Grzegorz KOSIŃSKI
Ks. Grzegorz POLOK

Od etyki do etyki biznesu – zarys wybranych zagadnień



Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego
w Katowicach

Grzegorz Kosiński
Ks. Grzegorz Polok

Od etyki do etyki biznesu – zarys wybranych zagadnień

Katowice 2026

Praca naukowa

Publikacja dofinansowana przez OTTIMO SYSTEMS Sp. z o.o. Sp. k.

Komitet redakcyjny

Tomasz Ingram (przewodniczący), Beata Kwiecień (sekretarz), Agata Austen, Monika Kulikowska-Pawlak, Małgorzata Pańkowska, Aleksandra Pethe, Jacek Pietrucha, Anna Skórska, Marzena Strojek-Filus, Edyta Szafranek-Stefaniuk, Tomasz Wachowicz, Ewa Ziemba

Recenzent

Adam Szromek

Redakcja i korekta językowa

Karolina Koluch

Skład tekstu

Marzena Safian

Projekt okładki

Emilia Gumulak

Ilustracja na okładce © Olivier26 – Photogenica

ISBN 978-83-7875-959-1

doi.org/10.22367/uekat.9788378759591

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach 2026

Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowa (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU EKONOMICZNEGO W KATOWICACH
ul. 1 Maja 50, 40-287 Katowice, tel.: +48 32 257-76-33
www.wydawnictwo.ue.katowice.pl, e-mail: wydawnictwo@ue.katowice.pl
Facebook: @wydawnictwouekatowice

SPIS TREŚCI

WSTĘP 5

Rozdział 1. MORALNOŚĆ I ETYKA – DEFINICJE, HISTORIA I KIERUNKI 7

1.1. Zarys historii etyki 8
1.2. Moralność – analiza ujęć definicyjnych 11
1.2.1. Definicja i zakres pojęcia moralności 11
1.2.2. Komponenty moralności 13
1.2.3. Normy moralne 13
1.3. Etyka – analiza ujęć definicyjnych 15
1.3.1. Próba definicji etyki 15
1.3.2. Rodzaje etyki 16
1.3.3. Kierunki etyki 18

Rozdział 2. CZYN LUDZKI A ISTOTA ODPOWIEDZIALNOŚCI W PERSONALIZMIE 22

2.1. Pojęcie czynu ludzkiego 24
2.2. Definicja czynu ludzkiego 26
2.3. Rola odpowiedzialności w działalności osoby 28
2.4. Odpowiedzialność w relacjach interpersonalnych 30

Rozdział 3. SPECYFIKACJA MORALNA CZYNU LUDZKIEGO 35

3.1. Elementy oceny moralnej czynu ludzkiego 36
3.1.1. Intencja 38
3.1.2. Kontekst i okoliczności czynu 38
3.1.3. Zasada podwójnego skutku 40
3.2. Przeszkody ograniczające dobrowolność czynów ludzkich 41
3.2.1. Przeszkody aktualne 42
3.2.1.1. Niewiedza 42
3.2.1.2. Uczucia 43
3.2.1.3. Przymus i strach 44
3.2.2. Przeszkody habitualne 45
3.2.2.1. Błędne opinie i uprzedzenia 45

3.2.2.2. Wrodzone skłonności i nałogi 45
3.2.2.3. Choroby psychiczne 46

Rozdział 4. POJĘCIE, RODZAJE I SPOSOBY KSZTAŁTOWANIA SUMIENIA 47

4.1. Pojęcie sumienia 49
4.2. Rodzaje sumienia 51
4.2.1. Sumienie przeduczynkowe i pouczynkowe (prospektywne i retrospektywne) 51
4.2.2. Sumienie prawdziwe i sumienie błędne 51
4.2.3. Sumienie skrupulatne i szerokie 52
4.2.4. Sumienie trafne 53
4.2.5. Sumienie pewne i sumienie wątpliwe 53
4.3. Kształtowanie sumienia z perspektywy personalistycznej 53
4.4. Sumienie a odpowiedzialność moralna 55

Rozdział 5. ETYKA BIZNESU – POJĘCIE I RYS HISTORYCZNY 57

5.1. Rozumienie etyki biznesu 57
5.2. Początki refleksji etycznej w gospodarce 59

Rozdział 6. SPOSOBY REALIZACJI ETYKI BIZNESU 68

Rozdział 7. PRZEJAWY REALIZACJI ETYKI BIZNESU I SPOŁECZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI W DZIAŁALNOŚCI I INNOWACJACH FIRMY OTTIMO SYSTEMS 79

Rozdział 8. WYBRANE DYLEMATY ETYCZNE NOWYCH TECHNOLOGII 85

8.1. Sztuczna inteligencja i automatyzacja 85
8.2. Dane osobowe i prywatność 92
8.3. Biotechnologia i modyfikacje genetyczne 96
8.4. Rozwój robotów opiekuńczych 101

BIBLIOGRAFIA 109

WSTĘP

W czerwcu i październiku 2024 r. Katedra Badań Rynkowych i Marketingowych Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach we współpracy z firmą Ottimo Systems zorganizowała dwie konferencje naukowe: „Innowacje i Etyka Biznesu w Praktyce: Od Teorii do Realizacji w Działach Badań i Rozwoju Firmy Ottimo Systems" oraz „Innowacje i społeczna odpowiedzialność w praktyce: Od Teorii do Realizacji w Działach Badań i Rozwoju Firmy Ottimo Systems". Niniejsza monografia naukowa stanowi kontynuację refleksji naukowej podjętej podczas tych konferencji. Koncentruje się ona przede wszystkim na podstawach etyki, co dzisiaj wydaje się szczególnie ważne. Doświadczenia szkoleń z etyki biznesu w różnych podmiotach gospodarczych ukazywały potrzebę omówienia właśnie zagadnień fundamentów etyki. Dlatego rozdziały od pierwszego do czwartego są zamysłem o kwestiach podstawowych. Najpierw dokonuje się rozróżnienia między etyką i moralnością. Zdefiniowanie etyki i moralności pozwala na tej bazie przejść do refleksji nad istotą odpowiedzialności człowieka za swoje działanie z pespektywy personalistycznej. To z kolei pozwala wskazać w kolejnym rozdziale na kryteria specyfikacji czynu ludzkiego. Nie może w tych podstawach etyki zabraknąć poruszenia kwestii sumienia człowieka, bo to w nim dokonuje się wszelka ocena wykonywanych przez człowieka czynów ludzkich.

Zarysowane w rozdziałach od pierwszego do czwartego kwestie podstawowe z etyki ogólnej pozwalają na przejście do wybranych zagadnień z etyki szczegółowej, w tym przypadku etyki biznesu. Rozdział piąty traktuje o tym, czym jest etyka biznesu i jakie są jej korzenie. Następnie rozdział szósty opisuje sposoby realizowania etyki biznesu. Pozwala to na prezentację w kolejnym rozdziale firmy Ottimo Systems z jej działaniami etycznymi i społecznie odpowiedzialnymi. Zwieńczeniem publikacji jest aktualna refleksja nad wybranymi dylematami etycznymi nowych technologii, co wydaje się szczególnie istotne w tak dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości, w której przyszło nam żyć. Autorzy zdają sobie sprawę, że książka dotyka tylko wybranych zagadnień z etyki oraz etyki biznesu, co otwiera pole do następnych publikacji z tego zakresu. Jednocześnie dziękują firmie Ottimo Systems za sfinansowanie wydania monografii naukowej.

Rozdział 1

MORALNOŚĆ I ETYKA – DEFINICJE, HISTORIA I KIERUNKI

Etyka i moralność są obecnie używane niemal zamiennie w wielu kontekstach, ale nazwa filozoficznego dociekania pozostaje etyką. Co i kiedy zainicjowało powstanie etyki? Odnosząc się do etyki właściwej, wydaje się być niewątpliwe to, że idea ta krystalizowała się w chwili, gdy ludzie zaczęli się zastanawiać nad najlepszym dla nich sposobem życia, a stało się to zanim nowe społeczeństwa rozwinęły jakikolwiek rodzaj moralności – odnosząc się do niepisanych standardów rozumienia dobra i zła. Rozprawianie o tych kwestiach doprowadziło do tworzenia i ugruntowania takich zwyczajów, czyli mniej lub bardziej systematycznego zbioru przekonań, który ostatecznie społeczeństwa i tak uznały za niewystarczający. Początkowo więc etyka odnosiła się do konkretnych filozoficznych teorii moralności, a dopiero później termin ten zaczęto stosować do kodeksów moralnych lub systemów wartości [Styczeń, 2002, s. 269].

Podstawowe pytania etyki brzmią: „Jak powinniśmy postępować?", „Jak żyć?" oraz „Co to znaczy być dobrym człowiekiem?", czy też w szerszym kontekście: „Jakie normy naszego postępowania są słuszne i jakie powinny obowiązywać w społeczeństwie". Zasadnicze zagadnienia etyczne dotyczą takich wartości, jak prawda, sprawiedliwość, uczciwość, odpowiedzialność czy też troska o innych [Arystoteles, 1956, s. 162-164]. Przytoczone znaczenia wykraczają daleko poza przyjęte ramy akademickiego rozumowania, pozwalając sobie na infiltrację naszej codziennej egzystencji, wliczając w to odniesienie do polityki, prawa itd., czyli niemalże każdego znanego aspektu ludzkiej aktywności. Generalizując, etyka jako naukowa dyscyplina filozoficzna, która refleksyjnie analizuje kwestię moralności, nie ograniczając się do żadnego konkretnego kontekstu kulturowego, pozostaje niezależna dzięki swojemu w pełni uniwersalnemu charakterowi [Soja, 2024]. Definicja etyki ewoluowała na przestrzeni wieków, od starożytnych koncepcji poszukiwania szczęścia, przez średniowieczne połączenie moralności z teologią w realizacji cnoty moralnej, po nowoczesne teorie deonto-

logii i utylitaryzmu [Rawls, 1999, s. 60]. Jednymi z fundamentalnych pojęć w refleksjach dotyczących filozofii są moralność i etyka od wieków kształtujące nasze, bo przecież rodzaju ludzkiego myślenie, często poświęcające się konfliktowym przeciwstawnościom uosabianym przez wyżej już wspomnianą naturę zła i dobra oraz wynikającemu z dokonanego wyboru postępowaniu. Etyka jest więc nauką o moralności odnoszącą się do pewnych zasad i wartości regulujących ludzkie działanie. Takie postępowanie nie jest jednoznacznie związane z żadnym konkretnym systemem religijnym czy prawnym. Jednakże wiele pojęć dotyczących etyki może się pokrywać z naukami moralnymi religii, a nawet systemami prawnymi.

Warto zauważyć, że choć terminy „moralność" i „etyka" są często używane zamiennie w mowie potocznej, w dyskursie filozoficznym mają one odmienne znaczenia. Moralność odnosi się do praktycznego sposobu zachowania się człowieka. Etyka natomiast jest teoretyczną refleksją nad tym postępowaniem, jest nauką filozoficzną, „która ustala moralne podstawy i reguły ludzkiego działania, przy pomocy wrodzonych człowiekowi zdolności poznawczych" [Ślipko, 1984, s. 16, 19]. Współczesne odniesienia do kwestii etyki, takie jak etyka stosowana, bioetyka czy etyka technologii, wskazują samą etykę nie tylko jako teoretyczną dziedzinę filozofii, ale jako pewnego rodzaju narzędzie pozwalające na dokonanie wnikliwej analizy codziennych ludzkich problemów [Singer, 2024], nie tylko tych o dużym stopniu skomplikowania, ale również tych prostych – na pozór nieskomplikowanych.

W niniejszym rozdziale zostaną przeanalizowane złożone koncepcje poprzez ich definicje, historyczny rozwój oraz główne kierunki myśli etycznej ze szczególnym uwzględnieniem pojęć eudajmonizmu, deontonomizmu i personalizmu.

1.1. Zarys historii etyki

Historia etyki jest niemal tak długa, jak historia ludzkiej cywilizacji. Zanim jednak pojawiły się pierwsze dobrze zorganizowane systemy filozoficzne, zasady moralne istniały w formie wierzeń religijnych, tradycji plemiennych i norm społecznych. W społeczeństwach pierwotnych moralność była często zintegrowana z praktykami religijnymi i miała na celu regulację życia społecznego oraz utrzymanie porządku i harmonii w grupie. Przykładem tego są różne kodeksy moralne, jak np. babiloński Kodeks Hammurabiego zawierający zasady regulujące relacje międzyludzkie, ochronę własności, sprawiedliwość oraz kary za przestępstwa. W starożytnych kulturach, takich jak egipska, chińska czy indyjska, moralność była nierozerwalnie związana z religią i kosmologią. Egipska

koncepcja ma'at (prawdy, sprawiedliwości i porządku) stanowiła podstawę dla moralnych zasad, które były egzekwowane przez bogów, a w starożytnych Indiach system moralny opierał się na takich tekstach, jak Wedy i Upaniszady, gdzie pojawiają się koncepcje karmy i dharmy regulujące moralne obowiązki jednostki w społeczeństwie i wobec innych istot.

