formuły, a nie w zależności od tego, z kim indywidualnie mamy do czynienia. Najpierw należy jasno zdefiniować tę formułę. Arystoteles określa ją jako dyspozycję do wykonywania czynów sprawiedliwych. Człowiekiem sprawiedliwym według Arystotelesa jest ten, kto przestrzega prawa, a także kieruje się równością. Jednak sprawiedliwość nie jest według niego doskonałością etyczną, lecz dotyczy relacji międzyludzkich. Nie można być sprawiedliwym wobec siebie, względem swej własności. W etyce Arystotelesa wszystkie cnoty pomagają w drodze do osiągnięcia szczęścia, ale tylko sprawiedliwość staje się cudzym dobrem, a więc przekracza eudajmonistyczny wymiar tej etyki. Arystoteles zauważa także, że w życiu społecznym istnieje kilka rodzajów sprawiedliwości. Wyróżnia sprawiedliwość rozdzielającą i sprawiedliwość wyrównującą²⁴.

Sprawiedliwość rozdzielająca odnosi się do podziału zaszczytów bądź pieniędzy pomiędzy członków społeczności. Właśnie sprawiedliwość jest ich najlepszym kryterium podziału. Sprawiedliwość wyrównująca dotyczy zobowiązań pomiędzy ludźmi (kupno, sprzedaż, zastaw, pożyczka). Sprawiedliwość rozdzielająca jest według Arystotelesa wartością umiaru, złotym środkiem pomiędzy nierównościami. Cały sens poszukiwań etycznych to szukanie złotego środka. Są tacy, którzy mają za mało, zatem obserwujemy pewien brak. Są też tacy, którzy mają za dużo, a więc mamy do czynienia z nadmiarem, który jest brakiem równości. Zatem sprawiedliwość rozdzielająca przywraca równość. Czy jednak Arystoteles miał na uwadze prosty egalitaryzm? Jeśli weźmiemy relacje dwóch osób, każda z nich może mieć więcej, mniej lub tyle samo, co druga. Aby wyjaśnić mechanizmy działające między ludźmi, Arystoteles dodaje do tej relacji dwa dodatkowe człony: dwie osoby i dwie rzeczy (rozumiane szeroko). Sprawiedliwość polega na równej proporcji.

²³ ARYSTOTELES. *Polityka*. Warszawa 2002.

²⁴ S. M. KOT, A. MAŁAWSKI, A. WĘGRZECKI. *Dobrobyt społeczny, nierówności i sprawiedliwość dystrybucyjna*. Kraków 2004 s. 82.

Stosunek między ilością pieniędzy (też innych dóbr) tych osób musi być równy stosunkowi pomiędzy nimi samymi. Kiedy mamy równość między dwoma osobami, otrzymują one równe udziały i to jest sprawiedliwe. Jeśli nie można mówić o równości między nimi, wówczas sprawiedliwym nie będzie równy podział, ale równy proporcjonalnie. Ale równość między osobami jest zagadnieniem problematycznym. Czy można wartościować osoby, wyznaczać między nimi stosunki? Wszystko to zależy od ustroju i modelu społeczności. Ustrój budujemy z uwagi na pewne wartości. Sprawiedliwy rozdział będzie się dokonywał z uwzględnieniem tych wartości. Sprawiedliwość odwołuje się do proporcji, wedle której rozdziela się wspólne dobro, niesprawiedliwe jest wszystko to, co narusza tę proporcję. Można łatwo zauważyć, że ten moment etyki Arystotelesa sprawia, że można ją zastosować niemal do każdego systemu społeczno-gospodarczego²⁵.

