

JACEK SÓJKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa

Siła przypowieści. Religijne „źródła” etyki gospodarczej

Uwagi wstępne

Wydawałoby się, iż rozmawiając o gospodarce, a nawet o moralnych aspektach gospodarowania, oddalamy się zasadniczo od problematyki religijnej, związanej raczej z „tamtym” światem. Tymczasem stosowana tu argumentacja bardzo często nawiązuje do koncepcji religijnych, a w szczególności do przypowieści biblijnych. Poniższe uwagi będą dotyczyć dwóch z nich: przypowieści o talentach oraz przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, a także ich wykorzystywania w ramach etycznej refleksji nad gospodarką.

Etyka gospodarcza jako etyka stosowana

Etyka gospodarcza, często określana mianem etyki biznesu, jest refleksją nad moralnymi aspektami działalności przedsiębiorcy, menedżera, szeregowego pracownika firmy – firmy, czyli organizacji nastawionej na zysk. Taki właśnie charakter tej działalności definiuje biznes. Choć słowo to nie ma polskich korzeni i oznacza po prostu „interesy”, to od dwudziestu lat coraz bardziej wrasta w polszczyznę. Biznes to zatem działalność nastawiona na osiągnięcie zysku, zaś etyka biznesu to namysł nad regułami, które powinny w niej obowiązywać, choć nie zawsze tak się dzieje. Pytanie, dlaczego tak jest, też ma charakter etyczny, podobnie jak wiele działań praktycznych, których celem jest instytucjonalizacja etyki, w tym tworzenie kodeksów etycznych czy specjalnych ciał kolegialnych zajmujących się trudnymi – z moralnego punktu widzenia – sprawami.

Aby uniknąć nieporozumień, warto zaznaczyć, że etyka gospodarcza jest tu rozumiana inaczej niż Weberowski *Wirtschaftsethik*, tłumaczony na polski również jako „etyka gospodarcza”. Weber miał na myśli te elementy różnych religii, które kształtowały określo-

ne postawy swoich wyznawców ważne dla działalności gospodarczej. Religijnie ukształtowane „sposoby życia” mogły sprzyjać lub nie narodzinom nowożytnej, zachodniej racjonalności ekonomicznej. Webera interesowały „uwarunkowania narodzin pewnego »nastawienia ekonomicznego«, »etosu«, pewnej formy gospodarki przez określone treści religijne”, a starał się to pokazać m.in. „na przykładzie związku między współczesnym etosem gospodarczym a racjonalną etyką ascetycznego protestantyzmu”¹. Etyka gospodarcza to więc nie tyle etyczne lub teologiczne teorie – jak tłumaczyła po latach Marianne Weber – lecz impulsy do działania, które wywodzą się z określonych religii².

Weber myślał zatem nie o etycznej refleksji nad gospodarką i gospodarowaniem, lecz o motywacji, którą odnajduje osoba religijna. Oczywiście ta sama religia zawiera także w sobie określone poglądy etyczne, w tym te odnoszące się do gospodarowania, które mogą mieć niewątpliwy wpływ na rozważania etyków i wszystkich zainteresowanych prowadzone w ramach etyki gospodarczej jako jednej z wielu etyk stosowanych – niemniej należy pamiętać, że chodziło mu nie o etykę, lecz o poglądy budujące postawy ludzi.

Chodzi tu więc o wpływ koncepcji religijnych na etykę gospodarczą rozumianą jako jedna z etyk stosowanych. Etyka stosowana (*applied ethics*) to refleksja, której podstawą są praktyczne problemy. Tom L. Beauchamp wymienia m.in. aborcję, eutanazję, ochronę ludzi i zwierząt w roli przedmiotu badań naukowych, rasizm, seksizm, *affirmative action*, dopuszczalne ryzyko w miejscu pracy, problem prawnego sankcjonowania norm etycznych, obywatelskie nieposłuszeństwo, wojny niesprawiedliwe i ochronę prywatnych danych³. Wprawdzie nad wieloma kwestiami zastanawiają się od setek lat filozofowie (np. nad problemem wojny sprawiedliwej), większość tych zagadnień pojawiła się w XX wieku, a sam termin **etyka stosowana** – w latach 70. tego wieku.

Można nawet wątpić, czy powstanie etyki stosowanej było następstwem czysto filozoficznych dyskusji prowadzonych przez filozofów w minionych wiekach czy chociażby dziesięcioleciach. Równie dobrze można twierdzić, że do jej narodzin bardziej przyczyniły się debaty przedstawicieli profesji, działaczy organizacji pozarządowych, dziennikarzy i wreszcie – jak nazywał ich Alfred Schütz – dobrze poinformowanych obywateli, którzy wspólnie występowali przeciw niepokojącym zjawiskom związanym np. z prawami kobiet, bezpieczeństwem konsumenta, ochroną środowiska, traktowaniem więźniów czy z wykorzystywaniem zwierząt w badaniach firm kosmetycznych. Ruch etyki stosowanej został więc zapoczątkowany zarówno przez filozofów, jak i niefilozofów⁴, aczkolwiek wydaje mi się, że ci drudzy przeważali liczebnie. Nie znaczy to jednak, że czysto filozoficzne (etyczne) kompetencje nie są tu potrzebne. Wręcz przeciwnie – są niezastąpione. Ich użyteczność ujawnia się w dialogu z reprezentantami różnych profesji i dziedzin wiedzy.

¹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestantckie „sekty” a duch kapitalizmu*, B. Baran, P. Mizziński (tłum.), Warszawa 2010, s. 16.

² R. Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton 1998, s. 134.

³ T. L. Beauchamp, *The Nature of Applied Ethics*, w: *A Companion to Applied Ethics*, W. R. Frey, C. H. Wellman (red.), Malden, MA 2003, s. 1.

⁴ Tamże.

Religia a etyka

Jak powiedziałem, interesuje mnie wpływ koncepcji religijnych (których nie da się oczywiście odłączyć od praktykowania określonej religii) na etykę gospodarczą jako etykę stosowaną. To, że mamy do czynienia z etyką stosowaną, nie zmienia tego, iż podstawowe pytanie dotyczy relacji religii i etyki. O jak rodzaj „wpływu” może tu chodzić? Tytułowe „źródła” opatrzone są cudzysłowem, co sugeruje, iż problem jest złożony, choć dobrze opisany w literaturze filozoficznej.

Refleksja etyczna – ujmując ją w dość ryzykownym skrócie – chce rozstrzygnąć o tym, w jaki sposób odróżnić dobro od zła, sprawiedliwe postępowanie od niesprawiedliwego, szacunek dla godności drugiego człowieka od jego zaprzeczenia. Łatwo zauważyć, że takie rozstrzygnięcia oferuje również religia. W judaizmie i chrześcijaństwie to Bóg rozstrzyga o tym, co jest sprawiedliwe, dobre i godne. Mogłoby się zatem wydawać, że etyka – co do swoich rozstrzygnięć – jest zależna od religii, która już zaproponowała określone normy moralne. Pogląd taki nie jest jednak wyrafinowany filozoficznie i dlatego trudny do utrzymania⁵. Koncepcja boskiego nakazu zakłada bowiem, że bóg ustala, co jest dobre, a co złe i osoba wierząca winna stosować się do tego nakazu. Rozstrzygnięcie zapada poza nią, a jej powinnością jest podążanie za głosem. Oczywiście, ktoś mógłby powiedzieć, że bez względu na to, czy się wierzy, czy nie, wiele nakazów etycznych wciela się w życie bezrefleksyjnie. Po prostu robimy to, co „się” robi w „naszym” środowisku, kręgu kulturowym czy choćby grupie zawodowej.