Jednak jako dyscyplina filozoficzna etyka pojawia się dopiero w starożytnej Grecji. Pierwsze rozważania etyczne przypisuje się sofistom, którzy kwestionowali tradycyjne wartości i podkreślali relatywizm moralny. Jednak to Sokrates jest uważany za ojca etyki. Jak pisze polski historyk filozofii Władysław Tatarkiewicz, to Sokrates pierwszy świadomie skierował uwagę na zagadnienia etyczne i uczynił je głównym przedmiotem filozofii [Tatarkiewicz, 1979, s. 71]. Sokrates uważał, że zrozumienie dobra prowadzi do cnotliwego życia, a niemoralne działania wynikają z braku wiedzy [www 1]. Albowiem działanie moralnie złe do tego stopnia uwłacza godności działającego, iż źródło swe może mieć wyłącznie w niewiedzy moralnej człowieka. Wykluczał bowiem, by człowiek świadomie chciał urągać samemu sobie. Stąd uznał, że wystarcza poznać dobro moralne (powinność moralną, cnotę), by je urzeczywistniać (intelektualizm etyczny). Szczęście jest koniecznym następstwem życia cnotliwego, dlatego Sokrates zachęcał do cnoty również (nie przede wszystkim) w imię szczęścia, głosząc, że cnota jest także pożyteczna – dająca szczęście [Ślipko, 1984, s. 11-12]. Nieco inaczej odnosili się do tych kwestii uczniowie Sokratesa: Arystyp, Antystenes oraz Platon, którzy uznali, że szczęście jest źródłem i racją bytu cnoty, utożsamiając etykę z teorią szczęścia. Odtąd też historia etyki staje się w znacznej mierze historią sporu o istotę szczęścia, czyli ostatecznego celu ludzkiego działania, jakim jest najwyższe dobro, a samo działanie określa się jako moralnie konieczne lub wartościowe o tyle, o ile stanowi konieczny warunek do osiągnięcia szczęścia [Ślipko, 1984, s. 11-12]. Filozof Arystyp z Cyreny upatrywał istoty szczęścia w doznawaniu przyjemności zmysłowej [www 2], natomiast Antystenes z Aten wyraźnie podkreśla niezależność szczęścia od dóbr zewnętrznych chronionych przez cnoty kardynalne [Kostyra, 2011, s. 148]. W odróżnieniu od pozostałych Platon rozwijał ideę istnienia absolutnego dobra, które jest obiektywne i niezależne od ludzkich opinii [www 3], twierdząc, że cnota jest wiedzą, a wiedza o dobru prowadzi do dobrego postępowania. W intelektualnym kontakcie z transcendentną ideą dobra i piękna człowiek zdobywa mądrość i staje się mędrcem (filozofem). Ten z kolei może być władcą i sprawując mądre rządy, wiedzie społeczeństwo do szczęścia.

Najwybitniejszy uczeń Platona – Arystoteles – przedstawił koncepcję eudajmonii, czyli szczęścia lub dobrobytu [Arystoteles, 1956, s. 21]. Arystoteles wyodrębnił etykę jako osobną dyscyplinę filozoficzną w ramach filozofii praktycz-

nej, którą przeciwstawił filozofii teoretycznej i przydzielił etyce jej obecną nazwę. Moralną powinność postępowania wyznacza jego stosunek do najwyższego dobra. Samą ideę dobra najwyższego Arystoteles określa na drodze analizy faktu działania ludzkiego, która ujawnia dobro najwyższe jako rację uniesprzeczniającą podjęcie działania, czyli jako jego cel ostateczny polegający na poszukiwaniu złotego środka między skrajnościami, co prowadzi do pełnego, szczęśliwego życia jako najwyższego celu ludzkiego [Arystoteles, 1956, s. 387; MacIntyre, 1995, s. 94-103 i nast.]. Arystotelejska etyka cnót miała ogromny wpływ na późniejszą myśl etyczną – na rozwój średniowiecznej etyki.

W całym okresie hellenistycznym mocno rozwinęły się szkoły stoickie i epikurejskie, które koncentrowały się na etyce praktycznej i poszukiwaniu szczęścia. Dla epikurejczyków przedmiotem etyki były potrzeby i dążenia jednostki w aspekcie możliwości ich rozumnego zaspokojenia w przekroju całego życia człowieka. Działania temu celowi służące są moralnie dobre. Dla stoików cnota jest sama w sobie dobrem. W jej osiągnięciu mędrzec widzi swe dobro najwyższe (szczęście) i dlatego do niej dąży. Neoplatonizm wiąże cnotę z aktywnością filozoficzną, poprzez którą człowiek staje się uczestnikiem tego, co boskie i nieśmiertelne, osiąga swe szczęście, pozostaje w ścisłym związku z teologią: poznawczy kontakt z bóstwem jest środkiem samouszczęśliwienia.

W średniowieczu etyka była niejednokrotnie związana z teologią chrześcijańską. Zarówno św. Augustyn (354-430), jak i św. Tomasz z Akwinu (1225-1274) byli kluczowymi postaciami w rozwoju etyki chrześcijańskiej. Święty Augustyn, podążając za antycznymi trendami, wskazywał, iż człowiek w swym życiu pragnie szczęścia, które upatruje nie tylko w zdobyciu odpowiedniej wiedzy czy cnoty, ale przede wszystkim w swoistym zjednoczeniu się z Bogiem [św. Augustyn, 1953, s. 8-77]. Z kolei św. Tomasz z Akwinu starał się zintegrować filozofię Arystotelesa z teologią chrześcijańską, tworząc system zwany etyką tomistyczną. Według Akwinaty moralność jest nierozerwalnie związana z prawem naturalnym, które pochodzi od Boga, a cnotliwe życie prowadzi do zjednoczenia z Boską miłością [św. Tomasz z Akwinu, 1967, XXIII, 6]. Dla św. Tomasza etyka była ściśle związana z teologią, a człowiek mógł poznać moralne prawdy zarówno przez objawienie w odniesieniu do Pisma Świętego, jak i przez rozum – prawo naturalne. Myśl św. Tomasza miała decydujący wpływ na rozwój katolickiej etyki moralnej oraz była podstawą etyki scholastycznej dominującej w średniowiecznej Europie.

Następująca po średniowiecznej etyka nowożytna i współczesna wyróżnia się różnorodnością podejść i tematów, które odzwierciedlają dynamiczne przemiany społeczne, kulturowe i filozoficzne – pojawiają się inne koncepcje rozumienia człowieka i wynikające z tego rozwiązania moralne. Myśliciele tego

okresu podejmowali pytania o naturę moralności w kontekście wolności, odpowiedzialności, relacji międzyludzkich, autentyczności czy sensu istnienia.

Takim przedstawicielem jest Tomasz Hobbes i jego koncepcja człowieka jako rozsądnego egoisty. Z tego względu dobro pojmował jako to, co jest przez człowieka pożądane, zaś zło – jako to, co budzi odrazę [Hobbes, 1954, s. 45]. Stąd etyka powstaje według niego jako rodzaj rozsądnej mowy wielu egoistów. Zdecydowanie nowatorskie ujęcie etyki wykazał w swym filozoficznym systemie Immanuel Kant. Uważał on, że człowiek znajduje w swoim rozumie zasadę etycznego postępowania, którą ujął jako imperatyw kategoryczny: „nie powinienem inaczej postępować jak tylko tak, żebym mógł także chcieć, aby maksyma moja stała się powszechnym prawem" [Kant, 1971, s. 23]. Trzecim przedstawicielem czasów nowożytnych jest George Hegel, który uważał, że najważniejsze jest państwo, a nie jednostka – stąd jego etyka stała się podwalinami dla ideologii systemów totalitarnych [Bourke, 1994, s. 194-195].

Doświadczenie dwóch wojen światowych, systemów totalitarnych sprawiło, że w etyce czasów współczesnych wraca się do filozofii człowieka jako niepowtarzalnego podmiotu. Czyli odkrywa znowu człowieka jako osobę, która odnajduje siebie i spełnia się jako osoba, gdy odkrywa drugiego człowieka i afirmuje go jako osobę, biorąc za wszelkie działania wobec drugiego i siebie odpowiedzialność – Martin Buber, Gabriel Marcel, Karol Wojtyła. Współczesne wyzwania etyczne odnoszą się do problematyki związanej z technologią, globalizacją i relacjami międzyludzkimi. Etyka nowożytna i współczesna jest polem dynamicznej wymiany myśli, w której różne perspektywy nie tylko wzajemnie się uzupełniają, ale także kwestionują. Choć ciężko jest osiągnąć pewien konsensus, to jednak należy się zgodzić z faktem, że pytanie o moralność jest wciąż fundamentalne dla sensu ludzkiego istnienia.

1.2. Moralność – analiza ujęć definicyjnych

1.2.1. Definicja i zakres pojęcia moralności

Moralność jest ściśle związana z pojęciem etyki, ale różni się od niej tym, że moralność dotyczy konkretnych norm społecznych i kulturowych [Hołówka, 1999, s. 29-49; Hołówka, 2010, s. 46-63], podczas gdy etyka ma bardziej teoretyczny i filozoficzny charakter. To wskazuje, że moralność jest ściśle związana z określonymi normami społecznymi i kulturowymi, które kształtują relacje międzyludzkie oraz obowiązki wynikające z pełnionych ról i zobowiązań. Moralność jest pojęciem interdyscyplinarnym, więc można ją sprecyzować jako pe-

wien zbiór zasad, wartości i norm zachowania, które są uznawane za właściwe i pożądane w danej społeczności lub kulturze: „To jest świat, w którym wczorajsza niezwykłość staje się dzisiejszym banałem, a dzisiejsza skrajność – jutrzejszą normą" [Lem, 2023]. Jest nieformalnym systemem publicznym, mającym zastosowanie do wszystkich racjonalnych osób, regulującym zachowania wpływające na innych, którego celem jest zmniejszenie zła lub szkody i który obejmuje to, co jest powszechnie znane jako zasady moralne, ideały moralne i cnoty moralne. Można ją uznać za fundamentalny mechanizm regulacji życia społecznego, bez którego niemożliwe byłoby funkcjonowanie jednostek i jakiejkolwiek zbiorowości ludzkiej [Szewczyk, 1998, s. 87], kierujący ludzkimi decyzjami i działaniami w kontekście tego, co jest dobre lub złe, słuszne lub niesłuszne. Z kolei moralność zarówno jako zjawisko społeczne, jak i indywidualne charakteryzuje się pewną wielowymiarowością i złożonością. Tak rozumianą moralność można rozpatrywać na trzech głównych płaszczyznach [Ossowska, 1947, s. 15-18]:

1. Normatywnej – ta płaszczyzna traktuje moralność jako zbiór nakazów, zakazów i zasad, które regulują ludzkie zachowania. Normy moralne określają, co jest dobre, a co złe, co powinniśmy czynić, a czego unikać. Przykłady norm moralnych to: nie kłam, dotrzymuj obietnic, pomagaj innym, szanuj życie. Ta perspektywa skupia się na formułowaniu imperatywów moralnych, systemów etycznych i kodeksów postępowania. Jej celem jest wyznaczenie standardów i wytycznych, którymi ludzie powinni się kierować w swoim postępowaniu [Arystoteles, 1956, s. 25-40; Rawls, 2022, s. 100-120].
2. Opisowej – koncentruje się na faktycznie występujących w danej społeczności przekonaniach i postawach moralnych. Bada, jak moralność funkcjonuje w realnym życiu, w różnych kulturach i środowiskach. Analizuje, jakie wartości, normy i wzorce zachowań są powszechnie uznawane i praktykowane przez członków społeczeństwa. Uwzględnia więc pewną zmienność moralności w zależności od czasu, miejsca oraz kontekstu społecznego. Ta płaszczyzna pozwala nam zrozumieć moralność jako żywe, dynamiczne zjawisko społeczne [Bauman, 2006; Weber, 2011; Durkheim, 2021].
3. Teoretycznej, która traktuje moralność jako przedmiot czy to badań naukowych, czy też filozoficznych refleksji. Podejmuje próby zdefiniowania, wyjaśnienia i uzasadnienia podstaw moralności. Bada źródła norm moralnych, ich racjonalne uzasadnienie, relację do ludzkiej natury, emocji i rozumu. Analizuje takie zagadnienia, jak: natura dobra i zła, powinność moralna, sumienie, odpowiedzialność, cnoty. Prowadzi rozważania metaetyczne nad językiem, logiką i epistemologią etyki. Ta perspektywa ma na celu głębsze zrozumienie istoty moralności jako fundamentalnego wymiaru ludzkiej egzystencji [Vlee-

schauwer, 2024]. Połączenie tych trzech płaszczyzn – normatywnej, opisowej i teoretycznej – pozwala na wszechstronne ujęcie fenomenu moralności, uwzględniając zarówno jego aspekty praktyczne, jak i głębsze filozoficzne podstawy. Moralność może być różnie postrzegana w różnych kulturach i społecznościach – o różnym statusie, ale jej celem jest zazwyczaj promowanie dobra, sprawiedliwości i harmonii społecznej [Zabielski, 2014; Markwart, 2017, s. 146 i nast.].

1.2.2. Komponenty moralności

Moralne podstawy i reguły – termin obejmujący pewne etyczne fundamenty ludzkiego działania składa się z kilku zasadniczych elementów, z których najistotniejsze trzy to [Ślipko, 1984, s. 17]:

- cel, względnie cele ludzkiego działania, od osiągnięcia których zależy prawdziwe szczęście człowieka i rzeczywisty sens jego egzystencji,
- odnoszące się do powyższego dobro moralne, względnie zło [Kołakowski, 2008, s. 92] oraz odpowiadające mu moralne wartości,
- moralny imperatyw, nakaz, zwany też prawem moralnym, mocą którego człowiek jest zobowiązany lub uprawniony do czynienia bądź nieczynienia czegoś [Ślipko, 1984, s. 17].