Innego rodzaju jest sprawiedliwość wyrównująca. Dotyczy ona działań gospodarczych, handlu, usług, jak też działań niezgodnych z prawem. Tutaj równość bilansuje zyski i straty. Arystoteles przytacza przykład szewca i budowniczego. Oczywiście jest, że nie będzie sprawiedliwa wymiana jednego domu za parę butów. Pojawia się pieniądz jako pośrednik w przeliczaniu wartości. Arystoteles zauważył, że niesprawiedliwość bierze się z żądzy posiadania i dokonuje się kosztem innych. Jak ustalić, co w praktyce zachowań rynkowych oznacza sprawiedliwość jako równość? Co decyduje o nierównościach między wynagrodzeniami, pomiędzy statusem majątkowym poszczególnych rodzin? Czy rzeczywiście praca na kierowniczych stanowiskach w wielkich korporacjach jest więcej warta niż praca w kamieniołomie czy na roli? Odpowiedzi na te pytania dają prawa rynku. Z jakiego rodzaju sprawiedliwością mamy tu do czynienia? Czy jest to sprawiedliwość rozdzielająca jakieś wspólne dobra, czy też wyrównująca nierówności? U Arystotelesa mamy pewne stałe wartości, w świetle których orzeka się o proporcji udziału we wspólnych dobrach. Naruszenie tylko równości materialnej nie musi naruszać równości, a co za tym idzie nie musi godzić w sprawiedliwość. W poglądach Arystotelesa odnośnie do sprawiedliwości można wyróżnić dwa aspekty. Jeden to sprawiedliwe wynagrodzenie i zgodne z zasadami sprawiedliwości funkcjonowanie systemu gospodarczego. Drugi aspekt to wrażliwość na potrzebujących i pomoc biednym. Sama idea sprawiedliwości (rozumianej jako równość) nie wystarczy, by uzasadnić pomaganie biednym. Wrażliwość na krzywdę ludzką może prowadzić do zaburzeń w funkcjonowaniu całego systemu gospodarczego. Arystoteles często utożsamia sprawiedliwość z równością. Nie chodzi tu o radykalny egalitaryzm, ale o zachowanie równej miary i proporcji. Nie można utożsamiać tych dwóch pojęć. Sprawiedliwość jest wartością, cnotą, równość zaś nie jest cnotą. Dzięki równości można ustalić relacje między rzeczami, wynagrodzeniami. Służy

²⁵ Tamże s. 84.

to sprawiedliwości, która należy do sfery wartości. Zatem równość u Arystotelesa jest środkiem do osiągnięcia cnoty sprawiedliwości²⁶.

J. Rawls z kolei teorię dystrybucji opiera na przekonaniu, że należy zastąpić tradycję liberalną głębszą ideą organizacji społecznej, która umożliwiłaby uzupełnienie czysto formalnych, instytucjonalnych i prawnych zależności między ludźmi przez perspektywę uwzględniającą pragnienia, wartości, przywiązanie do tradycji i realizację celów, które posiadają jednostki. Rawls w ten sposób staje się inicjatorem komunitaryzmu, koncepcji w filozofii politycznej, która krytykuje liberalizm za to, że relacje między ludźmi pragnie on oprzeć na atomistycznym przekonaniu, że człowiek w społeczeństwie chce znaleźć przede wszystkim najwięcej przestrzeni dla swojej wolności i uprawnień. Społeczeństwo takie widziane jest tylko jako mniej lub bardziej sprawnie działający organizm, w którym w rezultacie nie liczy się żadne dobro, tylko odpowiednia kalkulacja sumy przyjemności doznawanych przez jej członków. Według Rawlsa naturalny obowiązek przestrzegania zasad współżycia społecznego w życiu codziennym oraz praktyka wzajemnej pomocy są konieczne dla zapewnienia jednostce poczucia własnej wartości oraz bezpieczeństwa²⁷.

Wybór właściwej koncepcji sprawiedliwości nie jest jednak sprawą filozofii i etyki, ale społecznych oczekiwań. Ani etyka indywidualna, ani etyka uniwersalna nie muszą wypowiedać się w tej kwestii. Kto kształtuje własną autonomię moralną nie musi postanawiać, że będzie bronić takiej lub innej wersji sprawiedliwości. Rawls nie podał racjonalnej podstawy jego naczelnej zasady: sprawiedliwości jako uczciwości. Zakłada istnienie *point zero situation*, umożliwiającej określenie sprawiedliwego porządku społecznego, ale nie jest w stanie odpowiedzieć, jak powinniśmy postępować w naszej sytuacji, w której wszystko idzie złą drogą²⁸?

Podstawowe pytanie, jakie stawia A. Sen to: równość czego? Różne teorie dają różne odpowiedzi. Znaczenie tych różnic zależy jednak od faktycznego znaczenia różnorodności ważnych cech indywidualnych, które powodują, że równość w jednej przestrzeni nie pokrywa się z równością w innej²⁹. Oznacza to, że trzeba określić najpierw cechę porównawczą (przestrzeń równości), pod względem której będziemy porównywać ludzi. Ludzie różnią się między sobą w wielu wymiarach. Trzeba rozstrzygać konflikty, gdy np. równość pod jednym względem wymaga nierówności gdzie indziej. W książce *Nierówności. Dalsze rozważania* Sen proponuje do wyboru tzw. przestrzeń «zdolności do funkcjonowań», która wiąże się z wolnością. Autor pisze: „Wolność należy do możliwych obszarów występowania

²⁶ Tamże s. 88.

²⁷ J. RAWLS. *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa 1994 s. 333-342.

²⁸ K. O. APEL. *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*. W: *Studia metodologiczne*. Poznań 1991 s. 182.