Jeśli jednak odróżnimy moralność od etyki, stosowanie zasad (w ramach praktyki życiowej regulowanej społecznymi normami) od sfery pytań dotyczących uzasadnienia tych norm, pytań podstawowych prowadzących do bezosobowego projektu ludzkich powinności, jeśli odróżnimy konkretne zasady konkretnych grup od wzorca idealnego, etyki normatywnej w sensie filozoficznym⁶, to etyczna wartość boskiego nakazu staje się mocno wątpliwa. Jak bowiem mielibyśmy ów nakaz uzasadnić? Osoba wierząca, o pewnym przygotowaniu teologicznym mogłaby np. twierdzić, że dla chrześcijanina Bóg jest uosobieniem dobra – dobrem najwyższym, niewymagającym uzasadnienia. W ten sposób wpadłaby w swoistą pułapkę logiczną, gdyż zaczęłaby uzasadniać nakazy swego Boga. Okazałoby się wtedy, „że człowiek wierzący dysponuje pewnymi kryteriami logicznie niezależnymi od przekonania, że istnieje nieskończony stwórca świata, i na ich podstawie orzeka, iż nieskończony byt jest dobry. (...) Wypowiadając tego rodzaju sądy musimy zatem odwołać się do pewnego kryterium moralnego, które nie pozostaje w żadnym związku logicznym z wiarą w Boga”⁷.

⁵ Zapewne jednak popularny wśród organizatorów debat na tematy etyczne, którzy zapraszają osoby duchowne bez względu na ich dodatkowe, pozateologiczne wykształcenie i specjalizację, jako w sposób automatyczny wyposażone w wiedzę na temat moralności.

⁶ Zob. J. Hołówka, *Wstęp*, w: R. B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996, s. XIII-XIV; D. M. Hausman, M. S. McPherson, *Economic analysis and moral philosophy*, Cambridge 1996, s. 4.

⁷ K. Nielsen, *Wprowadzenie do filozofii*, Z. Szawarski (tłum.), Warszawa 1988, s. 296.

Nawet jeśli Bóg jest moim stwórcą, to zależność przyczynowa nie zmienia faktu, że możliwość uzasadnienia dobra, umiejętność odróżniania dobra od zła jest logicznie niezależna od mojej genezy. Jak pisał Kai Nielsen, „nie moglibyśmy wiedzieć, że istnieje Bóg, nie moglibyśmy nawet zrozumieć, co znaczy słowo »Bóg« w języku religii żydowskiej i chrześcijańskiej, gdybyśmy uprzednio nie mieli pewnej świadomości moralnej, pewnego pojęcia dobra i zła, które nie pozostają w żadnym logicznym związku z właściwym nam pojęciem Boga lub rzeczywiście istniejącym Bogiem”⁸. Czcząc Boga, wcale nie chcielibyśmy, by był on podobny do dowódcy oddziału, który, nie wiedząc czemu, wyznacza godzinę 4.30 na początek codziennych porannych ćwiczeń⁹. Z powinności wypełnienia rozkazu nie wynika bowiem, że jest rozsądny, celowy czy dobry. Wolelibyśmy, aby za boskim nakazem stała jakaś racja, boskie uzasadnienie płynące z jego mądrości. Jeżeli jednak bóg (jakiegokolwiek religii, w której to pojęcie istnieje) nakazuje coś, kierując się pewnymi racjami, wskazuje na sferę uzasadnień niezależną od niego samego.

„Czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że jest ono zbożne, czy też jest ono dlatego zbożne, że je bogowie lubią” – pyta Sokrates w *Eutyfronie*¹⁰. Okazuje się, że bogowie lubią to, co zbożne, dlatego „że jest ono zbożne, a nie ono jest zbożne dlatego, że je lubią”¹¹. Nie kaprys powoduje bogami, lecz świadomość słuszności ich nakazów. Słuszność jest zatem logicznie wcześniejsza od decyzji etyka wyprzedza religię. Etyka opiera się na racjach niezależnych od religii, dotyczy to zarówno etyki w ogóle, jak i etyki stosowanej w określonej dziedzinie, np. gospodarce¹². Niezależność etyki od religii nie oznacza jednak faktycznej odrębności obu dyskursów. Etyk może stale posługiwać się słowami swojego boga, przytaczać argumenty teologów, argumentować w oparciu o przekaz religijny. Co więcej, historycznie rzecz biorąc, żaden przekaz moralny nie mógłby przebić się do powszechnej świadomości bez szaty religijnej. Pisał już o tym Platon w cytowanym dialogu. Jak podkreśla Simon Blackburn: „to religia nadaje mitologiczny kształt oraz autorytet moralności, która istniała już wcześniej. Mitologii w tym rozumieniu nie można lekceważyć. Dostarcza ona symboli i przykładów działających na wyobraźnię”¹³. To właśnie jest powodem tytułowego cudzysłowu, którym opatrzone jest słowo „źródła”.

Przypowieść o talentach

Tak się bowiem składa, że etyka gospodarcza, zwłaszcza w kręgach anglosaskich (jako *business ethics*), wyrasta z religii, a w każdym razie z religijności samych przedsiębior-

⁸ Tamże, s. 299.

⁹ Tamże, s. 295.

¹⁰ Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, W. Witwicki (tłum.), Warszawa 1988, s. 88.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. G. D. Chryssides, J. H. Kaler, *Wprowadzenie do etyki biznesu*, H. Simbierowicz, Z. Wiankowska-Ładyka (tłum.), Warszawa 1999, s. 94.

¹³ S. Blackburn, *Sens dobra. Wprowadzenie do etyki*, Poznań 2002, s. 30; R. Audi, *The place of ethical theory in business ethics*, w: *The Oxford Handbook of Business Ethics*, G. G. Brenkert, T. L. Beauchamp (red.), Oxford 2010, s. 55.

ców. Jeżeli dzisiaj menedżer katolik, ze sporym stażem pracy w USA, twierdzi, że wiara i wartości religijne nie wykluczają podejmowania ryzyka, które zawsze towarzyszy działalności gospodarczej, to w gruncie rzeczy powtarza rozumowanie wielkich przemysłowców amerykańskich z przełomu XIX i XX wieku. Wiara nie była dla nich ucieczką od życia, lecz zachętą do życia aktywnego. Dzisiejszy menedżer, podobnie jak oni, odwołuje się do przypowieści o talentach. „Biznes bez ryzyka nie istnieje. W Biblii jest napisane, że jeżeli nie ryzykujesz tego, co otrzymałeś, będziesz miał kłopot. (...) Przypowieść o talentach pokazuje zupełnie inną perspektywę i jest ona zarazem biznesowym credo, bo przedsiębiorca to ten, który pomnaża”¹⁴.

Przypowieść o talentach jest kluczowa dla chrześcijanina ze względu na swój praktyczny wymiar – zachęca do działania, do podejmowania uzasadnionego ryzyka, do przedsiębiorczości. Jej wymowa uspokaja wątpliwości tych, którzy mogliby sądzić, że nie da się pogodzić bycia chrześcijaninem z sukcesem materialnym¹⁵. Oczywiście zły sługa, który zakopał swój talent, potrafiłby uzasadnić swą decyzję. Zgodnie z prawem rabinicznym zakopanie przedmiotu oddanego nam na przechowanie jest równoznaczne z należytą troską o powierzone mienie. Oznaczałoby to, że właściwie wywiązaliśmy się z przyjętego zobowiązania i gdyby ów przedmiot został skradziony, nie ponosimy za to odpowiedzialności¹⁶. W przypowieści tej sługa zostaje potępiony za brak odwagi. Mając wsparcie Boga, mniej powinien myśleć o nieszczęściach, które mogą się przytrafić, a bardziej o dobrych i pożytecznych rzeczach, które mógłby zrobić. Bóg, wiara w Boga, uwalnia go przecież od destrukcyjnych obaw i lęków i pozwala skupić się na pozytywnym działaniu¹⁷.