Elementy te stanowią w całej strukturze moralności swego rodzaju fundament, na którym wspiera się całość i w tym znaczeniu tworzą wyżej wspomniane moralne podstawy ludzkiego działania. Na gruncie wymienionych podstaw normatywnych etyka formułuje odpowiednie wzory ludzkiego postępowania. Określa zespół ocen, na podstawie których rozsądza, co jest moralnie dobre, jakie obowiązują normy, co i jak należy czynić, a czego unikać oraz jakie obowiązują wzorce osobowe. W tych okolicznościach ludzkie działanie można rozumieć jako ogół świadomych i rozumnych ludzkich czynów. Oznacza to, że poza nawiasem etyki znajdują się wszystkie czyny ludzkie nieświadome lub spełnione w stanie skrępowania rozumu lub woli, a więc działanie, w których człowiek nie wie, co czyni, albo czyni coś z musu, wbrew swojej woli [Ślipko, 1984, s. 17].

1.2.3. Normy moralne

Elementarne rozstrzygnięcia w kwestii wartości i norm oraz ogólnie pojętego dobra standaryzuje etyka ogólna. Jednakże w codziennym doświadczaniu otaczającej nas rzeczywistości wspomaga się pragmatycznym wyobrażeniem zna-

czenia dobra i norm moralnych. Bardzo istotne dla nas – ludzi – dla naszego wewnętrznego Ja jest to, że są to pewne wartości wynikające z procesu wychowania opierającego się na istniejącej w danej społeczności kulturze moralnej, kulturze społecznej oraz kulturze rodzinnej [Olechnicki i Załęcki, 2000, s. 140]. W codziennym postępowaniu moralnym należy być po prostu przyzwoitym [Bartoszewski, 2024]. Powstaje pytanie – dlaczego? Ponieważ jak wskazują doświadczenia społeczne z przeszłości, wdrażanie skrajnych doktryn związanych ze skrajną ideologią prowadzi do moralności opartej na złu, a to oznacza, że jednostka nie powinna się kierować wyższą koniecznością zajadłego posłuszeństwa czy to wobec instytucji państwa, czy też społeczności, w której przyszło jej egzystować [www 4; Rawls, 2022]. Wolność moralna odnosi się do zdolności jednostki do podejmowania decyzji etycznych w sposób autonomiczny i niezależny. Jest to kluczowe pojęcie w wielu systemach etycznych, ponieważ zakłada, że ludzie są odpowiedzialni za swoje czyny tylko wtedy, gdy mają możliwość wyboru. W systemach, które uznają deterministyczny charakter ludzkich działań, wolność moralna bywa kwestionowana, co prowadzi do dyskusji na temat odpowiedzialności za czyny.

Natomiast odpowiedzialność moralna to pojęcie oznaczające, że jednostki są moralnie odpowiedzialne za swoje działania i ich konsekwencje. Zakłada ona, że osoba, która podejmuje decyzje etyczne, jest świadoma swoich wyborów i ma zdolność do rozróżniania dobra od zła. Problem odpowiedzialności moralnej często pojawia się w kontekście dylematów etycznych, gdzie trudne decyzje mogą mieć poważne skutki. Powracając do wątku cech moralnych, można wyróżnić pojęcia dobra i zła, obowiązku moralnego i wolności oraz odpowiedzialności, które są fundamentalnymi kategoriami w etyce. Dobro odnosi się do tego, co jest uważane za wartościowe, pożądane i moralnie słuszne, natomiast zło dotyczy tego, co jest szkodliwe, niewłaściwe i moralnie naganne.

Różne systemy etyczne różnie definiują dobro i zło, co prowadzi do różnych norm postępowania. Na przykład w utylitaryzmie dobro jest definiowane jako to, co przynosi najwięcej szczęścia dla największej liczby osób, podczas gdy w deontologii dobro to działanie zgodne z moralnym obowiązkiem. Obowiązek moralny to poczucie zobowiązania do postępowania zgodnie z określonymi normami moralnymi. Obowiązki moralne mogą wynikać z różnych źródeł, takich jak religia, prawo, tradycja kulturowa lub osobiste przekonania. Filozofowie deontologiczni, tacy jak Immanuel Kant, uważają, że obowiązek moralny jest niezależny od konsekwencji działania i powinien być przestrzegany bez względu na wynik [Vleeschauwer, 2024]. Z kolei przedstawiciele nurtu personalistycznego wskazują, iż postępowanie człowieka powinno wynikać z faktu wsob-

nej jego godności, którą to dostrzega i afirmuje u każdej innej osoby [Styczeń, 1997, s. 39-40].

Podsumowując, moralność odnosi się do zbioru zasad i norm, które regulują postępowanie człowieka w społeczeństwie. Z kolei etyka jest teorią moralności, filozoficznym namysłem nad jej istotą, jak również naukową klasyfikacją.

1.3. Etyka – analiza ujęć definicyjnych

1.3.1. Próba definicji etyki

Filozofia moralna, czyli etyka, stanowi podstawową dziedzinę filozofii, która zajmuje się badaniem zasad moralności, a także rozróżnianiem dobra od zła [Ślipko, 1984, s. 15 i nast.]. Odpowiedź na pytanie, skąd etyka czerpie dane dla swych rozważań, kryje się w ostatnim elemencie definicji etyki Tadeusza Ślipko wyrażonym w słowach: wrodzone człowiekowi zdolności poznawcze [Ślipko, 1984, s. 15 i nast.]. Rozum jest więc źródłem etyki w tym sensie przede wszystkim, że tworzy pojęcia i ogólne zasady rozumowe, które uznane za zdania prawdziwe służą do uprawomocnienia odpowiednich zdań etycznych. W dzisiejszym świecie etyka nabiera szczególnego znaczenia, ponieważ odpowiada na pytania dotyczące postępowania zarówno jednostek, jak i organizacji w kontekście globalnych wyzwań społecznych, technologicznych i ekologicznych.

Na przestrzeni wieków etyka przeszła wiele zmian, ewoluując od starożytnych teorii cnót i obowiązku, przez średniowieczne interpretacje etyczne związane z religią, aż po współczesne podejścia do moralności, które obejmują etykę stosowaną, bioetykę oraz etykę sztucznej inteligencji. Etyka nie jest już tylko domeną filozofów – w coraz większym stopniu staje się przedmiotem badań interdyscyplinarnych obejmujących takie dziedziny, jak prawo, psychologia czy technologia. Dla Sokratesa etyka wiązała się z wiedzą i poznaniem – wierzył, że cnota wynika z wiedzy, a człowiek postępuje źle tylko wtedy, gdy nie zna dobra. Etyka jest zatem nauką o tym, jak poznać i praktykować dobro w codziennym życiu [Platon, 1958a, s. 31]. Nieco inaczej etykę jako naukę o dobru i szczęściu człowieka definiuje Arystoteles, podkreślając, że dążenie do cnoty i rozwoju charakteru jest kluczowe dla dobrego życia [Arystoteles, 1956, s. 109-110]. Jego koncepcja etyki jest zatem silnie związana z osiągnięciem eudajmonii, czyli pełni życia opartej na moralności i mądrości.

Z kolei Immanuel Kant w dziele *Krytyka praktycznego rozumu* [Kant, 2024] precyzuje etykę jako naukę o moralności, której celem jest pokazanie, w jaki sposób powinien postępować człowiek, aby jego działania były zgodne z impe-

ratywem kategorycznym, czyli zasadą postępowania, która mogłaby być przyjęta jako prawo powszechne [www 5]. Jeremy Bentham i John Stuart Mill postrzegali etykę jako naukę o maksymalizacji szczęścia rozumianego jako największe dobro dla największej liczby osób. Etyka polega na analizie skutków działań pod kątem przyczyniania się do ogólnego dobrobytu i minimalizacji cierpienia [www 6].

Dla polskiego filozofa Tadeusza Ślipko etyka stanowi naukę o moralności, która bada normy i zasady postępowania ludzkiego. Zwraca on uwagę na znaczenie odpowiedzialności moralnej oraz rolę etyki w kształtowaniu sumienia człowieka, analizując zagadnienia dobra i zła w kontekście działania ludzkiego [Ślipko, 1984, s. 11-12]. Wybitny polski filozof Władysław Tatarkiewicz opisuje etykę jako filozoficzną naukę o moralności, badającą nie tylko zasady postępowania, ale także naturę dobra i zła. Dla niego etyka obejmuje zarówno teorię wartości, jak i normy działania, wskazując, jak człowiek powinien żyć, aby osiągnąć szczęście [Tatarkiewicz, 1979, s. 25]. Etyka według Karola Wojtyły to nauka o ludzkim działaniu w perspektywie realizacji dobra i prawdy. Jest to refleksja nad moralnym wymiarem osoby jako bytu wolnego i odpowiedzialnego, który poprzez swoje czyny wyraża swoją wewnętrzną godność. Wojtyła akcentuje, że prawdziwa moralność opiera się na prawdzie o człowieku i jego naturze, a etyka jest drogą prowadzącą człowieka do pełni jego człowieczeństwa [Wojtyła, 1995, s. 40-45]. Z kolei polski personalista Tadeusz Styczeń wskazuje w etyce fakt powinnościorodny. Stąd to, co najistotniejsze w etyce, pojawia się w sformułowaniu: „to, co powinienem" [Styczeń, 1993, s. 100-110].

Próbując pokusić się o samodzielne określenie terminu „etyka" (posiłkując się wymienionymi powyżej definicjami jednych z najbardziej znanych i wybitnych filozofów), wydaje się, że najlepszym określeniem będzie dyscyplina zajmująca się tym, co jest moralnie dobre i złe oraz moralnie słuszne i niesłuszne.

1.3.2. Rodzaje etyki

W filozofii moralności można wyróżnić kilka głównych rodzajów etyki, które różnią się podejściem do źródeł i uzasadnienia norm moralnych. Oto najważniejsze z nich:

- etyka normatywna,
- etyka opisowa (etologia),
- metaetyka,
- aksjologia.

Etyka normatywna to jedna z głównych gałęzi filozofii moralnej, która stawia pytania o to, jak ludzie powinni postępować, jakie działania są moralnie słuszne, a jakie niesłuszne. Etyka normatywna, zwana też etyką w sensie ścisłym, to teoria celu działalności człowieka, powinności moralnej i moralnej wartości czynu. Jej zadaniem jest sformułowanie odpowiedzi na pytania, jakie postępowanie (postawa, człowiek) jest dobre, a jakie złe; co jest powinnością człowieka, jak powinien on postępować, by zrealizować swój cel [Burgoński, 2012]. W odróżnieniu od metaetyki, która analizuje naturę zasad moralnych i ich podstawy, etyka normatywna skupia się na formułowaniu norm i zasad, które powinny regulować ludzkie zachowania. Celem etyki normatywnej jest ustalenie ogólnych zasad lub wytycznych, które kierują moralnym postępowaniem, a także ocena moralnych wartości działań w kontekście codziennych sytuacji. W literaturze filozoficznej można wyróżnić trzy główne podejścia w ramach etyki normatywnej: deontologię, która skupia się na obowiązkach i regułach moralnych, konsekwencjalizm oceniający działania na podstawie ich skutków oraz etykę cnót koncentrującą się na cechach charakteru, które powinniśmy rozwijać. Każda z tych teorii proponuje różne kryteria oceny moralności działań oraz różne uzasadnienia, dlaczego dane działanie jest moralnie właściwe lub niewłaściwe. Etyka normatywna podkreśla zatem to, co być powinno [Mariański, 2016].

Etyka opisowa, zwana też etologią, zajmuje się opisem moralności, czyli wykazuje, co i przez kogo oraz w jakim czasie było uważane za dobre lub złe, ale tego opisu nie uzasadnia [Wojtyła, 1995, s. 11-12]. Zajmuje się więc obserwacją spraw związanych z moralnością, czyli badaniem i opisywaniem istniejących systemów moralnych w różnych kulturach i społeczeństwach. Nie wydaje sądów wartościujących, lecz stara się zrozumieć i wyjaśnić, jak ludzie rzeczywiście postępują i jakie wartości wyznają. Etyka opisowa bada faktyczne postępowanie ludzi, panujące w danym środowisku oceny moralne i ich uzasadnienie, ideały uznawane w danym środowisku i ich realizację [Mariański, 2016].

Natomiast przedmiotem metaetyki jest sama etyka. Metaetyka to teoria etyki, czyli nauka o etyce. W przeciwieństwie do etyki normatywnej, która ustala zasady moralnego postępowania, metaetyka bada, czym są te zasady, skąd pochodzą i jak można je uzasadnić. Zajmuje się ona charakterem pojęć stosowanych w etyce, metodami etyki, sposobami uzasadnienia w etyce twierdzeń itd. Metaetyka bada pochodzenie i naturę zasad moralnych. W ramach metaetyki pojawiają się pytania o to, czy wartości moralne są obiektywne, czy subiektywne, oraz czy moralność jest uniwersalna, czy zależy od kultury. Skupia się na takich pytaniach, jak: „Czy istnieją obiektywne zasady moralne?" oraz „Jak możemy uzasadnić nasze moralne przekonania?" [www 7].

Aksjologia z kolei zajmuje się zjawiskiem „aksjo", czyli wartościami. Wskazuje na ich naturę i pochodzenie. Klasyfikuje pod względem rodzajowym. Ustala ich różnorodną hierarchię, a także wskazuje, w jaki sposób ludzie wybierają oraz odnoszą się do wartości [Tischner, 1982; Stróżewski, 1992; Galarowicz, 2011].