²⁹ A. SEN. *Nierówności. Dalsze rozważania*. Kraków 2000 s. 17.

równości, a równość do możliwych wzorców podziału rozkładu wolności³⁰. I na pytanie – równość czego? – Sen odpowiada: równość zasobów lub środków do osiągnięcia celów, osiągnięć w realizacji celów. W ekonomii osiągnięcia to zbór zakupionych towarów, a zasoby to dochód, który nie precyzuje, jakie towary kupujemy, ale stwarza możliwości w tym zakresie. Wolność trzeba odróżnić od tego, co osiągamy, ale i od zasobów oraz środków, które służą wolności. Charakterystyki poszczególnych osób mogą się różnić, co może prowadzić do zróżnicowania w przekształcaniu zasobów i dóbr w osiągnięcia³¹.

W odniesieniu do teorii sprawiedliwości Sen podkreśla znaczenie informacji wykorzystywanej przy selekcjonowaniu znaczących cech indywidualnych oraz przy doborze metod łączenia. Jako przykład autor podaje utylitarystyczny. Jedyne znaczące indywidualne cechy to indywidualne użyteczności, a jedyną stosowaną metodą łączenia jest dodawanie stanowiące sumę owych użyteczności³².

Sen dzieli teorie sprawiedliwości na podstawie efektów – czy wybrana cecha indywidualna może być uznana za efekt (np. użyteczność), czy też za możliwość (dobra pierwotne, prawa, zasoby). I na podstawie danych o jednostkach oraz metodzie łączenia otrzymujemy informację będącą podstawą sądów normatywnych. Sen chce, żebyśmy porównywali ze sobą osoby zdrowe i sprawne oraz chore i niepełnosprawne. Porównywanie materialnej zasobności tych ludzi nie mówi nam nic o różnicy, która wpływa na zakres wyborów, możliwości czy szans, jakie przed nimi stoją. Jeśli porównalibyśmy tych ludzi w przestrzeni potrzeb, to wówczas na pewno zauważylibyśmy tę różnicę. Na wolność można patrzeć od strony tego, co ją ogranicza, jak i od strony tego, do czego ona nas uzdalnia. Sen wybiera tę drugą opcję, wolność jako zdolność (*capability*). Wolność jest bardzo ważna dla rozwoju. Sen argumentuje, że skupianie uwagi tylko na dochodach i dobrach materialnych nie jest wystarczające. Zazwyczaj we wskaźnikach ekonomicznych niewiele uwagi przypisuje się takim zagadnieniom, jak umieralność, chorobowość, łamanie praw człowieka itd., które jako zdolności do prowadzenia życia wydają się być o wiele ważniejsze³³. Sprawiedliwość, która ma charakter przedmiotowy, wprowadza podstawowy ład we wszystkim, czego człowiek potrzebuje do godnego życia. Są to bogactwa naturalne oraz to, co człowiek może wytworzyć³⁴. Podejście sprawiedliwości społecznej jest nieco bardziej złożone, ponieważ etyka zarządzania obejmuje normy zachowania menadżerów, którymi kierują się oni, wykonując swoją pracę. Ważny jest zatem sposób traktowania pracowników przez organizację i ważny jest także stosunek pracowników do organizacji³⁵.

³⁰ Tamże s. 37.

³¹ Tamże s. 53.

³² Tamże s. 92-93.

³³ R. SZARFENBERG. *Recenzje. Instytut Polityki Społecznej*. Warszawa 2000 s. 10-13.

³⁴ B. DROZDŹ. *Fundamentalne prawa człowieka*. „Perspectiva” 6:2007 nr 1 s. 55.

³⁵ R. W. GRIFFIN. *Podstawy zarządzania organizacjami*. Warszawa 2006 s. 111-112.

ZAKOŃCZENIE

W artykule podjęto próbę analizy trzech podejść do problemów etyki zarządzania. Odniesiono się również do znaczenia etyki w zarządzaniu przedsiębiorstwem. Podjęto rozważania na temat wybranych koncepcji filozoficznych dotyczących oceny moralnej działań. Przeprowadzona analiza pozwala na stwierdzenie, że nieetyczne zachowania we współczesnych organizacjach są rezultatem głównie nieprzestrzegania praw człowieka i zasad sprawiedliwości społecznej.

THREE APPROACHES TO ETHICS IN THE CONTEXT
OF MANAGEMENT PHILOSOPHY

S u m m a r y

The purpose of this article is to analyze these three approaches to business ethics in management philosophy, i.e. the utilitarian approach, human rights and social justice. In connection with unceasing topicality of this theme the special attention was paid to the human rights and social justice.

Słowa kluczowe: etyka zarządzania, etyka życia gospodarczego, utilitaryzm, prawa człowieka, sprawiedliwość społeczna, katolicka nauka społeczna.

Key words: management ethics, ethics of economic life, utilitarianism, human rights, social justice, catholic social science.