Właśnie taka interpretacja przypowieści o talentach odegrała istotną rolę w amerykańskiej historii gospodarczej. To dzięki niej chrześcijański (z reguły protestancki) przedsiębiorca w XIX wieku czuł się sługą w ogólnym tego słowa znaczeniu, czyli zarządcą, włodarzem majątku powierzonego mu przez Pana. Podejmował ryzyko dla dobra społeczeństwa, pomnażając majątek, który i tak ostatecznie miał trafić do wszystkich potrzebujących. Lata 1870-1920 to okres drugiej rewolucji przemysłowej, era elektryczności i wszystkich jej dobroczynnych skutków. To wówczas powstają wielkie organizacje gospodarcze, które zdecydowały o dominacji gospodarki amerykańskiej na długie dziesięciolecia. Powstają także legendy o bezwzględnej pogoni za zyskiem, skrajnej eksploatacji siły roboczej oraz o pierwszym milionie, który rzekomo trzeba ukraść. W rzeczywistości jednak „kapitanowie przemysłu” (*captains of industry*), jak nazywano twórców pierwszych wielkich firm amerykańskich, byli nie tylko niezwykle uzdolnionymi ludźmi, lecz także pionierami, odkrywcami nowych form gospodarowania, świadomymi swojej misji. Rockefeller nigdy nie

¹⁴ *Oplaca się postępować etycznie. Z Jerzym Kołodziejem rozmawia Michał Płociński, „Rzeczpospolita” (dodatek „Rzecz na Święta”) z 24-26 XII 2011, s. P5.*

¹⁵ R. A. Sirico, *The Parable of the Talents. The Bible and Entrepreneurs*, w: *The Morality of Capitalism. The Foundation for Economic Education*, M. W. Hendrickson (red.), New York 1996, s. 81.

¹⁶ Tamże, s. 83.

¹⁷ A. Wierzbicka, *Co mówi Jezus? Objasnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, I. Duraj-Nowosielska (tłum.), Warszawa 2002, s. 203-204.

ukradł pierwszego miliona, a jego główną motywacją nie była chciwość, lecz przesłanie biblijne. „Wierzę – pisał – że zdolność robienia pieniędzy jest darem bożym (...), który należy rozwijać i używać, jak na to tylko pozwalają nasze zdolności dla dobra ludzkości. Będąc wyposażonym w ten dar, jaki posiadam, wierzę, że jest to mój obowiązek robić pieniądze, i coraz więcej pieniędzy, i używać tych pieniędzy, które robię, dla dobra moich bliźnich według wskazań mojego sumienia”¹⁸.

Jeżeli pisze się dzisiaj o biblijnym przesłaniu kapitanów przemysłu, nie chodzi wcale o idealizowanie tych postaci. Raczej o prawdę historyczną i odkłamanie negatywnej legendy Standard Oil upowszechnionej dzięki Idzie Tarbell i jej książce *The History of the Standard Oil Company*¹⁹. Sam Rockefeller nie był świętym – przekupywał np. lokalnych urzędników. Nie można jednak zapominać ani o metodach stosowanych przez jego wrogi i konkurentów, ani też o tym, że XIX-wieczna Ameryka była bardzo podobna do dzisiejszego Bliskiego Wschodu, jeśli chodzi zasady prowadzenia działalności gospodarczej²⁰.

Klasycznym przykładem podejmowania wątków biblijnych jest z pewnością dzieło Andrew Carnegiego *Ewangelia bogactwa*. Przedsiębiorca, król stali, a jednocześnie znany mówca i pisarz drugą część swojego życia poświęcił na głoszenie i praktykowanie (!) zasad, które wprost można odnieść do przypowieści o talentach. Powodzenie w interesach oraz zdobyte fortuny łączą się z przedsiębiorczymi jednostkami, które dzięki swoim umiejętnościom osiągają sukces gospodarczy. Współtwórcą powstałego w ten sposób bogactwa jest społeczeństwo, które tworzy popyt na wszelkie dobra i usługi. Tak naprawdę bowiem nie jednostki, lecz wspólnoty tworzą bogactwo (*wealth*)²¹. Stąd też obowiązek ciążyący na tych, którzy niejako w imieniu społeczeństwa zarządzają majątkiem produkcyjnym i tworzą własne fortuny, polega na oddaniu społeczeństwu tego, co zostało dzięki niemu zdobyte. Włodarze „społecznego” bogactwa za sprawą dobrze pomyślanej i zorganizowanej działalności dobroczynnej powinni oddać społeczeństwu w zasadzie wszystko, co zdobyli. Człowiek, który umiera jako bogacz, umiera w niesławie – uważał Carnegie²².

Autorzy znanego podręcznika zarządzania uważają nawet, że Carnegie był autorem tego, co dziś nazywamy społeczną odpowiedzialnością przedsiębiorstw (*corporate social responsibility*)²³. Oczywiście zasada włodarstwa leży u podstaw dzisiejszego myślenia na temat zobowiązań firm wobec społeczeństwa, w którym one działają. Sam Carnegie jed-

¹⁸ Wypowiedź tę przytacza M. Josephson, *The Robber Barons. The Great American Capitalists 1861-1901*, New York 1934, s. 336, cyt. za: J. Chałasiński, *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1962, s. 124.

¹⁹ Macmillan 1904. Był to słynny przykład dziennikarstwa śledczego owych czasów, którego założeniem było wydobywanie na światło dzienne wszelkich brudów towarzyszących powstawaniu wielkich fortun (*muckraking*). Jednocześnie był to pojedynek sławnej dziennikarki z nie mniej słynnym przemysłowcem. Zob. S. Weinberg, *Taking on the Trust. The Epic Battle of Ida Tarbell and John D. Rockefeller*, New York – London 2008.

²⁰ C. R. Morris, *The Tycoons. How Andrew Carnegie, John D. Rockefeller, Jay Gould, and J.P. Morgan Invented the American Supereconomy*, New York 2005, s. 20.

²¹ A. Carnegie, *The „Gospel of Wealth”. Essays and Other Writings*, London 2006, s. 59 i n.

²² Tamże, s. 12; D. Nasaw, *Andrew Carnegie*, New York 2006, s. 343-360.

²³ J. A. F. Stoner, R. E. Freeman, D. A. Gilbert, Jr., *Kierowanie*, A. Ehrlich (tłum.), Warszawa 1977, s. 112.

nak bardzo surowo traktował własnych pracowników. Wychodząc z założenia, że i tak wszystko wraca do społeczeństwa, za obowiązek pracodawcy uważał efektywne wykorzystanie siły roboczej. Bezwzględna maksymalizacja zysku w danym momencie była usprawiedliwiana przyszłą dobroczynnością wzbogacającą całe społeczeństwo. Carnegie, jako wyznawca Herberta Spencera, widział w podziale na biednych i bogatych, pracodawców i pracobiorców oraz w fakcie bogacenia się nielicznych konieczny mechanizm materialnego i moralnego postępu²⁴.

Niezależnie od antydemokratycznych, paternalistycznych wątków *Ewangelii bogactwa* przypowieść o talentach leży u podstaw wielu współczesnych koncepcji etycznego gospodarowania, a jej przesłanie można odnaleźć w wypowiedziach licznych przedsiębiorców i menedżerów, nie wspominając już o typowo amerykańskiej działalności organizacji charytatywnych finansowanych przez następców Carnegiego i Rockefellera.

Kto jest naszym bliźnim?

W toku działalności gospodarczej to pytanie z przypowieści o miłosiernym Samarytaninie pada raczej rzadko. Częściej pytamy o to, kim jest nasz klient i czego oczekuje. Są jednak sytuacje, w których problem powinności biznesu wobec społeczeństwa, czyli wobec innych ludzi, niezależnie od ich związku z daną branżą lub pojedynczym przedsiębiorstwem, wysuwa się na plan pierwszy. Myślę tu nie tylko o sytuacjach kryzysowych, w rodzaju klęski żywiołowej wymagającej mobilizacji wszystkich dla ratowania zagrożonych ludzi, ale także o dyskusjach nad pojęciem społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw. Dla takich dyskusji wciąż ważny jest pewien tekst.

Przypowieść o sadhu Bowena McCoya, opublikowana w 1983 r. w „Harvard Business Review”, stała się jednym z najczęściej używanych na świecie kasusów w ramach studiów i szkoleń menedżerskich. Składa się z dwóch części: właściwej opowieści o znalezieniu sadhu podczas himalajskiej wspinaczki oraz refleksji autora na temat stosunku indywidualnej moralności do zasad respektowanych i praktykowanych grupowo. Kazus ten wciąż skłania do myślenia, a nawet wywołuje polemiki. W tekście nie ma o tym mowy, lecz tytuł nieuchronnie odsyła czytelnika do Biblii, zaś treść do nowotestamentowej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Co jednak mają z tej opowieści wyczytać studenci zarządzania? Istnieje kilka sposobów interpretowania *Przypowieści o sadhu*. Najpierw jednak wypadałoby przypomnieć jej treść.