Etykę jako naukę dzieli się też na etykę ogólną i szczegółową. Pierwsza z nich ustala normatywne podstawy ludzkiego postępowania, druga formułuje najważniejsze reguły tego postępowania. Na etykę ogólną składają się: ogólne założenia filozoficzne etyki, nauka o aktach ludzkich, nauka o celu i sensie ludzkiej egzystencji (eudajmonologia), nauka o wartościach moralnych (aksjologia), nauka o prawie moralnym (deontologia), nauka o sumieniu (synejdezjologia), nauka o cnocie moralnej (aretologia) oraz nauka o odpowiedzialności moralnej. Etyka szczegółowa dzieli się z kolei na etykę indywidualną, której przedmiotem są cele i działania jednostkowe, oraz etykę społeczną, której przedmiotem są zasady i oparte na nich oceny oraz normy ważne w sferze stosunków i działań zachodzących między podmiotami społecznymi.

1.3.3. Kierunki etyki

Etyka jako jedna z podstawowych gałęzi filozofii stara się zrozumieć kwestie moralności, dobra i zła oraz podstawy ludzkiego zachowania. Spośród niezliczonych podejść etycznych takie terminy, jak eudajmonizm, deontologia i personalizm wyróżniają się swoimi unikalnymi perspektywami i historycznym znaczeniem. Pojęcia te stanowią odrębne, ale powiązane ze sobą pewne zakresy etyczne, które przyczyniają się do rozumienia kwestii moralności. Podczas gdy eudajmonizm koncentruje się na ludzkim dążeniu do zdobycia szczęścia, deontologia podkreśla znaczenie obowiązków moralnych, a personalizm podkreśla wagę afirmacji godności każdej osoby.

Eudajmonizm, wywodzący się z greckiego słowa „eudaimonia", oznaczającego ludzki rozkwit lub dobrobyt, sugeruje, iż ostatecznym celem ludzkiego życia jest osiągnięcie szczęścia – niejednokrotnie poprzez kultywowanie cnoty moralnej. Arystoteles jest jedną z najbardziej znanych postaci związanych z tą teorią etyczną [Kapias, 2005a, s. 56-57]. W swoim przełomowym dziele *Etyka nikomachejska* twierdzi, że prawdziwe szczęście można znaleźć w cnotliwej aktywności zgodnej z rozumem [www 8]. Z kolei współcześni myśliciele, jak np. Julia Annas [Annas, 1995, s. 227-243; Annas, 2008, s. 960-969], rozwinęli arystotelesowski eudajmonizm, argumentując, że eudajmonia jest raczej działaniem niż stanem. Ta perspektywa podkreśla rozwój osobisty i rolę charakteru moralnego w osiągnięciu dobrego życia. Eudajmonizm upatrywał normę moralności w naturalnym dążeniu człowieka do szczęścia.

Słowo „deontologia” wywodzi się od greckich słów oznaczających obowiązek/powinność (dein) i zasadę/prawo/regułę (nomos). We współczesnej filozofii moralnej deontologia wskazuje na teorie normatywne dotyczące tego, które wybory są moralnie wymagane, zabronione lub dozwolone. Innymi słowy, deontologia mieści się w dziedzinie teorii moralnych, które kierują i oceniają ludzkie wybory dotyczące tego, co jest czynione lub powinno być uczynione (teorie deontyczne), w przeciwieństwie do tych, które kierują i oceniają, jakimi ludźmi jesteśmy i jakimi powinniśmy być [www 5]. Jeśli jakikolwiek filozof ma być uważany za najistotniejszego dla deontologicznej teorii moralności, to z pewnością będzie to Immanuel Kant. Deontologia, oparta na jego pracach, koncentruje się na pojęciu, że działania są moralnie słuszne w oparciu o przestrzeganie zasad lub obowiązków. Kant twierdzi, że obowiązki moralne są związane z nakazami kategorycznymi, czyli takimi, które można uniwersalnie stosować [MacIntyre, 1995, s. 245-255]. Zatem czyn jest uważany za etyczny, jeśli spełnia obowiązek bez rozważania konsekwencji. Wpływ Kanta przetrwał we współczesnym dyskursie etycznym, w szczególności poprzez analizę obowiązków i praw moralnych. Współcześni filozofowie rozwinęli etykę kantowską, podkreślając znaczenie szacunku dla jednostek jako celu samego w sobie. To skupienie się na autonomii wzmacnia deontologiczne zaangażowanie w zasady moralne [www 9].

Personalizm, jako koncepcja filozoficzna, powstał na przełomie XIX i XX w. [Kapias i Polok, 2006, s. 99-101] w odpowiedzi na wyzwania totalitaryzmu oraz rosnący indywidualizm, kładąc nacisk na godność i wartość osoby ludzkiej. Personalizm skupia się na osobie jako istocie obdarzonej godnością i wartością, podkreślając jej relacyjność i zdolność do transcendencji. Nurt ten definiuje osobę ludzką jako istotę rozumną, zdolną do miłości i dialogu, będącą podmiotem moralnym, który zasługuje na najwyższy szacunek. W odróżnieniu od innych nurtów, które mogą traktować człowieka jedynie jako element społeczeństwa czy jednostkę w systemie ekonomicznym, personalizm postrzega człowieka jako centrum i cel samego siebie.

Podstawowe założenia personalizmu obejmują:

1. Godność osoby ludzkiej: każdy człowiek posiada niezbywalną godność, która wynika z samego faktu bycia osobą, a nie z jego osiągnięć, statusu czy funkcji społecznej.
2. Podmiotowość i relacyjność: człowiek jako osoba nie istnieje w izolacji, ale jest zdolny do nawiązywania relacji z innymi, co stanowi istotny element jego natury.
3. Wartość życia ludzkiego: życie każdej osoby ludzkiej jest wyjątkowe i niezastąpione, a zadaniem społeczeństwa i prawa jest jego ochrona i szanowanie.

W etyce personalistycznej najważniejsze są relacje oparte na solidarności i miłości, czyli na tych wartościach, które czynią ją – etykę – wyjątkową zarówno w kontekście społecznym, politycznym, jak i społecznym. Filozofowie, tacy jak Karol Wojtyła i Jacques Maritain, rozwinęli personalizm jako nurt, który przeciwstawia się dehumanizującym tendencjom współczesnego świata, podkreślając jednocześnie godność człowieka jako podstawę do formułowania zasad moralnych i praw człowieka. Wspomniany wyżej Jacques Maritain, przedstawiciel personalizmu chrześcijańskiego, rozwinął koncept personalizmu, opierając się na nauce św. Tomasza z Akwinu [Kowalczyk, 1992, s. 9]. Według Maritaina człowiek posiada dwie natury: indywidualną i osobową. Jako jednostka podlega społecznym i materialnym uwarunkowaniom, ale jako osoba ma godność i wartość, czyli takie cechy, które są całkowicie niezależne od zewnętrznych czynników [Kapias, 2008a, s. 198-207]. Oznacza to, że osoba ludzka nie może być traktowana instrumentalnie, a najważniejszym zadaniem społeczeństwa jest ochrona i rozwój godności jednostki. Kolejny francuski filozof i zarazem założyciel ruchu personalistycznego Emmanuel Mounier postrzegał personalizm jako sposób walki z dehumanizacją współczesnego świata [Słomski, 2000, s. 57-62]. Mounier podkreślał, że personalizm jest odpowiedzią na materializm, technokrację i totalitaryzm, które zagrażają godności człowieka. Jego zdaniem człowiek jako osoba jest zdolny do tworzenia relacji opartych na miłości i współpracy, co stanowi fundament prawdziwego społeczeństwa opartego na solidarności i sprawiedliwości. Osoba jest głównym przedmiotem troski moralnej, a działania etyczne muszą promować godność jednostki i wspólnotę.

Karol Wojtyła był jednym z czołowych promotorów personalizmu w Polsce i na świecie. W swoim fundamentalnym dziele *Osoba i czyn* przedstawia człowieka jako istotę rozumną, obdarzoną wolnością i zdolnością do działania w zgodzie z własnym sumieniem [Wojtyła, 1995, s. 45-65]. Dla Wojtyły osoba jest wartością samą w sobie, a jej życie ma cel transcendentny. Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość, zaś prawdziwa wolność polega na zdolności do samostanowienia, co oznacza, że człowiek sam decyduje o swoich działaniach, kierując się wewnętrznymi wartościami, a nie zewnętrznymi przymusami [Wojtyła, 1995, s. 45-65].

Józef Tischner charakteryzuje personalizm jako filozofię, która widzi w człowieku nie tyle jednostkę gatunku, co niepowtarzalną osobę – byt obdarzony godnością, wolnością i powołaniem do uczestnictwa we wspólnocie [Tischner, 2001; Kowalczyk, 2010, s. 213-220; Tischner, 2011]. Personalizm ma istotne implikacje etyczne. Podkreśla, że każda osoba ma niezbywalną godność i nie może być traktowana instrumentalnie. Etyka personalistyczna kładzie nacisk na relacje międzyludzkie, dialog i odpowiedzialność za drugiego człowieka.

Dalsze eksploracje personalizmu można zobaczyć w pracach Martina Bubera, który zakłada, że relacje interpersonalne są podstawą etyki. W *Ja i Ty* Buber podkreśla, że życie etyczne wynika z autentycznego dialogu i spotkania, twierdząc, że „podstawowe słowo Ja-Ty można wypowiedzieć tylko całym życiem" [www 10; Crosby, 2007, s. 68, 70]. Takie podejście stoi w ostrym kontraście do bardziej indywidualistycznych systemów etycznych.

Personalizm ma duże znaczenie nie tylko w etyce, ale także w pedagogice, psychologii i naukach społecznych. Wpłynął na rozwój koncepcji praw człowieka i godności ludzkiej w prawie międzynarodowym. Jednakże personalizm spotyka się również z krytyką. Niektórzy filozofowie zarzucają mu nadmierny antropocentryzm i niedocenianie wartości bytów nieosobowych, takich jak zwierzęta czy środowisko naturalne. Mimo tych wyzwań personalizm pozostaje wpływowym nurtem we współczesnej etyce, oferując perspektywę, która podkreśla wyjątkowość i godność każdej ludzkiej osoby.

Podsumowując, każdy z trzech kierunków etycznych – eudajmonizm, deontologia i personalizm – wnosi istotny wkład w rozumienie życia moralnego, nadając mu różne akcenty: samorealizacji, obowiązku oraz godności osoby. Każdy z tych nurtów dostarcza cennych narzędzi do rozwoju osobistego, tworzenia ram moralnych i zapewnienia szacunku wobec innych. Różnorodność tych teorii stanowi wartość samą w sobie i wzbogaca nasze rozumienie etyki.

Etyka jako dziedzina filozofii przechodziła wiele transformacji na przestrzeni wieków. Od starożytnych refleksji nad cnotą i obowiązkiem, przez średniowieczne syntezy teologiczne, aż po nowoczesne teorie moralne, takie jak utylitaryzm czy personalizm, etyka pozostaje kluczowym narzędziem refleksji nad ludzkim postępowaniem. „Współczesna etyka stawia przed sobą zadanie pogodzenia różnorodnych poglądów moralnych w społeczeństwach pluralistycznych, które coraz częściej są zróżnicowane pod względem religijnym, kulturowym i światopoglądowym" [Brożek, 2013, s. 52]. Dzisiejsza etyka musi zatem nie tylko odpowiadać na klasyczne pytania o dobro i zło, ale także konfrontować się z problemami moralnymi, które wynikają z dynamicznego postępu technologicznego, zmieniających się norm społecznych oraz nowych dylematów etycznych.

Rozdział 2

CZYN LUDZKI A ISTOTA ODPOWIEDZIALNOŚCI W PERSONALIZMIE

Podejmując refleksję nad istotą czynu ludzkiego, paradoksalnie należy na początku postawić pytanie: co znaczy „ludzki"? Innymi słowy: jakie działanie można nazwać ludzkim? W pytaniu tym, u jego podstaw, pojawia się wątek rozumienia samej istoty ludzkiej, czyli człowieka.

Analizując współczesne koncepcje człowieka, można zauważyć spory rozdźwięk między nimi. Pomiędzy XX a XXI w. pojawiało się kilka głównych wizji ludzkiego bytu. W pierwszej – kolektywistycznej – wskazuje się na jego stałość związaną z trwaniem w grupie czy społeczności. W drugiej – indywidualistycznej – podkreśla się jego jednostkowość i wyjątkową odrębność od wszystkich innych jednostek.

Koncepcja kolektywistyczna gloryfikuje cielesną stronę ludzkiego bytu, podkreślając tym samym jego zależność od przyrody. Przyroda dominuje nad człowiekiem, a zarazem go kształtuje [Feuerbach, 1953, s. 107, 122]. Ostatecznie jednostka nic nie znaczy wobec całego gatunku, „który posiada swą egzystencję tylko w ludzkości wziętej jako całość" [Feuerbach, 1959, s. 265]. Stąd człowiek jest zrozumiały wyłącznie w kontekście genetycznej i ontologicznej więzi z grupą. Innymi słowy natura ludzka jest warunkowana społecznością i tylko poprzez nią może w pełni istnieć. Człowiek istnieje więc wyłącznie poprzez złożone relacje z innymi ludźmi, a jako jednostka nie ma racji bytu.

Zgoła inaczej pojmuje człowieka ideologia indywidualistyczna [Markwart, 2012, s. 34-35] bazująca na teorii aktualizmu. Człowiek jawi się w niej jako zbiór przeżyć, doznań, decyzji, jednak bez wspólnego dla tych wszystkich doświadczeń fundamentu ontycznego. Prowadzi to do całkowitej autonomii jednostki ludzkiej – zwłaszcza w kontekście ewentualnych związków z innymi jednostkami. Człowiek jawi się więc tu jako specyficzne indywiduum sprowadzone do rangi zreifikowanego pierwiastka, któremu przypisano kolejny numer w chaosie anonimowego tłumu. Brak tu jakichś trwałych więzi pomiędzy ludźmi, a ewen-

tualne relacje są konstytuowane na fundamencie domniemanych zysków ekonomicznych lub prestiżowych.

Żadna z tych koncepcji nie ukazuje pełnej prawdy o człowieku, ujmują go one jednostronnie i cząstkowo. Aby więc przezwyciężyć ów „błąd antropologiczny", konieczne staje się integralne spojrzenie na ludzki byt. Ujęcie go w sposób całościowy i uszczegółowiony zarazem. Podejście takie prezentuje nurt personalistyczny.

Próbę przekroczenia owego błędu podjął współczesny francuski myśliciel i filozof – Jacques Maritain. Wyodrębnił on w człowieku dwa aspekty jego bytowości – jednostkę i osobę. Jako że posiada ciało, jest przecież jednostkowym egzemplarzem gatunku, a duchowe ja ukazuje jego wymiar osobowy. Jednostkowość w człowieku odpowiada za to, co ograniczone (poprzez materię), a także to, co stanowi o jego indywidualizmie i różnicuje go względem innych ludzi. Wymiar osobowy ukazuje się dobitnie na przykładzie miłości do drugiego człowieka. To, co kocha się u innego, jest jakimś najgłębszym ośrodkiem jego jestestwa, rzeczywistością ukrytą, lecz jak najbardziej realną. Nie da się przymiotów owej rzeczywistości wyliczyć, lecz o ich istnieniu świadczy fakt, że są one źródłem niepojętego dobra uwyraźnionego w postawie dawania siebie innym, jak również przyjęcia daru, jaki czyni człowiek z siebie dla drugiego [Kapias i Polok, 2014, s. 456-457].

Te dwa aspekty ludzkiego bytu – które bynajmniej nie świadczą o żadnym dualizmie w człowieku, lecz są uwyraźnieniem złożoności jego natury – w nadzwyczaj literacki sposób przedstawia ów francuski tomista w jednym ze swych fundamentalnych dzieł. Pisze więc w następujący sposób: „Osoba jest to pełna indywidualna substancja natury intelektualnej, rządząca swoimi czynami sui iuris, autonomiczna we właściwym tego słowa znaczeniu. Tak więc pojęcie osoby stosuje się do substancji, które posiadają to coś Boskiego, czym jest duch. W ten sposób są one, każda sama w sobie, światem wyższym od całego świata materii, światem duchowym i moralnym, który w ścisłym znaczeniu nie jest częścią wszechświata, a którego tajemnica niedostępna jest nawet przyrodzonemu spojrzeniu aniołów. Pojęcie osoby stosuje się do substancji, które, stawiając sobie własny cel, zdolne są same określać środki i wprowadzać, dzięki swej wolności, w porządek wszechrzeczy cały szereg nowych wydarzeń, do substancji, które mogą powiedzieć na swój sposób *fiat* – stań się – i staje się. Ich godność, ich osobowość, to właśnie trwanie duszy niematerialnej, jej władcza niezależność od znikomego kalejdoskopu i mechanizmu zjawisk zmysłowych. (…) Natomiast pojęcie indywiduum – jednostki jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie, mikrobowi i atomowi. A więc, podczas gdy osobowość opiera się na trwaniu duszy ludzkiej (trwaniu niezależnym od ciała i udzielonym ciału, które jest pod-

trzymywane w bycie przez samo trwanie w duszy), indywidualność jako taka oparta jest (…) na własnych wymaganiach materii, która jest zasadą ujednostkowienia (…). Stąd jako jednostki jesteśmy zaledwie fragmentami materii, częścią wszechświata, odrębną zapewne, lecz tylko częścią, punktem tej wielkiej sieci sił i wpływów fizycznych, kosmicznych, roślinnych i zwierzęcych, etnicznych, atawistycznych, dziedzicznych, ekonomicznych i historycznych, których prawa nami rządzą. Jako indywidualności podlegamy gwiazdom. Jako osoby – panujemy nad nimi" [Maritain, 1939, s. 30-31].

Ten dosyć długi fragment aż nazbyt dobitnie ukazuje różnicę między jednostką i osobą. Było to zagadnienie, któremu po wielokroć Maritain poświęcał swą uwagę, chcąc wyjaśnić go nie tylko na drodze intelektu, ale także „serca". Wskazuje bowiem, iż w człowieku ścierają się nieustannie te dwa metafizyczne aspekty jego natury. Nie są to dwie odrębne ontycznie realności – obrazują raczej skomplikowaną strukturę niepodzielnej, ludzkiej istoty.

Człowiek, jako byt osobowy, jawi się zatem jako integralna całość i jako taka podejmuje swe działanie w oparciu o dwie konstytutywne cechy swego jestestwa – rozumność i duchowość. To dzięki tym cechom osoba jest bytem, autonomicznym zarówno wobec przyrody, jak i społeczności. Istnieje zawsze jako *ktoś* (nigdy jako *coś*), albowiem swej substancjalnej struktury nie może zmienić, pozbyć się lub przekazać komuś innemu. Jawi się ona jako swoisty *świat* przepełniony świadomością i duchową głębią psychiczną, transcendującą materialną rzeczywistość w poszukiwaniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, objawiającej się w Bogu. Rozumem bowiem osoba poznaje świat, wolą zaś kocha i afirmuje jego byty [Maritain, 1947, s. 10].

Dopiero tak ujęty człowiek daje możliwość pełnego rozeznania w jego aktywności, czyli w możliwości oceny jego postępowania w perspektywie etycznej, a więc odniesionej do dobra lub zła moralnego. Tak oceniony może być bowiem ludzki czyn, który będzie się charakteryzował świadomością i dobrowolnością działania.

2.1. Pojęcie czynu ludzkiego

Rozdział ten stanowi kontynuację rozważań z części pierwszej, dotyczącej etyki normatywnej, poszerzając analizę o kwestie związane z moralną odpowiedzialnością jednostki. W klasycznej myśli etycznej, jak również w filozofii współczesnej pojęcie to było rozwijane przez takie postacie, jak Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Immanuel Kant oraz współczesnych myślicieli, takich jak Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń czy Tadeusz Ślipko, który zauważył, że

„etyka czynu stawia nas przed koniecznością zrozumienia wolnej woli i zdolności do dokonywania moralnych wyborów" [Ślipko, 1984, s. 55]. Pojęcie czynu ludzkiego odgrywa kluczową rolę w filozofii, etyce oraz prawie, ponieważ to na podstawie działań człowieka dokonuje się oceny moralnej i przypisuje odpowiedzialność. Jest to fundamentalna kategoria analizy ludzkiego działania, która pozwala na ocenę moralną i prawną zachowań jednostki. Odpowiedzialność moralna opiera się na czynach, które wynikają ze świadomego wyboru oraz intencjonalnego, czyli zamierzonego, działania. Czyn ludzki, według klasycznych teorii etycznych, nie ogranicza się do samego aktu działania, lecz obejmuje także motywy, intencje i okoliczności. Fakty te są kluczowe dla zrozumienia, w jakich sytuacjach można przypisać odpowiedzialność jednostce za swoje czyny.

Czyn ludzki – w filozofii personalistycznej – jest podstawowym wyrazem podmiotowości osoby ludzkiej. Stanowi on świadome i dobrowolne działanie, które ujawnia moralny wymiar człowieka, jego wolność oraz zdolność do podejmowania odpowiedzialności za własne życie, a także za wpływ, jaki wywiera na innych. K. Wojtyła wskazuje, iż czyn jest postrzegany nie tylko jako akt fizyczny, ale również jako wyraz duchowości i relacyjności osoby ludzkiej. Jednocześnie odpowiedzialność, będąca konsekwencją wolności, pełni kluczową rolę w kształtowaniu moralności człowieka. Koniecznością bowiem jest, aby czyn ludzki jako taki był rozpatrywany w odniesieniu i na tle człowieka, który jest zarazem jego podmiotem i sprawcą. Dzieje się tak dlatego, że czyn ujawnia podmiotowość osoby [Wojtyła, 1969, s. 45-65]. W języku polskim używa się czterech terminów: działanie, uczynek, czyn, akt.

W założeniu etyki tomistycznej człowiek w swoim działaniu dąży do określonych celów, które są utożsamiane z dobrem. Na postawione pytanie: czym jest ludzkie działanie? należy dać jednoznaczną odpowiedź, iż chodzi tu o czyn, albowiem stanowi on materialny przedmiot etyki. Człowiek w swoim życiu zasadniczo odróżnia dwa sposoby aktywności: „ja działam" oraz „coś się we mnie dzieje". Można np. powiedzieć – „boli mnie głowa". Już sama forma gramatyczna wyartykułowanego zdania wskazuje, że podmiot tej aktywności jest „terenem", a nie sprawcą działania. W żyjącym człowieku stale się bowiem coś dzieje: oddycha, serce bije, krew krąży w żyłach itp. Można jednak sobie te procesy uświadamiać, doznawać związanego z nimi bólu lub przyjemności, można w pewnym stopniu wpływać na ich przebieg, ale nie można określić ich mianem czynu. Jest to raczej „uczynnienie", któremu człowiek biernie podlega. W odróżnieniu od tego czynem nazywa się tylko takie działanie, którego człowiek jest świadomym i wolnym sprawcą [Wojtyła, 1969, s. 120]. Wspomnianym „uczynienniom" – jako ludzie – podlegamy na równi z innymi bytami. Ale tylko człowiek wyraża się w czynie jako osoba, czyli jako podmiot zdolny do rozu-

mienia i wolnego stanowienia o sobie [Wojtyła, 1969, s. 120]. Człowiek jest odpowiedzialny za czyny, ponieważ nie może odpowiadać za coś, nad czym w danej chwili nie ma kontroli – nawet w przypadku, gdy jego postępowanie wygląda na czyn, ale w rzeczywistości nim nie jest – przykładem może być lunatykowanie lub bycie w stanie hipnozy.

Należy się zatem odnieść do różnic pomiędzy wspomnianym powyżej określeniem „ja działam" a „coś się we mnie dzieje". Pomiędzy nimi można umieścić również sytuacje, które można opisać jako „coś się ze mną dzieje", np. gdy unoszę się gniewem lub gdy tracę głowę z powodu wielkiej radości. Uczucia te wywierają nacisk na człowieka i bardziej lub mniej ograniczają jego rozumną wolność. Wynika stąd, że świadomość i wolność ludzkich czynów jest stopniowalna, a wobec tego odpowiedzialność jest stopniowalna. Na przykład gdy zdarzy nam się kogoś obrazić pod wpływem silnych uczuć, to przepraszamy nie tylko za to, co wówczas mówiliśmy i czyniliśmy, ale za to, że pozwoliliśmy się doprowadzić do stanu, w którym straciliśmy panowanie nad sobą [Wojtyła, 1969, s. 119-120; Ślipko, 1984, s. 55].

2.2. Definicja czynu ludzkiego

W etyce czyn ludzki jest rozumiany jako świadome i celowe działanie, które można ocenić moralnie. T. Ślipko wskazuje, że „czyn ludzki jest centralnym pojęciem w etyce, gdyż od niego zależy moralna ocena jednostki" [Ślipko, 1984, s. 55]. Zgodnie z tradycją filozoficzną działanie człowieka podlega moralnej ocenie, gdy jest wynikiem wolnego i świadomego wyboru, za który ponosi odpowiedzialność. Arystoteles podkreślał, że czyn moralny to akt wynikający z rozumnego wyboru, a odpowiedzialność moralna polega na zdolności do przewidywania skutków swoich działań. Jak zauważa: „Dobro zależy od zgodności czynu z rozumem i zgodności z zasadą złotego środka". „Zasada »złotego środka« sugeruje, iż najlepsze rozwiązanie danego problemu pojawia się w wyborze działania, które leży pomiędzy dwiema skrajnościami – nadmiarem i niedomiarem" [Arystoteles, 1956, s. 109-110]. Podobną koncepcję rozwijał św. Tomasz z Akwinu, który uważał, że czyn ludzki to akt wynikający z wolnej woli i rozumnego rozważania dobra. Według św. Tomasza „czyny moralne są wynikiem rozumu i woli, a ich celem jest osiągnięcie dobra w zgodzie z naturą człowieka i prawem naturalnym" [www 10; Piechowiak, 2013, s. 301-337]. W tym kontekście odpowiedzialność moralna człowieka wynika z jego zdolności do rozróżniania dobra od zła oraz dokonywania wyborów zgodnych z tym rozpoznaniem. Czyn ludzki jest definiowany jako świadome i dobrowolne działanie człowieka wynikające z jego woli i intencji – jest wyrazem jego wolności i moralności.