McCoy, wówczas nowojorski bankier, po raz kolejny wspina się w Himalajach. W pamięci ma nieudaną wyprawę sprzed sześciu lat, gdy choroba wysokościowa uniemożliwiła mu zdobycie szczytu. Towarzyszy mu przyjaciel – antropolog oraz Szerpowie w roli tragarzy. Na wysokości 4700 m, w decydującym o powodzeniu całej wyprawy momencie, od grupy nowozelandzkich himalaistów, którzy szli przed McCoyem, odrywa się je-

²⁴ D. Nasaw, *Andrew Carnegie*, cyt. wyd., s. 229.

den z uczestników i znosi na dół nieprzytomnego, półnagiego sadhu, który najprawdopodobniej pobłądził, wracając z położonej wysoko w górach wioski Muklinath, tradycyjnego celu wielu pielgrzymów. Rzuca ciało przed grupą nowojorczyka i wraca w pośpiechu do towarzyszy, aby razem z nimi pokonać odcinek trasy, który można przebyć tylko wtedy, gdy słońce nie zdąży jeszcze roztopić stopni wyciętych w lodzie. Tą samą trasą ma za chwilę podążać bohater *Przypowieści*.

McCoy dzieli swą grupę na dwie części. Sam wraz z grupą Szerpów idzie dalej, zaś Stephen, zaprzyjaźniony antropolog, oraz kilkoro Szwajcarów, którzy właśnie ich dogonili (kolejna grupa wspinająca się na szczyt), zajmują się sadhu. Dają mu ubranie, rozgrzewają go, karmią. Liczą także na nadchodzącą grupę japońską, która mogłaby o niego zadbać. Nikt jednak nie decyduje się na powrót do znajdującej o 300 m niżej chaty, gdyż oznaczałoby to przerwanie, a nawet zakończenie całej wyprawy. Każda z grup robi to, co może w sytuacji, gdy nie wolno przerwać zaplanowanej marszruty i gdy zawsze można liczyć na następną grupę i jej wkład w ratowanie sadhu.

Po zakończeniu wyprawy i zdobyciu szczytu McCoy nie może pozbyć się wyrzutów sumienia, tym bardziej że nikt nie wie, czy sadhu przeżył. Zasadniczo każdy zrobił „co do niego należało” i kontynuował wyprawę. Nikt nie zdecydował się na zmianę planów i zaopiekowanie się drugim człowiekiem. „Co by się stało – zastanawia się autor – gdybyśmy spędzili ze Stephenem dwa dni, znosząc sadhu do wioski i zajęli się nim razem z jej mieszkańcami? W czasie czterech wycieczek do Nepalu moje najbardziej interesujące przeżycia miały miejsce w 1975 roku, kiedy dochodząc do siebie po chorobie wysokościowej, przez pięć dni mieszkałem w domu przewodnika w Khumbu. Najważniejszym punktem wyprawy Stephena było zaproszenie go do uczestnictwa w rodzinnej ceremonii pogrzebowej w Mangan. Żadne z tych doświadczeń nie miało nic wspólnego z pokonywaniem wysokich przełęczy w Himalajach. Dlaczego nie chcieliśmy teraz pójść tą prowadzącą w dół ścieżką, mniej utartym szlakiem? Może dlatego, że nie mieliśmy przewodnika, który mógłby odślonić przed nami głębszy sens tej wyprawy”²⁵.

McCoy porównuje himalaistów do menedżerów firmy, którzy bez etycznego przywództwa nie potrafią sprostać nagłym wyzwaniom. Tak właśnie było w opisanym przypadku: nikt nie starał się skłonić innych do wyboru najtrudniejszej trasy – najtrudniejszej, gdyż prowadzącej w dół. Jednocześnie górcy wędrowcy nie stanowili jednej grupy będącej nośnikiem wspólnych wartości i norm. Interpretacja samego autora wskazuje na rolę kultury organizacyjnej, która „podpowiada” jednostkom, jak mają postąpić. To właśnie firmowy system wartości powinien być wsparciem dla wszystkich pracowników.

Bowen McCoy, rozważając problem przywództwa w organizacji oraz kultury organizacyjnej, przedstawia tylko jeden aspekt całej historii. Przesłania on jednak zasadniczy wątek, paralelny w swojej wymowie do przypowieści biblijnej, czyli pytanie: kim są nasi bliźni i co jesteśmy im winni. Postępowanie w duchu miłosiernego Samarytanina oznacza-

²⁵ B. H. McCoy, *Przypowieść o sadhu*, J. Kotowska (tłum.), w: *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, L. V. Ryan CSV, J. Sójka (red.), Poznań 1997, s. 124.

łoby przerwanie wyprawy, zaopiekowanie się sadhu, ową „ścieżkę prowadzącą w dół”. Jeżeli wysokogórska wspinaczka miała być rodzajem testu czy egzaminu, to w tym świetle okazuje się być testem pozornym, bowiem prawdziwego egzaminu McCoy nie zdał. Nawet nie dostrzegł, na czym ten prawdziwy test miałby polegać. Skoncentrowany na celu głównym nie potrafił zmienić planów i nie dostrzegł, że „sprawdzone” jest wówczas jego człowieczeństwo.

Celowi głównemu służyła cała organizacja wyprawy, zainwestowane pieniądze, zaangażowani ludzie, mozolne wspinanie się w górę, codzienna koordynacja całego przedsięwzięcia. Wydawałoby się, że McCoy mógł zapytać: „Czy zatem ten półnagi pielgrzym, który pomylił drogę, ma jakiegokolwiek prawo dezorganizować nasze życie? Nawet tragarze nie chcieli narażać wyprawy, pomagając mu ponad pewną miarę”²⁶. Wskazanie na zachowanie tragarzy miało sugerować, że nawet ludność miejscowa, najbliższa mu, zachowała się wstrzemięźliwie.

Stephen ma pewne podejrzenia w tym względzie, o których mówi przyjacielowi. „Zastanawiam się, co zrobiliby tragarze, gdyby sadhu był dobrze ubranym Nepalczykiem, lub co zrobiliby Japończycy, gdyby był dobrze ubranym Azjatą, albo co ty byś zrobił, gdyby sadhu był elegancką kobietą z Zachodu”²⁷. Sugeruje zatem, że wędrowcy inaczej potraktowaliby kogoś, kogo uznaliby za swojego ziomka. Postąpiliby wówczas jak miłośnicy Samarytanin, aczkolwiek to porównanie nie do końca jest trafne, gdyż biblijny Samarytanin ratował właśnie kogoś obcego i ta obcość była testem jego miłosierdzia.

McCoy wraca po latach do wymowy swojego przypadku i stwierdza, że jego recepcja była różna w różnych krajach. Przedsiębiorcy hinduscy wyjawili mu, że próbę pomocy sadhu, który mógł znaleźć się tam celowo, szukając własnej śmierci jako drogi do świętości, uważają za przejaw typowej arogancji ludzi Zachodu, którzy narzucają wszystkim swoje standardy. Nie da się więc sformułować ostatecznej i uniwersalnej oceny tego, co się wydarzyło. Stephen widział wszystko przez pryzmat chrześcijańskiej etyki współczucia. Autor i narrator – jak sam twierdzi – proponował rozwiązanie utrzymane w duchu utylitarystycznym: pomóc tyle, ile można oraz kontynuować wyprawę, a zatem zadbać o korzyści wszystkich zainteresowanych stron²⁸. Oczywiście można podejrzewać, że ta proporcja dystrybuowanych korzyści wyglądałaby inaczej, gdyby zamiast sadhu napotkano „elegancką kobietę z Zachodu”.

Biedni i bogaci

W pewnym sensie człowiek Zachodu zawsze będzie balansował między oskarżeniami o arogancję i narzucanie własnego punktu widzenia (nawet jeżeli nazywa to miłosierdziem) a wyrzutami sumienia, najczęściej związanymi z wyznawanymi ideałami reli-

²⁶ Tamże, s. 119.

²⁷ Tamże.