W odróżnieniu od działań odruchowych czy automatycznych czyn ludzki zakłada zaangażowanie świadomości oraz możliwość wyboru. Jest to akt, który można poddać ocenie moralnej lub prawnej, ponieważ wynika z decyzji podmiotu. Czyn ludzki, w odróżnieniu od działań instynktownych czy mechanicznych, wyróżnia się świadomym i dobrowolnym charakterem. To oznacza, że człowiek podejmuje decyzje w pełni świadomy ich konsekwencji, kierując się określonymi wartościami i celami. Jacek Woroniecki podkreśla, że czyn ludzki zakłada wolność, ale nie jako samowolę, lecz jako zdolność do wyboru dobra. Wybory człowieka zawsze powinny być skierowane na realizację wartości moralnych, takich jak prawda, sprawiedliwość czy miłość [Woroniecki, 1986a, s. 102-103 i nast.]. K. Wojtyła w swoim dziele wskazuje, że czyn ludzki wyraża istotę osoby jako bytu zdolnego do refleksji i wolnego wyboru. Czyn ujawnia moralną podmiotowość człowieka, który poprzez swoje działanie realizuje wartości i wyznacza kierunek swojego życia. Wojtyła zauważa, że czyn jest jednocześnie „odkryciem" i „tworzeniem" osoby – człowiek przez swoje działania nie tylko manifestuje swoją naturę, ale także ją kształtuje [Wojtyła, 1969, s. 40-55].

Analiza istoty czynu ludzkiego uwzględnia następujące elementy:

1. Świadomość: podmiot musi być świadomy swojego działania oraz jego potencjalnych konsekwencji.
2. Dobrowolność: działanie musi być wynikiem wolnej woli, bez zewnętrznego przymusu.
3. Intencja: cel lub motywacja stojąca za działaniem; określa, dlaczego podmiot podjął dane działanie.
4. Przedmiot działania: konkretne zachowanie lub zaniechanie, które jest realizowane przez podmiot.
5. Okoliczności: warunki, w jakich działanie ma miejsce, które mogą wpływać na ocenę moralną lub prawną czynu.

Pojęcie czynu ludzkiego jest wieloaspektowe i stanowi przedmiot analizy w różnych dyscyplinach naukowych. Jego zrozumienie wymaga uwzględnienia zarówno elementów subiektywnych, takich jak intencja i świadomość, jak i obiektywnych, takich jak okoliczności i skutki działania. Analiza czynu ludzkiego pozwala na pełniejszą ocenę moralną i prawną ludzkich zachowań, co ma istotne znaczenie zarówno w teorii, jak i praktyce. W etyce czyn ludzki jest podstawową jednostką analizy moralnej. Filozofowie, tacy jak Arystoteles czy Tomasz z Akwinu, podkreślali znaczenie intencji oraz celu działania w ocenie moralnej. Arystoteles zwracał uwagę na rolę cnoty i dążenia do eudajmonii (szczęścia) poprzez świadome i rozumne działania [Arystoteles, 1956, s. 109-110]. Tomasz z Akwinu natomiast analizował czyn ludzki w kontekście prawa naturalnego, podkreślając znaczenie rozumu i wolnej woli w podejmowaniu decyzji moral-

nych [Ślipko, 1984, s. 228]. W naukach prawnych pojęcie czynu ludzkiego jest kluczowe dla określenia odpowiedzialności karnej. Prawo karne analizuje, czy dane działanie spełnia kryteria czynu zabronionego, uwzględniając przy tym takie elementy, jak wina, zamiar czy nieumyślność.

Czyn posiada dwa wymiary:

1. Wewnętrzny wymiar – odnoszący się do intencji i motywacji osoby, które są źródłem działania. Intencja decyduje o moralnej wartości czynu, ponieważ wyraża wolny wybór człowieka między dobrem a złem.
2. Zewnętrzny wymiar – to fizyczna realizacja działania w świecie. Zewnętrzne skutki czynu wpływają na otoczenie i społeczność, której człowiek jest częścią. T. Ślipko dodaje, że czyn ludzki jest aktem o wymiarze moralnym, ponieważ wymaga świadomego wyboru wartości. To właśnie świadomość i intencja odróżniają czyn moralny od działań instynktownych. Dlatego też każdy czyn powinien być oceniany w kontekście jego celu oraz zgodności z porządkiem moralnym [Ślipko, 1984, s. 30-35].

2.3. Rola odpowiedzialności w działalności osoby

Koncepcja odpowiedzialności w działaniu, odwołując się w szczególności do prac K. Wojtyły oraz M. Bubera, postrzega odpowiedzialność nie jako abstrakcyjną kategorię etyczną, lecz jako pewien podstawowy wymiar stanowienia osoby, będąc jednocześnie mocno zakorzenionym w jej transcendentnej wartości oraz relacjach z innymi osobami. Personalizm podkreśla integralność osoby i jej relacyjny charakter – odpowiedzialność wobec innych oraz wobec wspólnoty. Osoba jako podmiot jest odpowiedzialna wobec dobra i prawdy. Dlatego też pojawia się tu relacja między wolnością, wyborem a konsekwencjami działania.

Odpowiedzialność jest jednym z kluczowych pojęć etyki i filozofii człowieka. W personalizmie, zwłaszcza w ujęciu K. Wojtyły, odpowiedzialność nie jest tylko aktem zewnętrznego podporządkowania normom, lecz głęboko zakorzenioną cechą osoby, wynikającą z jej zdolności do wolnego wyboru i dążenia do prawdy. Człowiek, jako istota rozumna i wolna, nie tylko podejmuje decyzje, ale również ponosi za nie konsekwencje – wobec siebie, innych i wobec wartości obiektywnych [Wojtyła, 1969, s. 73-83]. Tomasz z Akwinu także podkreślał znaczenie wolnej woli w kontekście odpowiedzialności moralnej. Według Tomasza „wolność woli polega na zdolności człowieka do działania zgodnie z rozumem i wybierania moralnie dobrych działań" [www 10]. Wolność woli pozwala jednostce na świadome podejmowanie decyzji, co czyni ją odpowiedzialną za swoje działania, zarówno te dobre, jak i złe.

Dalej w swoim rozumieniu odpowiedzialności moralnej podkreślał on, że człowiek, który świadomie podejmuje decyzje i rozważa ich skutki, jest w pełni odpowiedzialny za swoje czyny. Uważał, że moralność działania zależy nie tylko od jego zewnętrznej zgodności z normami, ale również od wewnętrznych intencji, które kierują działaniem [Kapias, 2004, s. 318-319]. Intencja, jako centralny element czynu moralnego, decyduje o jego wartości etycznej – czyn, który zewnętrznie może wydawać się dobry, może być moralnie zły, jeśli stoi za nim zła intencja.

Odpowiedzialność moralna jest nierozerwalnie związana z czynem ludzkim. Człowiek jest moralnie odpowiedzialny za swoje działania, jeśli są one wynikiem świadomego i wolnego wyboru. Moralna odpowiedzialność opiera się na świadomym wyborze między dobrem a złem, a jednostka odpowiada za konsekwencje swoich działań, jeśli dokonała ich z pełną świadomością i wolną wolą. T. Ślipko wskazuje również na znaczenie okoliczności w ocenie moralnej. Twierdzi on, że „choć wolność woli jest podstawą odpowiedzialności moralnej, to jednak okoliczności mogą wpływać na stopień odpowiedzialności, jaką jednostka ponosi za swoje czyny" [Ślipko, 1984, s. 101]. W ten sposób etyka współczesna uwzględnia nie tylko wewnętrzne intencje i wybory jednostki, ale także kontekst, w jakim te wybory są dokonywane.

Odpowiedzialność w personalizmie wynika z godności osoby ludzkiej jako bytu zdolnego do poznania prawdy i wyboru dobra. Odpowiedzialność to nie tylko zdolność uznania skutków swoich działań, ale także obowiązek podejmowania decyzji zgodnych z porządkiem moralnym. Wolność człowieka musi być podporządkowana prawdzie, która wskazuje właściwy kierunek działania. Z kolei biorąc pod uwagę relację między wolnością, wyborem a konsekwencjami działania, K. Wojtyła podkreślał, że wolność nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem do realizacji dobra. Odpowiedzialność człowieka ujawnia się w jego gotowości do przyjęcia konsekwencji własnych decyzji. Wybór zła nie tylko neguje wartości obiektywne, ale także narusza godność osoby, która przez swoje czyny realizuje swoją tożsamość moralną [Wojtyła, 1969, s. 50-55]. M. Buber w *Ja i Ty* wskazuje, że odpowiedzialność ma charakter relacyjny – dotyczy nie tylko działania jednostki wobec siebie, ale także wobec innych osób. Relacje „ja – ty" są podstawą moralności, ponieważ przypominają człowiekowi, że jego działania wpływają na drugiego człowieka jako podmiot o równej godności [Buber, 1992, s. 60-65].

2.4. Odpowiedzialność w relacjach interpersonalnych

W nurcie myśli personalistycznej wartości, takie jak prawda, sprawiedliwość i miłość, są uznawane za obiektywne i uniwersalne. Człowiek jako istota wolna jest zobowiązany do ich realizacji w swoim życiu. Odpowiedzialność wobec wartości oznacza zdolność człowieka do ich poznania, uznania i wcielenia w życie [Kapias i Polok, 2012, s. 199]. T. Ślipko wskazuje, że prawda jest fundamentem odpowiedzialności moralnej. Dążenie do prawdy i jej afirmacja w działaniu są wyrazem szacunku dla porządku moralnego, który kieruje życiem człowieka. Naruszenie prawdy jest nie tylko aktem niemoralnym, ale także zaprzeczeniem wolności człowieka, która wymaga poznania rzeczywistości i działania w jej świetle. K. Wojtyła zauważa, że człowiek ponosi odpowiedzialność wobec dobra, które wybiera w swoich działaniach. Wybór zgodny z dobrem prowadzi do pełnej realizacji osoby, podczas gdy wybór zła prowadzi do jej wewnętrznej dezintegracji i naruszenia relacji z innymi ludźmi [Wojtyła, 1969, s. 55]. Dobro wspólne jest kluczowym aspektem odpowiedzialności w personalizmie. Troska o dobro wspólne wymaga harmonizacji celów indywidualnych z potrzebami społeczeństwa. Każde działanie powinno być oceniane w kontekście jego wpływu na wspólnotę, w której człowiek żyje [Kapias, 2007, s. 240-242].

Zjawisko odpowiedzialności w relacjach społecznych pojawia się w dwu wymiarach: prawnym i etycznym [Kapias, 2011, s. 22-23]. Pierwszy jest charakterystyczny dla prawa rzymskiego i jest związany z treścią odpowiadania za coś lub przed kimś [Picht, 1981, s. 232; Kamiński, 1986, s. 134; Woleński, 1995, s. 56 i nast.]. Drugi wymiar ukazuje się w pojęciu *imputatio* – przypisywanie, poczytanie czegoś. Okazuje się, iż średniowieczny termin prawny został wkomponowany do etyki nowożytnej [Filek, 1996, s. 18; Schwartländer, 2004, s. 7]. Chodzi tu o czyn, którego autor jest w pełni świadomym i wolnym podmiotem działania. Dlatego też może on kierować swym czynem, jak również zdawać sobie sprawę z tego, co czyni [Podsiad i Więckowski, 1983, k. 273]. Rozumny akt działania sprawia, iż przynależy on do swego autora.

Odpowiedzialność jawi się zatem jako fundamentalna właściwość osoby ludzkiej wynikająca z jej racjonalnej i wolnej natury. Roman Ingarden w swoim dziele *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* wyróżnia cztery sytuacje odpowiedzialności:

- ktoś ponosi odpowiedzialność za coś,
- ktoś podejmuje odpowiedzialność za coś,
- ktoś jest pociągany do odpowiedzialności,
- ktoś działa odpowiedzialnie [Ingarden, 1987a, s. 73-74].

W tym kontekście można zatem wyróżnić następujące wymiary odpowiedzialności, która objawia się w różnych wymiarach życia osobowego:

1. Odpowiedzialność wobec siebie (indywidualna)
   - Przykład odpowiedzialności za rozwój osobisty: Student medycyny systematycznie pogłębiający swoją wiedzę, świadomy, że od jego kompetencji będzie zależeć życie i zdrowie przyszłych pacjentów. Jak zauważa T. Ślipko: „Odpowiedzialność za własny rozwój jest fundamentem wszelkiej innej odpowiedzialności, gdyż tylko osoba dojrzała może w pełni odpowiadać za swoje czyny" [Ślipko, 1984, s. 127].
   - Przykład odpowiedzialności za decyzje życiowe: Młody człowiek podejmujący decyzję o wyborze zawodu, uwzględniający nie tylko własne preferencje, ale także potrzeby społeczne i możliwość służenia innym. K. Wojtyła podkreśla więc, iż: „Każda decyzja życiowa niesie ze sobą konsekwencje nie tylko dla podejmującego ją, ale także dla jego otoczenia" [Wojtyła, 1969, s. 211].
2. Odpowiedzialność wobec innych (relacje osobiste lub zawodowe)

   Odpowiedzialność w relacjach międzyosobowych
   - Przykład odpowiedzialności w rodzinie: Rodzice wychowujący dzieci, świadomie kształtujący ich charaktery i wartości. Mieczysław Gogacz stwierdza: „Rodzina jest pierwszą szkołą odpowiedzialności, gdzie poprzez codzienne relacje kształtuje się dojrzałość moralna osoby" [Gogacz, 1993, s. 89].
   - Przykład odpowiedzialności w przyjaźni: Przyjaciel zachowujący powierzone mu tajemnice i wspierający w trudnych momentach życia. Dietrich von Hildebrand pisze: „Prawdziwa przyjaźń zawiera w sobie element odpowiedzialności za duchowe dobro drugiej osoby" [von Hildebrand, 2012, s. 167].