²⁸ B. H. McCoy, *When do we take a stand?*, „Harvard Business Review”, May – June 1997, s. 6.

gijnymi. Być może rzeczywiście lepiej kierować się zasadą „the greatest good for the greatest number”. Jednak syndrom „złego Samarytanina”, czyli odmowa pomocy lub udzielenie niedostatecznej pomocy, jest często dyskutowany, np. w trakcie debat nad głodem i niedożywieniem na świecie, gdy pojawia się pytanie, dlaczego robimy tak mało.

Wyrzuty sumienia złego Samarytanina może mieć np. reporter lub dziennikarz, którego zadaniem jest obserwować i relacjonować. Reporter z RPA w 1993 r. w Sudanie wykonał słynne zdjęcie, na którym sęp czeka na śmierć umierającej z głodu dziewczynki. Zdjęcie przyniosło mu nagrodę Pulitzera, a on sam zapytany, co zrobił dla tej dziewczynki, przyznał, że jedynie odgonił ptaka i poszedł swoją drogą, uważając, że odpowiednie służby zajmą się dzieckiem. Nietrudno zgadnąć, że odpowiedź tę przyjęto z oburzeniem, co wpędziło fotografa w depresję, której nie pozbył się do końca życia. Z drugiej jednak strony tego typu fotografie alarmują opinię publiczną i w efekcie przyczyniają się do zwiększenia pomocy dla głodujących mieszkańców Afryki. Paweł Kwiatkowski, który opisał tę historię i za którym ją relacjonuje, dodaje: „Poza tym należy pamiętać, że fotograf jest przedłużeniem naszych oczu: my też widzimy tego rodzaju zdjęcia w gazetach, a jednak nie udzielamy pomocy tym biedakom”²⁹.

W etyce stosowanej rozpatruje się ten problem w ramach refleksji nad relacjami biednych i bogatych części świata, nad problemem głodu na świecie oraz właśnie pod hasłem „złego Samarytanina”³⁰. Onora O’Neill pisze, że moralne problemy nie są niczym nowym. Gdybyśmy byli politykami i zastanawiali się nad własnymi ambicjami, czy wręcz żądzą władzy, łatwo znajdziemy stosowne traktaty filozoficzne oraz literaturę piękną, które pozwolą nam przemyśleć własną sytuację. Wskazać można chociażby na losy Lady Macbeth, które mogą być w tym względzie bardzo pomocne. Kiedy jednak zastanawiamy się nad problemem głodu w świecie, literackie i filozoficzne dzieła oraz tradycja religijna nie są dla nas wielkim wsparciem. Nie dlatego, że kiedyś nie było głodu, lecz dlatego, że obecnie jesteśmy w zupełnie innej sytuacji i wiele możemy zrobić, aby z tym walczyć. Jednocześnie pojawia się szereg wcale niełatwych pytań. Wysłać pomoc krajom biednym czy też pomóc im w reformach gospodarczych? Pomóc ograniczać przyrost naturalny czy też przyjmować na nasze uczelnie tamtejszych studentów? Pomagać bezwarunkowo czy też pod pewnymi warunkami, takimi jak przestrzeganie praw człowieka?

Tradycyjne teorie moralne niewiele nam pomogą w znalezieniu odpowiedzi. Miłosierny Samarytanin wiedział, co ma robić, lecz co ma zrobić współczesny chrześcijanin? Wysłać pieniądze, angażować się w akcje pomocy? Walczyć o bardziej sprawiedliwe zasady handlu międzynarodowego? Jeśli pomagać, to komu, w którym z krajów? Co jednak z ubogimi w naszym najbliższym otoczeniu? Odpowiedź na pytanie, kto jest twoim bliźnim, nie jest taka prosta. Biblijna przypowieść nie daje oczywistych odpowiedzi. Nie tylko etyka chrześcijańska jest w kłopotcie, lecz inne koncepcje również.

²⁹ P. Kwiatkowski, *Przedsiębiorstwo Apokalipsa. O etyce dziennikarskiej*, Poznań 2003, s. 82.

³⁰ Zob. P. Smith, *Bad Samaritans, Acts, and Omissions*, w: *A Companion to Applied Ethics*, R. G. Frey, C. H. Wellman (red.), Oxford 2003, s. 475.

Zdaniem O'Neill, potrzebny jest twórczy krytycyzm zastanych teorii³¹. Jej słowa potwierdza trwająca do dziś dyskusja wśród filozofów, ekonomistów, działaczy wielu organizacji dobroczynnych. Rozgorzała ona m.in. dzięki znanemu tekstowi P. Singera z 1972 r. *Famine, Affluence and Morality*³². Jego argumenty wystrzył jeszcze Peter K. Unger w opublikowanej w 1996 r. książce *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*³³. W 2006 r. wraca do tego tematu inny znany filozof Kwame Anthony Appiah³⁴. Kluczowym pojęciem dla niego jest kosmopolityzm, oparty na dwóch ideach. Pierwsza głosi, że mamy obowiązki wobec innych ludzi, także tych spoza najbliższego kręgu rodziny czy nawet ojczyzny. Idea druga ukonkretnia tę pierwszą: ważne jest nie tylko ludzkie życie ogólnie rozumiane, ale przede wszystkim „życie konkretnych ludzi, co oznacza zainteresowanie praktykami i przekonaniem, które nadają im sens. Kosmopolita wie, że ludzie są różni i że wiele można się nauczyć z naszych różnic. Ponieważ istnieje tak wiele ludzkich możliwości wartych zbadania, nie oczekujemy ani nie pragniemy, żeby każda osoba lub każde społeczeństwo dążyło do jednego sposobu życia. Jakikolwiek są nasze obowiązki wobec innych (czy innych wobec nas), często mają oni prawo do podążania własną drogą”³⁵.

Kwame Appiah pisze o naszych niekwestionowanych zobowiązaniach wobec odległych nam bliźnich, a zarazem stwierdza, że nie można stawiać zbyt wysokich wymagań nosicielom owych zobowiązań, mając w pamięci „prawidłowość”, na którą wskazywał Adam Smith w *Teorii uczuć moralnych*. Pisał on, że wieść o ogromnym trzęsieniu ziemi, które przyniosło zagładę całemu cesarstwu, wstrząsnęłoby każdym. Jednak po dłuższej lub krótszej chwili każdy z nas powróciłby do swojej codzienności. Lecz gdyby nagle dowiedział się, że jutro ma stracić mały palec, z pewnością nie mógłby zasnąć i nie uspokoiłby się tak szybko. Siłą rzeczy jesteśmy samolubni³⁶. „Poważne potraktowanie odpowiedzi Smitha wymaga jednak, aby nasz kosmopolityzm nie stawiał niemożliwych ze względów psychologicznych wymagań”³⁷.

Jednak są filozofowie, którzy sądzą inaczej: powinniśmy większość pieniędzy, które posiadamy, przeznaczyć na ratowanie umierających ludzi w odległych rejonach świata – jeżeli nie chcemy postąpić nieuczciwie. Są nawet tacy, którzy zaniechanie zrównują z zabiciem. Jeśli pozwala się ludziom umierać z głodu, nawet istotom odległym o tysiące mil,

³¹ O. O'Neill, *The Moral Perplexities of Famine and World Hunger*, w: *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, T. Regan (red.), New York 1986, s. 297.

³² P. Singer, *Famine, Affluence and Morality*, „Philosophy and Public Affairs”, 1972, nr 3.

³³ P. K. Unger, *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Oxford 1996.

³⁴ Wydanie polskie dwa lata później: K. A. Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, J. Klimczyk (tłum.), Warszawa 2008.

³⁵ Tamże, s. 13-14. Argumentacja tego typu pojawiała się już wcześniej. Zazwyczaj wskazuje się na wielość więzów łączących odległych sobie ludzi w zglobalizowanym świecie. Wystarczy wskazać na zależności w obrębie światowej gospodarki. Jak pisze Nigel Dower, „świat jest rzeczywistością, a nie tylko potencjalnie wspólnotą moralną, nawet jeśli to poczucie wspólnoty jest u większości ludzi nikłe. Jesteśmy obywatelami świata, nawet jeśli nie nabyliśmy jeszcze globalnej świadomości”. N. Dower, *Nędza na świecie*, S. Radziszewski (tłum.), w: *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), Warszawa 1998, s. 322.

³⁶ Tamże, s. 182.

³⁷ Tamże, s. 184.

jest się współwinnym³⁸. W artykule Singera, który otworzył całą debatę, pojawia się pewien eksperyment myślowy, który w skrócie można nazwać roztrząsaniem problemu płytkiego stawu. Filozof opisuje ozdobne oczko wodne, które mija, idąc na wykład. Gdyby wpadło do niego dziecko, bez wahania wszedłby do wody i je uratował, nie zwracając uwagi na to, że zniszczy spodnie. Nie sądzi też, aby mógł znaleźć się ktoś, kto twierdziłby poważnie, że takie działanie nie byłoby jego obowiązkiem. W gruncie rzeczy takie postępowanie byłoby zgodne z fundamentalnie niekontrowersyjną zasadą, że „jeśli jest w naszej mocy, by zapobiec zdarzeniu się czegoś bardzo złego, bez poświęcania przez to czegoś o porównywalnym znaczeniu moralnym, powinniśmy to zrobić”³⁹.

Wartość zniszczonych spodni nie ma tu żadnego znaczenia. Podobnie nieważna jest tapicerka samochodu, gdy chcemy podwieźć rannego do szpitala. Przykład ten pochodzi z pracy Petera Ungera, który zastanawiał się nad sytuacją płytkiego stawu i zaproponował podobny eksperyment myślowy. Kierowca, który ponosząc spore koszty, wyremontował zabytkowy model mercedesa, spotyka na drodze studenta, który prosi o podwiezienie do szpitala. Jego zraniona noga bez przerwy krwawi, a zatem student wymaga natychmiastowej interwencji lekarza. Większość ludzi uznałaby – zdaniem Ungera – że zniszczona tapicerka dopiero co odnowionego auta jest niczym w porównaniu z przysługą, którą kierowca może wyświadczyć studentowi⁴⁰.

Unger jednak pyta dalej: a gdybyśmy dostali list z UNICEF-u z prośbą o sto dolarów na rzecz trzydziestu umierających dzieci, które bez tych pieniędzy nie miałyby żadnej szansy na przeżycie? Czyż nie mielibyśmy takiego samego obowiązku pomóc bliźnim? Z pewnością tak. Jeżeli jednak poczuwamy się do obowiązku w przypadku pierwszych stu dolarów, to co z drugą setką, trzecią i wszystkim następnymi? Peter Unger twierdzi, wystrzegając argumentację Singera, że zgodnie z tą logiką źle jest nie przeznaczyć niemal całego bogactwa świata na ratowanie innych istot ludzkich⁴¹.

Appiah jednak inaczej zapatruje się na tę kwestię, pamiętając przestrożę Adama Smitha: „Problem z tym argumentem nie polega na tym, iż głosi on, że mamy niewyobrażalne obowiązki wobec obcokrajowców; problem w tym, że twierdzi się, iż mamy niewyobrażalne obowiązki w ogóle”⁴². Twierdzi on także, iż przykład płytkiego stawu nie powinien być poddany kalkulacji kosztów i korzyści moralnych. Jest rzeczą oczywistą, że nie liczą się spodnie, gdy w grę wchodzi życie lub choćby zdrowie dziecka. Jednak przeliczanie moich kosztów na pieniądze i pytanie, dlaczego ta logika nie miałaby działać w przypadku następnych stu dolarów jest fałszywa. Zgodnie z nią, równie dobrze mógłbym nie ratować dziecka i sprzedać moje spodnie, a wysyłając 100 dolarów do Afryki uratować o wiele większą liczbę dzieci.

³⁸ Tamże, s. 323.

³⁹ Cytuję inną pracę Singera, w której pojawia się ten sam problem: P. Singer, *Etyka praktyczna*, A. Sagan (tłum.), Warszawa 2007, s. 219; zob. też: K. A. Appiah, *Kosmopolityzm...*, cyt. wyd., s. 184.

⁴⁰ P. Unger, *Living High and Letting Die...*, cyt. wyd., s. 143; K. A. Appiah, *Kosmopolityzm...*, cyt. wyd., s. 185.

⁴¹ P. Unger, *Living High and Letting Die...*, cyt. wyd., s. 9.

⁴² K. A. Appiah, *Kosmopolityzm...*, cyt. wyd., s. 186.

Lepiej zatem nie „komercjalizować” sytuacji płytkiego stawu. Chodzi bowiem o sytuację krytyczną, w której mam obowiązek zareagować. Nie można jednak wyciągać z niej skrajnych konsekwencji.

Człowiek ma prawo do życia, zgodnie z koncepcją podstawowych praw człowieka, z czym zgadza się każdy kosmopolita, pisze Appiah. Musi on jednak być świadomym tego, że zagwarantowanie tego prawa zależy od istnienia państwa narodowego, które przede wszystkim musi dbać o swoich obywateli. Może ono nie udźwignąć wszystkich swoich obowiązków – jak to się często zdarza – jednakże nie mogą one obarczać odległych bliźnich. Ten obowiązek nie może spadać na nas z taką siłą: dlaczego bowiem mielibyśmy rozdać większość swego majątku? Każdy z nas powinien uczestniczyć w pomaganiu krajom Trzeciego Świata, lecz nie w pojedynkę i nie kosztem wszystkiego, co posiada. Mamy bowiem zobowiązania wobec własnych dzieci, innych krewnych, przyjaciół i wielu różnych grup. Moje życie i życie moich bliskich ma też jakąś wartość, dlatego więc mielibyśmy obniżyć drastycznie jego jakość? „Jeśli bowiem tak wielu ludzi na świecie nie robi tego, co do nich należy – a nie robi tego w sposób oczywisty – wydaje mi się, że nie powinno się ode mnie wymagać, abym wysilając się, zrujnował swoje życie”⁴³.

Nawiązując do omawianego w literaturze etycznej przykładu chodzenia do opery, czyli wydawania pieniędzy na własne przyjemności, Appiah pyta: „Jak wyglądałby świat, gdyby ludzie zawsze wydawali pieniądze na zwalczanie dyzenterii w Trzecim Świecie, a nigdy na bilety do opery (albo darowiznę na lokalny zespół teatralny, galerię, orkiestrę symfoniczną, bibliotekę czy co tam jeszcze dodacie)? Cóż, byłby prawdopodobnie nudnym i ponurym miejscem”⁴⁴. Przecież nie zabija się nikogo, idąc do opery. Miliony ludzi na całym świecie wydają pieniądze na różne rzeczy, także luksusowe, a mogłyby ocalić dzieci zagrożone śmiercią. Nie można zatem zrównywać melomana z kimś, kto nie wejdzie do płytkiego stawu, aby pomóc dziecku.

Appiah wskazuje także na bardziej empiryczne, a zarazem dramatyczne kwestie. Organizacje dobroczynne nie ustają w swoich staraniach. Wielu ludzi wysyła czeki i ratuje życie dzieciom. Trzydzieścioro dzieci w Bangladeszu może pić dzięki temu czystą wodę i nie umrze z powodu dyzenterii. Ale pomoc ta nie zwiększa ich szans życiowych. „Śmierć nie jest jedyną rzeczą, która ma znaczenie. Znaczenie ma przyzwoite życie. A jeśli udaje ci się je ocalić tylko na kolejny miesiąc lub kolejny rok lub kolejne dziesięć lat straszliwego cierpienia, czy rzeczywiście zrobiłeś najlepszy użytek ze swoich pieniędzy? W istocie, czy naprawdę sprawiłeś, że świat stał się mniej zły?”⁴⁵.

Należy dostrzegać krzywdę dziecka, ale też rozpoznawać mechanizmy gospodarcze, które do niej prowadzą: taryfy celne, ochronę własnych rynków bogatych państw lub

⁴³ Tamże, s. 193.

⁴⁴ Tamże. O konieczności wyrzekania się wielu luksusów, w tym chodzenia do opery, pisała Susan Wolf, *Moral Saints*, „Journal of Philosophy”, 1982, t. 79, s. 419-439 (za: P. Singer, *Etyka praktyczna*, cyt. wyd., s. 232, 346). Należy dodać, że właśnie tam, gdzie ludzie chodzą do opery i teatru, zbiera się najwięcej datków na działalność charytatywną.