   Odpowiedzialność zawodowa
   - Przykład odpowiedzialności lekarza: Lekarz podejmujący decyzje o leczeniu, uwzględniający nie tylko aspekty medyczne, ale także dobro całej osoby pacjenta. Władysław Biegański zauważa: „Lekarz odpowiada nie tylko za wykonanie procedur medycznych, ale za całościowe dobro powierzonej mu osoby" [Biegański, 1899, s. 45].
   - Przykład odpowiedzialności nauczyciela: Nauczyciel dostosowujący metody nauczania do indywidualnych potrzeb uczniów, świadomy swojego wpływu na ich rozwój. Wskazuje na to Stefan Kunowski, pisząc: „Odpowiedzialność pedagoga wykracza poza przekazywanie wiedzy – obejmuje kształtowanie całej osobowości wychowanka" [Kunowski, 1981].

3. Odpowiedzialność wobec wartości (wymiar społeczny, polityczny lub gospodarczy)
   - Przykład odpowiedzialności za dobro wspólne: Aktywista społeczny organizujący akcje charytatywne i angażujący społeczność lokalną w pomoc potrzebującym. Dlatego też Józef Tischner podkreśla: „Odpowiedzialność za dobro wspólne jest miarą dojrzałości społeczeństwa obywatelskiego" [Tischner, 1992, s. 78].
   - Przykład odpowiedzialności politycznej: Samorządowiec podejmujący decyzje uwzględniające długofalowe skutki dla społeczności lokalnej. Czesław Strzeszewski zauważa: „Prawdziwa polityka jest sztuką odpowiedzialnego zarządzania dobrem wspólnym" [Strzeszewski, 1985, s. 512].
   - Przykład odpowiedzialności ekologicznej: Przedsiębiorca wdrażający ekologiczne technologie produkcji mimo wyższych kosztów. Stąd Henryk Skorowski sugeruje: „Odpowiedzialność za środowisko naturalne jest odpowiedzialnością za przyszłe pokolenia" [Skorowski, 1999, s. 245].
   - Przykład odpowiedzialności za zasoby naturalne: Społeczność lokalna organizująca system segregacji odpadów i edukacji ekologicznej. Józef M. Dołęga stwierdza więc: „Odpowiedzialność ekologiczna jest integralnym elementem odpowiedzialności moralnej współczesnego człowieka" [Dołęga, 1998, s. 167].
4. Odpowiedzialność wobec transcendencji (perspektywa religijna)
   - Przykład odpowiedzialności w wymiarze duchowym: Osoba regularnie podejmująca praktyki duchowe i refleksję nad sensem życia. Roman Ingarden podkreśla: „Odpowiedzialność za rozwój duchowy jest szczególnym wyrazem transcendencji osoby ludzkiej" [Ingarden, 1987b, s. 147].
   - Przykład odpowiedzialności w wymiarze religijnym: Wierzący żyjący zgodnie z wyznawanymi wartościami i dzielący się nimi z innymi. Karol Wojtyła zauważa: „Odpowiedzialność religijna obejmuje całość życia osoby i nadaje mu ostateczny sens" [Wojtyła, 1969, s. 285]. Natomiast Martin Buber podkreśla, że wspólnota jest przestrzenią, w której odpowiedzialność nabiera szczególnego znaczenia. Relacje międzyludzkie, oparte na wzajemnym szacunku i trosce, są fundamentem budowania dobra wspólnego. Każdy czyn wpływa na innych, dlatego odpowiedzialność wymaga uwzględnienia ich potrzeb i godności [Buber, 1992, s. 65].

Czyn ludzki i odpowiedzialność w personalizmie są kluczowymi pojęciami, które definiują osobę jako byt wolny, moralny i relacyjny. Czyn ludzki jest świadomym i dobrowolnym działaniem, które wyraża podmiotowość osoby i jej zdolność do realizacji wartości moralnych. Odpowiedzialność, będąca konsekwencją wolności, wymaga uznania skutków swoich decyzji wobec siebie, innych oraz

dobra wspólnego. Zatem troska o drugiego człowieka oraz wspólnotę jest nieodzownym elementem moralności, która wyraża się w relacjach międzyludzkich i poszanowaniu wartości obiektywnych. Pojęcie czynu ludzkiego oraz związana z nim odpowiedzialność moralna to fundamentalne zagadnienia etyczne, które stanowią podstawę oceny ludzkiego działania. Odpowiedzialność moralna jednostki jest nierozerwalnie związana z jej zdolnością do podejmowania świadomych i wolnych decyzji, jednak ocena moralności czynu zależy również od kontekstu, intencji oraz skutków działania. Klasyczne teorie etyczne, takie jak koncepcje Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, I. Kanta i J.S. Milla, stanowią solidne fundamenty dla współczesnych rozważań nad odpowiedzialnością moralną, które uwzględniają także nowe wyzwania wynikające z dynamicznie zmieniającego się kontekstu społecznego i technologicznego. Personalizm ukazuje więc odpowiedzialność jako syntezę wolności, miłości i prawdy. W przeciwieństwie do systemów etycznych skupionych na normach czy skutkach personalizm przypomina, że odpowiedzialność jest zawsze „odpowiedzią osoby na osobę" (M. Buber). W świecie zagrożonym atomizacją i technicyzacją jego przesłanie pozostaje aktualne, albowiem odpowiedzialność to miłość, która przyjmuje formę czynu.

W powyższym kontekście warto zauważyć, iż Emmanuel Mounier, definiując osobę, wskazuje, iż jest ona „(…) bytem duchowym, który jako taki jest ukonstytuowany na sposób subsystencji (samoistności) i niezależności w bycie" [Mounier, 1964]. Dlatego też odpowiedzialność wynika z dynamicznego charakteru osoby, która poprzez działanie kształtuje zarówno siebie, jak i świat. Mounier podkreśla, że odpowiedzialność ma wymiar społeczny, albowiem być osobą to być odpowiedzialnym za wspólnotę. Akcentując zarazem osobową wolność, wskazywał, iż ma ona zawsze charakter społeczny, objawiając się we wzajemnej współpracy, zobowiązaniach, a zwłaszcza w odpowiedzialności [Mounier, 1960, s. 220].

Przykładem takiego wzajemnego odniesienia jest praca zawodowa, która nie jest jedynie źródłem utrzymania, ale aktem współtworzenia dobra wspólnego. K. Wojtyła niejednokrotnie dowodził, że odpowiedzialność jest nierozerwalnie związana z wolnością i samostanowieniem. Człowiek, podejmując świadome działanie (czyn), „potwierdza siebie jako osobę" i jednocześnie przyjmuje odpowiedzialność za jego konsekwencje [Wojtyła, 1969, s. 30-35]. Z kolei M. Buber przekonuje, że odpowiedzialność rodzi się w autentycznej relacji z drugim człowiekiem, w relacji wzajemności [Buber, 1965, s. 19-20]. W przeciwieństwie do relacji instrumentalnych (Ja-To), gdzie drugi jest przedmiotem, relacja Ja-Ty opiera się na wzajemnym uznaniu godności. Odpowiedzialność jest tu „odpowiedzią na wezwanie drugiego", np. opieka nad chorym nie wynika z obowiązku, ale z empatycznej więzi.

Personalizm odrzuca utylitarystyczne i deontologiczne redukcje odpowiedzialności. Dlatego też człowiek nie może być traktowany jako środek do osiągnięcia celu. Nawet jeśli działanie przynosi korzyści (np. eksperyment medyczny), odpowiedzialność nakazuje respektować nieredukowalną wartość osoby. Odpowiedzialność zatem to umiejętność kierowania wolnością ku dobru.

Rozdział 3

SPECYFIKACJA MORALNA CZYNU LUDZKIEGO

Specyfikacja moralna czynu ludzkiego jest procesem złożonym, wymagającym szczegółowej analizy wielu aspektów działania. Ocena moralna czynu nie opiera się jedynie na jego zewnętrznych skutkach, lecz wymaga uwzględnienia głębszych elementów, takich jak: przedmiot czynu, intencja działającego oraz okoliczności, w jakich czyn został dokonany. Personalizm, zakładający centralną rolę osoby jako bytu moralnego, kładzie szczególny nacisk na integralność człowieka, jego relacyjność i odpowiedzialność wobec wartości obiektywnych. Pogłębiona analiza wymienionych elementów przybliża kwestię problemu i pozwala na znalezienie odpowiedzi w obszarach oceny i kryteriów, czyli ocenia działanie ludzkie oraz tłumaczy, jakie kryteria stosuje się w procesie tej oceny. Rozstrzygnięcie czynu – czy jest on dobry, czy zły – nie leży w ocenie zewnętrznej, czyli osądzie otoczenia lub też zgodności bądź niezgodności z prawem stanowionym. Chodzi o świadomość sprawcy własnego działania pod względem popełnienia dobra bądź zła.

Świadomość ta [Wojtyła, 1969, s. 33] kształtuje się w tzw. doświadczeniu moralności, które to tworzy się w poznawaniu prawdy – zarówno w wyniku przyswajania rozumem pewnych prawd, jak i w praktyce wynikającej z ludzkiego działania. Prawda o dobru jest uniwersalna, co oznacza, że jest jednakowa dla każdego pomimo tego, że pozostaje w różnym stopniu uświadamiana u poszczególnych sprawców czynu, w zależności od kultury, wychowania czy edukacji, w której bytuje [Kapias, 2008b, s. 165-172]. Tworzy jądro jednej i tej samej moralności dla każdego. W języku teologicznym wyraża się zdolnością uniwersalnego sumienia odnoszącego się do oceny moralnej czynu. Człowiek nie jest istotą doskonałą, ale powołaną do doskonałości. Dlatego jego losem jest podejmowanie trudu działania, gdy nie jest w stanie do końca ocenić jego skutku i jednoznacznie zakwalifikować poszczególnego czynu moralnie. Dopiero ludzkie doświadczenie własnego czynu, idące w parze z doświadczeniem moralności, czyni człowieka mądrym, tzn. rozumiejącym otaczającą go rzeczywistość

i wiedzącym, jak czynić dobro, a więc być człowiekiem dobrym [Wojtyła, 1969, s. 109-111].

Proces doskonalenia człowieka czynem, tak mocno rozwinięty filozoficznie w szczegółowych badaniach K. Wojtyły, różni naukę o moralności w łacińskim kręgu kulturowym od jej wykładni także w nurcie chrześcijańskim. We wspomnianym nurcie chrześcijańskim określenie „dobry uczynek" zdaje się być puste w swym wydźwięku. W pewien sposób mianowicie godzi się na relatywizację ocen – w zależności od doraźnej albo też i przyszłościowej użyteczności czynu – w celu zaspokojenia jakichś lub czyichś potrzeb. Ta sytuacja usposabia człowieka nie tyle do pewnej uległości w doskonaleniu się w dobru, do żmudnego dociekania prawdy o sobie samym jako o ogniwie łączącym byty (przyrodzone i nadprzyrodzone), ile do zabezpieczania się na wszystkie możliwe sposoby, aby zmniejszyć lęk egzystencji (u chrześcijanina) – zwłaszcza lęk przed wiecznym potępieniem. Stoi to w opozycji do XVII-wiecznego twierdzenia Tomasza Hobbesa, w którym wyszydzał doktrynę katolicyzmu w jej filozoficznej podstawie, odnosząc się do Arystotelesa, jak również św. Tomasza z Akwinu, wskazując na niedostatek ludzkiego losu: „A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie" [Hobbes, 1954, s. 112].

3.1. Elementy oceny moralnej czynu ludzkiego

Jak zostało to wspomniane powyżej, dokonywanie oceny moralnej czynu ludzkiego opiera się na trzech filarach: przedmiocie czynu, intencji oraz okolicznościach. Każdy z tych wymienionych elementów odgrywa istotną rolę w określaniu moralnej wartości działania. Czyn ludzki w etyce jest kluczowym pojęciem, które odnosi się do działań podejmowanych przez jednostki mające moralne znaczenie. W etyce czyn ludzki jest analizowany pod kątem intencji, konsekwencji oraz kontekstu, w jakim został podjęty. Zastanawiając się nad specyfikacją moralną czynu ludzkiego, czyli nad tym, co należy brać pod uwagę, żeby ocenić dane działanie człowieka, trzeba omówić kilka kluczowych aspektów, które warto uwzględnić przy omawianiu znaczenia czynu ludzkiego w etyce.

W personalizmie szczególny nacisk kładzie się na integralność osoby, która oznacza spójność działań człowieka z jego godnością i naturą. Moralność czynu nie może być oceniana wyłącznie przez pryzmat jednego elementu, takiego jak przedmiot, intencja czy okoliczności, ale przez ich całościową zgodność z porządkiem moralnym. J. Woroniecki podkreśla, że pełna integralność osoby wy-

maga harmonii między działaniem a wartościami, które są jego fundamentem. Czyny moralne to te, które prowadzą do rozwoju osoby i jej relacji z innymi bytami [Woroniecki, 1986b, s. 153].