⁴⁵ K. A. Appiah, *Kosmopolityzm...*, cyt. wyd., s. 195.

grup państw, niegospodarność krajów Trzeciego Świata, korupcję. Dopiero wówczas pomoc może być skuteczna. Wiedza musi zatem wspierać odruchy serca. „Kosmopolityzm w równym stopniu wiąże się z inteligencją i ciekawością, co z zaangażowaniem”⁴⁶. Co się zaś tyczy rezygnacji z dobrobytu i rozdawania całej nadwyżki, którą dysponuje człowiek Zachodu, to warto pamiętać w wielkich filantropach. Odpowiadając Ungerowi, Appiah przypomina Billa Gatesa: gdyby u początku swej kariery rozdał wszystkie pieniądze, nigdy nie zostałby miliarderm i największym na świecie filantropem. Z kolei gdyby Amerykanie lub Europejczycy przestali konsumować, załamałaby się globalna gospodarka, a wraz z nią pomoc przeznaczana na rozwój biednych krajów. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że większa część tej pomocy jest źle wydawana. Tylko tam, gdzie dobrze działa rząd i instytucje społeczne, pomoc może być skuteczna. „Instytucje własności ziemskiej, często połączone z przyjęciem założeń kulturowych, które może być trudno zmienić, są źródłem ubóstwa na wsi” – pisze Appiah, powtarzając argumenty badacza kultury gospodarczej, poczynając od Edwarda Banfielda, a kończąc na Hernando de Soto⁴⁷.

Dobre wydawanie pieniędzy na pomoc wymaga zatem wielu studiów i opracowań, badań socjologicznych, ekonomicznych, kulturoznawczych, które wypełnią konkretną treścią nasze powinności – raczej mądrości niż heroizmu. Jak pisał N. Dower, „prawdziwa pomoc nie jest tylko wyrazem współczucia; jest także próbą ustalenia przyczyn nędzy, a w następstwie – wspólnego jej usunięcia”⁴⁸. Pomoc nie może też rujnować pomagającego ani znacząco obniżać jakości jego życia. Bowiem – jak wynika z licznych analiz – to właśnie troska o jakość własnego życia pozwala nam nie godzić się na nędzę innych ludzi. Kategoria jakości życia jest jednocześnie narzędziem analitycznym oraz stymulatorem troski o innych. Wielkość tej ostatniej zależy od wielu czynników, m.in. od właściwej oceny faktów, jak sądzi Nigel Dower⁴⁹.

Zrozumieć sadhu

Przypowieść o sadhu nie jest jedynie przypowieścią na temat etyki indywidualnej i zbiorowej. Dotyczy ona przede wszystkim powinności wobec drugiego człowieka, bez względu na to, czy w sytuacji Samarytanina znajduje się jednostka, czy grupa. Nie jest też wyłącznie metaforą „karieryzmu”, czyli bezwzględnego wspinania się po szczeblach kariery. Góra rzeczywiście przypomina hierarchię organizacyjną, a kariery mają wiele ze wspinaczki (*corporate climbing*). Nie zauważa się innych ludzi i ich problemów, nie ma czasu na bezinteresowną przyjaźń, czasami nawet spycha się rywala w przepaść. Typowym osobowościom wspinaczy, którzy dostają się na sam szczyt organizacji, była poświęcona

⁴⁶ Tamże, s. 196.

⁴⁷ Tamże, s. 198; zob. też *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, L. E. Harrison, S. P. Huntington (red.), S. Dymczak (tłum.), Poznań 2003.

⁴⁸ N. Dower, *Nędza na świecie...*, cyt. wyd., s. 316.

⁴⁹ Tamże, s. 324

książka Michaela Maccoby'ego *The Gamesman: The New Corporate Leaders* (1976) oraz streszczając ją artykuł *The Corporate Climber Has to Find His Heart*⁵⁰. Artykuł ten funkcjonuje także jako harwardzki kazus i często towarzyszy dyskusji nad opowieścią McCoya. Jednakże i to odczytanie przesłania *Przypowieści o sadhu* pomija wątek najważniejszy: jakie powinności mamy wobec naszych bliźnich?

Moja interpretacja byłaby inna. Postawa miłosiernego Samarytanina odniesiona do biznesu, czyli działalności nastawionej na zysk (w przeciwieństwie do działalności non profit), oznacza rezygnację z zysku! W sytuacji szczególnej porzuca się kluczową dla biznesu kalkulację i służy wyższym wartościom, czyli – wyrażając się metaforycznie – przerywa się wspinaczkę, aby pomóc sadhu. I nie musi to być decyzja absurdalna z perspektywy gospodarczej. Już Henri Fayol wśród sześciu typów działań gospodarczych wyróżnił działania zabezpieczające, odnoszące się do ludzi i majątku firmy⁵¹. Można sobie zatem wyobrazić sytuację, np. klęski żywiołowej, w której najważniejsze jest ratowanie ludzi.

Oczywiście na co dzień chodzi o sytuacje bardziej przyziemne, np. hałas lub zapach uciążliwy dla sąsiadów zakładu produkcyjnego. Czy można sobie wówczas wyobrazić rezygnację z zysku w imię pomagania bliźnim? Czy nie wymagalibyśmy zbyt wiele? O to właśnie chodzi w doktrynie społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw. Tak naprawdę, przynajmniej w krótkim okresie, oznacza to redukcję zysku. Podobnie dzieje się w ramach profesji – obowiązkiem lekarza w pewnych sytuacjach jest niesienie pomocy bez zapłaty, a więc rezygnacja z zysku. CSR jest zatem apelem o rodzaj profesjonalizmu w zarządzaniu, o dostrzeganie naszych zobowiązań wobec bliźnich. Wielkim paradoksem obecnego kryzysu gospodarczego jest to, że wielkie firmy domagające się pomocy państwa odwołują się do swej społecznej roli, wskazują na swe funkcje społeczne. Podobna argumentacja stała się podstawą koncepcji interesariuszy.

To właśnie Adolf A. Berle i Gardiner C. Means w latach 30. pisali, że wielkie spółki ze względu na swój wpływ na społeczeństwo przestały być już zwykłymi prywatnymi firmami, pełnią bowiem funkcję instytucji społecznych⁵². Dzisiaj to same firmy („zbyt duże, aby upaść”) odwołują się do tej argumentacji, pośrednio przyznając rację zwolennikom koncepcji społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw.

Przypowieść o sadhu podnosi więc problem rezygnacji (choćby częściowej) z głównego celu firmy. Wprowadza też w szerszy problem powinności wobec drugiego człowieka. Pozwala na przegląd wielu koncepcji i eksperymentów myślowych odnoszących się do tytułowego pytania i wykraczających poza czysto gospodarcze problemy. Pytanie: kto jest naszym bliźnim, zadane dzisiaj, otwiera pole filozoficznych rozważań, ale nie daje osta-

⁵⁰ M. Maccoby, *The Corporate Climber Has to Find His Heart*, „Fortune”, December 1976.

⁵¹ J. A. F. Stoner, R. E. Freeman, *Management. Fourth Edition*, Englewood Cliffs, New Jersey 1989, s. 42 (jest to wcześniejsze wydanie podręcznika, który został przetłumaczony w Polsce jako *Kierowanie*. Różni się treścią oraz zestawem autorów; zob. przyp. 23). Działania zabezpieczające towarzyszą działaniom technicznym, handlowym, finansowym, rachunkowym i zarządczym w ścisłym sensie.

⁵² A. A. Berle, G. C. Means, *The modern corporation and private property*, Revised edition, New York 1968, s. XXVI i n. Jest to wznowione wydanie oryginału z 1932 r. opatrzone dwoma osobnymi wstępami autorów z 1967 r.

tecznej odpowiedzi, podobnie jak sama historia opowiedziana przez McCoya. Decyzja o wyborze „ścieżki w dół” nie może być pochopna. Wciąż też mogą pojawiać się argumenty o wyższości kulturowej lub wyrzucaniu pieniędzy w błoto. Tak naprawdę tylko firma rentowna może dobrze służyć społeczeństwu i tylko dobrze przemyślana i zorganizowana działalność charytatywna może pomóc tym, do których jest kierowana. To między innymi miał na myśli Appiah. Nadal mamy prawo wspinać się i chodzić do opery, gdyż tam, gdzie ludzie chodzą do opery, możliwe są zbiórki na cele dobroczynne. Jeśli pytanie o powinności wobec naszych bliźnich konstytuuje koncepcję CSR, to jednocześnie zmusza nas do wieloaspektowego podejścia do tej problematyki, a przede wszystkim do łączenia wrażliwości z analizą, emocji z racjonalnym oglądem rzeczywistości. Stopień złożoności dyskusji o przeciwdziałaniu biedzie w krajach Trzeciego Świata jest na pewno większy niż stopień skomplikowania dyskusji na temat CSR. Niemniej i tu jest on niemały.

Przed kilkoma laty życie dopisało kolejny komentarz do *Przypowieści o sadhu*. Historia jest podobna, tyle że tu wyprawa wysokogórska jest nie tylko metaforą biznesu, lecz także biznesem. Wiosną 2006 r. 34-letni Brytyjczyk David Sharp zmarł w Himalajach po drodze na Mount Everest. Gdy siedział obok szlaku i umierał, około czterdziestu wspinaczy przeszło obok niego. Część być może myślała, że nie żyje, niektórzy twierdzili, że nie można już było pomóc, a jeszcze inni – że warunki były zbyt trudne, a to oznacza śmierć każdego himalaisty, który złamie nogę lub po prostu zasłabnie. Historia ta odbiła się szerokim echem nie tylko w świecie amatorów wysokogórskiej wspinaczki, lecz także w światowych mediach, szczególnie w Internecie.

Wszystkie wyprawy na Mount Everest, które miały Sharpa, miały charakter komercyjny. Uczestnicy płacą 50-60 tysięcy dolarów, a zawodowi himalaiści oraz Sierpowie prowadzą ich na szczyt. Wszystkim bardzo się spieszy, a każdy chciałby „zdobyć” szczyt, za który zapłacił. To, że droga na szczyt stała się tak uczęszczana, jeszcze bardziej przywodzi na myśl przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, który pomógł obcemu na drodze z Jerozolimy do Jerycha. Himalaistka Anna Czerwińska przestrzega jednak przed pochopnymi sądami, tym bardziej że nie każdy z nas jest w stanie wyobrazić sobie, co przeżywają ludzie w górach, zwłaszcza po drodze na Everest, na który w sezonie wchodzi codziennie kilka wypraw. „Tam non stop kłębią się dziesiątki ludzi, z których większość wygrała właśnie na giełdzie albo dostała spadek po babci i wydała 50 tysięcy dolarów na jedyną w życiu szansę stanięcia na dachu świata. Cały ten tłum jest w dodatku lekko oszołomiony deficytem tlenu. W tym miejscu człowiek myśli tylko o jednym – zginęły tu dziesiątki ludzi, ale ja tam wejdę i nic mi nie przeszkodzi. (...) człowiek jest tylko częścią wielkiej sunącej w górę gąsienicy. Wtapia się w ludzką masę. Dokładnie taką, jak na Marszałkowskiej, gdzie można umrzeć w środku dnia i nikt tego nie zauważy”⁵³.

Przypowieść o sadhu służy dzisiejszym rozważaniom etycznym na wiele różnych sposobów, także w kontekście zaniechania działań, które mogłyby uratować życie człowieka

⁵³ *Ide, skacząc po górach. Z himalaistką Anną Czerwińską rozmawia Szymon Hołownia*, „Rzeczpospolita”, 2006, nr 158, s. 12 (dodatek „Plus Minus”).

w niebezpieczeństwie (jest to problem prawny, zwłaszcza w kulturze anglosaskiej). Pytanie biblijne: a kto jest moim bliźnim (tym, którego mam kochać jak siebie samego), wciąż otwiera nowe pola dyskusji etycznej, np. na temat powinności przedsiębiorcy wobec pracowników oraz innych interesariuszy firmy, zwłaszcza w sytuacji globalizacji gospodarki i umiędzynarodowienia kontaktów międzyludzkich związanych z tymi procesami.

Inne przypowieści, inne religie

Skoncentrowałem się na dwóch przypowieściach obecnych w refleksji etycznej od dawna. Oczywiście w Biblii odnajdziemy jeszcze wiele innych, nawet bardziej związanych z gospodarką. Przypowieść o nieuczciwym rządcy (Łk 16, 1-8) zaskakuje swoim zakończeniem (w którym pan wydaje się pochylać nieuczciwe praktyki rządcy, którego musi zwolnić). Przypowieści, które nie mają jasnej wykładni, pobudzają jednak wyobraźnię i skłaniają do poszukiwania nowych argumentów.

Istnieje wiele różnych tradycji religijnych i wszystkie one stanowią podstawy argumentacji etycznej. Wystarczy wspomnieć o kulturach azjatyckich i ich tradycjach religijnych, co w sytuacji szybkiego rozwoju gospodarczego Chin, Korei Południowej, Indii skłania badaczy do szukania przyczyn sukcesów ekonomicznych także w wyobraźni religijnej kształtującej etos pracy oraz sposoby zarządzania firmą. Nie sposób też uniknąć dyskusji między przedstawicielami różnych tradycji religijnych. Te same problemy etyczne mogą być różnie interpretowane w odmiennych kontekstach kulturowych. Przykładem może być konfucjańskie podejście do tematyki praw człowieka⁵⁴.

Skoncentrowanie się na tradycji chrześcijańskiej nie oznacza więc ignorowania wpływu innych religii, lecz zwykle zawężenie problematyki. Interesują mnie właśnie pewne wątki biblijne i ich odzwierciedlenie w rozważaniach etyków biznesu oraz samych przedsiębiorców. Wątków tych nie można zlekceważyć, ale trzeba też pamiętać, że ich interpretacja zmienia się w czasie. Nikt nie mógłby już dzisiaj interpretować przypowieści o talentach w duchu darwinizmu społecznego, tak jak to czynił Andrew Carnegie. Problematyka odpowiedzialności społecznej firm bardziej skorzysta na porzuceniu paternalistycznego tonu ówczesnych kapitanów przemysłu. Z kolei przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, jak starałem się pokazać, wciąż ma spory potencjał w tym względzie i daje się na nowo „opowiadać”. W pluralistycznym, postmetafizycznym świecie narracje stają się koniecznym i jedynym oparciem dla etycznej argumentacji. Przypowieść niczego nie narzuca, ale niesie nowe możliwości zdefiniowania zastanej sytuacji. W świecie bez absolutu jesteśmy skazani na argumentowanie, a nie ma argumentacji bez odwoływania się do narracji, które oferuje nam kultura⁵⁵.

⁵⁴ Zob. np. A. D. Bailey, *Confucianism-Based Rights Skepticism and Rights in the Workplace*, „Business Ethics Quarterly”, 2011, vol. 21, nr 4, s. 661, oraz w tym samym numerze: A. Strudler, *Morality Without Rights*, s. 672.

⁵⁵ Zob. D. Burrell, S. Hauerwas, *From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics*, w: D. Callahan, H. T. Engelhardt, Jr., *The Roots of Ethics. Science, Religion, and Values*, New York and London 1981, s. 75.

Jacek Sójka – THE POWER OF A PARABLE. THE RELIGIOUS „ORIGINS”
OF BUSINESS ETHICS

Business ethics deal with ethical aspects of management and entrepreneurship; activities closely linked to „this world’s” problems. Surprisingly enough, religious traditions have an impact on the argumentation in this field. The paper focuses on two biblical parables: on the talents and on the good Samaritan. Both are not only present in business and management literature, but also widely discussed in the context of today’s economy and society. The first one seems to be a basis of the doctrine of corporate social responsibility in its original form presented within the „gospel of wealth” movement. The second one, however, offers even more opportunities to discuss the responsibilities of business in today’s world. So the religious narratives cannot be ignored within business ethics. This conclusion applies, of course, to all religions, esp. the Asian ones, in view of the fact of the rapid development of Chinese or Indian economies.