Ocena moralna czynu ludzkiego to proces złożony, uwzględniający przedmiot działania, intencję osoby oraz okoliczności. Personalizm, opierając się na wartościach obiektywnych, zakłada, że tylko czyn w pełni zgodny z prawdą, dobrem i miłością może być uznany za moralnie dobry. Podkreślenie integralności osoby, jej odpowiedzialności oraz troski o drugiego człowieka sprawia, że personalizm oferuje holistyczne podejście do etyki, które uwzględnia zarówno wymiar indywidualny, jak i wspólnotowy ludzkich działań. Analiza odpowiedzialności osoby pozwala na głębsze zrozumienie moralności i odpowiedzialności jednostki w różnych kontekstach. Odpowiedzialność ta polega na świadomym podejmowaniu decyzji, przewidywaniu konsekwencji, przestrzeganiu norm moralnych oraz dążeniu do realizacji wartości moralnych w swoim życiu i działaniach. Odpowiedzialność osoby w działaniu jest pojęciem wieloaspektowym, które obejmuje przedmiot czynu, intencje, konsekwencje, kontekst, wolną wolę, normy moralne, cnoty, dylematy moralne, zasadę podwójnego skutku, etykę zawodową oraz szeroko rozumiany wymiar globalny.

Przedmiot czynu można określić jako „to coś", co w rzeczywistości zostało zrobione, co stanowi bezpośredni cel tego działania. Cel stanowi więc pewien fundamentalny warunek oceny moralnej, ponieważ to właśnie od niego zależy to, czy sam czyn pozostaje w zgodności z naturalnym porządkiem moralnym. Wspomniany już wielokrotnie w tym opracowaniu K. Wojtyła podkreśla, że przedmiot czynu to fundament, na którym buduje się ocena moralna. Czyn jest moralnie dobry, jeśli jego przedmiot jest zgodny z obiektywnymi wartościami moralnymi, takimi jak prawda, sprawiedliwość czy miłość. Na przykład akt pomocy drugiemu człowiekowi jest dobry moralnie z natury swojego przedmiotu, ponieważ odpowiada podstawowym zasadom porządku moralnego [Wojtyła, 1969, s. 60-65]. T. Ślipko zauważa, że nie każdy przedmiot czynu może być jednoznacznie oceniony jako moralnie dobry lub zły. Dla przykładu powiedzenie prawdy jest z natury moralnie dobre, ale w pewnych okolicznościach, jak ujawnienie tajemnicy mogącej zaszkodzić niewinnym, może prowadzić do konsekwencji sprzecznych z porządkiem moralnym. Przedmiot czynu wskazuje na obiektywną stronę działania, ale personalizm wymaga uwzględnienia również wewnętrznej motywacji osoby, co prowadzi do analizy intencji.

3.1.1. Intencja

Intencja to wewnętrzny cel działania, który ujawnia motywy kierujące osobą dokonującą czynu. Intencje stojące za czynem ludzkim są fundamentalne w ocenie moralnej. Etyka deontologiczna (nakazowa, prawna) kładzie nacisk na moralność intencji niezależnie od konsekwencji czynu. Jest ona kluczowym elementem oceny moralnej, ponieważ pozwala zrozumieć, dlaczego dana osoba podjęła określone działanie. J. Woroniecki zwraca uwagę, że intencja ujawnia moralne intencje człowieka. Nawet czyn, który z zewnątrz wydaje się moralnie dobry, może być zły, jeśli intencja działającego była egoistyczna lub nieetyczna. Dla przykładu ofiarowanie pieniędzy na cele charytatywne może być moralnie złe, jeśli intencją darczyńcy jest wyłącznie zdobycie uznania w oczach innych. M. Krąpiec podkreśla, że intencja jest wyrazem relacji osoby do wartości moralnych. Działanie z czystą intencją, zgodne z obiektywnym dobrem, prowadzi do rozwoju osoby i budowania wspólnoty. Jeśli jednak intencja jest zła, cały czyn traci swoją wartość moralną, nawet jeśli jego zewnętrzne skutki wydają się pozytywne [Krąpiec, 1991, s. 50-55].

3.1.2. Kontekst i okoliczności czynu

Kontekst, w jakim czyn jest podejmowany, również ma znaczenie dla oceny moralnej odpowiedzialności. Etyka sytuacyjna sugeruje, że moralność czynu zależy od specyficznych okoliczności. Joseph Fletcher, twórca etyki sytuacyjnej, argumentował, że miłość powinna być jedyną zasadą moralną, a każdy czyn powinien być oceniany na podstawie tego, czy promuje miłość w danej sytuacji. Odpowiedzialność osoby polega na uwzględnieniu kontekstu i okoliczności przy podejmowaniu decyzji. Okoliczności obejmują czas, miejsce, środki i warunki, w jakich czyn został wykonany. Chociaż nie decydują one o moralnej naturze czynu, mogą wpływać na jego ocenę, łagodząc lub wzmacniając odpowiedzialność moralną działającego [Fletcher, 1966; Biesaga, 2008, s. 293-296; Rosenthal, 2025]. T. Ślipko podkreśla, że okoliczności są szczególnie istotne w sytuacjach skrajnych, gdy czyn wiąże się z wieloma konsekwencjami. Na przykład zabranie jedzenia w sytuacji głodu może być usprawiedliwione, ponieważ okoliczności zmieniają moralny kontekst działania. M. Buber wskazuje, że w kontekście relacyjnym okoliczności mogą zmieniać sposób, w jaki jest realizowane dobro. Wzajemna relacja między ludźmi wymaga szczególnej wrażliwości na warunki, w których są podejmowane decyzje moralne, co podkreśla znaczenie dialogu i troski o drugiego człowieka [Buber, 1992, s. 70].

Konsekwencjalizm, w tym w szczególności utylitaryzm, ocenia moralność czynu na podstawie jego skutków. John Stuart Mill i Jeremy Bentham twierdzili, że czyn jest moralnie słuszny, jeśli prowadzi do największego szczęścia dla największej liczby osób [Copleston, 1989, s. 14-16, 24-28]. Trzeba jednak z całą stanowczością zauważyć, iż działanie takie może być – nawet przy nader szlachetnych pobudkach – głęboko niemoralne. Przykład może stanowić działanie wynikające np. z realizacji woli demokratycznej większości, która żąda likwidacji jakiejś jednostki czy małej grupy w imię własnych korzyści (szczęścia). Odpowiedzialność osoby w tym kontekście polega na przewidywaniu i ocenie potencjalnych konsekwencji swoich działań oraz podejmowaniu decyzji, które przyniosą największe dobro [www 6].

Wolna wola jest nieodłącznym elementem odpowiedzialności osoby w działaniu. Aby czyn mógł być oceniany moralnie, musi być podjęty świadomie i dobrowolnie. Filozofowie, tacy jak Jean-Paul Sartre, podkreślali, że ludzie są odpowiedzialni za swoje czyny, ponieważ mają wolność wyboru. Odpowiedzialność osoby polega na świadomym podejmowaniu decyzji i przyjmowaniu konsekwencji swoich działań. Dlatego też jawi się ona jako warunek samorealizacji człowieka, dzięki któremu jest on otwarty na innych ludzi i ich wartości. Może zarówno przekraczać swoje słabości, jak też zdobyć się na akty heroizmu, a zarazem potrafi weryfikować swe działanie i dokonywać samooceny. Najistotniejszym zaś warunkiem odpowiedzialności jest fakt, iż człowiek ma wpływ na świat i jego przemiany [Kapias i Polok, 2010, s. 227-228].

Odpowiedzialność osoby w działaniu jest również oceniana w kontekście norm i zasad moralnych obowiązujących w danej społeczności. Normy te mogą być oparte na religii, tradycji, prawie lub konsensusie społecznym. Na przykład w etyce chrześcijańskiej czyny są oceniane na podstawie zgodności z naukami Jezusa Chrystusa. Odpowiedzialność osoby polega na przestrzeganiu tych norm i zasad w swoim działaniu.

Choć może się pojawić w tym miejscu pytanie: „co" i „dlaczego" człowiek powinien przestrzegać? W personalizmie odpowiedź, która w tym kontekście się pojawia, wskazuje na samego człowieka, który jawi się jako osoba posiadająca wsobną i niezbywalną godność. To właśnie ta godność staje się ostateczną zasadą kształtującą moralne postępowanie [Kapias i Polok, 2012, s. 198].

Jednocześnie etyka cnoty, rozwinięta przez Arystotelesa, koncentruje się na charakterze osoby podejmującej czyn, a nie tylko na samym czynie. Człowiek, który realizuje jakieś konkretne dobro, doskonali zarazem samego siebie. Zdolność doboru właściwego dobra w danej sytuacji można nazwać postawą cnotliwą. Chodzi tu o swoistą doskonałość rozumianą jako zbiór pozytywnych cech nabytych w celu umiejętnego realizowania dobra moralnego [Kapias i Polok,

2007, s. 54 i nast.]. Odpowiedzialność osoby w tym wypadku polega na dążeniu do rozwijania i praktykowania cnót w swoim życiu.

Odpowiedzialność osoby w działaniu często wiąże się z dylematami moralnymi, gdzie jednostka musi wybierać między dwoma lub więcej konfliktującymi wartościami. Klasycznym przykładem jest dylemat wagonika, gdzie decyzja o uratowaniu jednej grupy ludzi kosztem innej stawia jednostkę przed trudnym wyborem moralnym. Odpowiedzialność osoby polega na świadomym, dobrowolnym i rozważnym podejmowaniu decyzji w obliczu takich dylematów [Polok, 2011a, s. 249].

3.1.3. Zasada podwójnego skutku

Jednym z kluczowych narzędzi klasycznej oceny moralnej czynów jest zasada podwójnego skutku. Zasada ta odnosi się do sytuacji, w których działanie prowadzi zarówno do skutków pozytywnych, jak i negatywnych, a osoba musi podjąć decyzję, która z tych wartości jest nadrzędna. Zasada ta może być stosowana tylko wtedy, gdy osoba działa z intencją osiągnięcia dobra, a skutki negatywne są nieuniknione i proporcjonalnie mniejsze wobec osiąganego dobra, zaś skutek nie może być zamierzony, ale jedynie przewidywany i dopuszczany [Chyrowicz, 1997, s. 16-17]. Przykładem może być działanie lekarza ratującego życie pacjenta, które może się wiązać z niepożądanymi skutkami ubocznymi, ale ma na celu ochronę życia jako wartości nadrzędnej.

W dobie globalizacji odpowiedzialność osoby w działaniu ma również wymiar globalny. Decyzje podejmowane przez jednostki mogą mieć dalekosiężne skutki dla ludzi na całym świecie. Etyka globalna podkreśla odpowiedzialność jednostek za działania wpływające na globalne dobro. Odpowiedzialność osoby polega na uwzględnieniu globalnych konsekwencji swoich działań.

Analiza historycznych przykładów czynów ludzkich, takich jak działania Mahatmy Gandhiego czy Martina Luthera Kinga, może dostarczyć cennych wniosków na temat moralności czynów. Ich działania, motywowane dążeniem do sprawiedliwości i pokoju, są często analizowane w kontekście etycznym. Odpowiedzialność osoby polega na dążeniu do realizacji wartości moralnych w swoim życiu i działaniach. Analiza czynu ludzkiego pozwala na głębsze zrozumienie moralności i odpowiedzialności jednostki w różnych kontekstach. Odpowiedzialność osoby w działaniu jest jednym z kluczowych pojęć w etyce, które odnosi się do moralnej odpowiedzialności jednostki za swoje czyny. W etyce odpowiedzialność ta jest analizowana z różnych perspektyw, w tym intencji, konsekwencji, kontekstu oraz wolnej woli.

3.2. Przeszkody ograniczające dobrowolność czynów ludzkich

Chcąc podjąć próbę oceny moralnej działania człowieka, trzeba pamiętać, iż chodzi tu o „czyn ludzki". Przede wszystkim więc należy zwrócić uwagę na przedmiot owego działania, a ten z kolei pojawia się w konkretnych okolicznościach (czas, miejsce, użyte środki, osoby dokonujące działania oraz skutki). Stąd ocenie podlega nie tylko sam przedmiot działania, lecz także okoliczności i cel.

Drugim ważnym elementem, który należy wziąć pod uwagę, to akt rozumowy składający się z pojęć, sądów i wnioskowania. Ostatecznie więc ocena skupia się na przedmiocie, dokonywanym rozumowaniu, jak też na akcie woli, który każdorazowo powinien być nastawiony na dobro.

Niestety nieraz zdarza się, iż pojawiają się rozmaite przeszkody uniemożliwiające dokonanie w pełni świadomego i dobrowolnego czynu. Chodzi tu o rozmaite czynniki, które wpływają na ludzki rozum lub wolę, ograniczając ich pełne i poprawne funkcjonowanie, a czasem nawet całkowicie je uniemożliwiają.

Ponieważ zarówno poznanie, jak i wolność stanowią składniki konieczne dla zaistnienia czynu ludzkiego, wobec tego wszelkie w tym punkcie ograniczenie umniejsza, a w krańcowych wypadkach nawet całkowicie eliminuje jego świadomy charakter. Czyn przestaje być czynem w pełni świadomym, staje się zaś czynem częściowo świadomym albo nawet czynem niedobrowolnym.

Nie jest rzeczą konieczną, aby obydwa elementy równocześnie uległy zakłóceniu. Wystarczy jeżeli tylko jeden z nich dozna odpowiedniego ograniczenia, a dany czyn zatraca już charakter czynu w pełni świadomego. A zatem w każdym wypadku, w którym występuje ograniczenie któregoś ze składników dobrowolności czynu, następuje równocześnie nadwyrężenie etycznej sprawczości człowieka w jego wykonaniu, w ślad za czym idzie umniejszenie jego odpowiedzialności.

Jakie przeszkody mogą zakłócić dobrowolność czynu? W klasycznej etyce przyjmuje się dwie zasadnicze kategorie: przeszkody aktualne oraz przeszkody habitualne. Ich rozróżnienie zależy od czasu działania. Pierwsze są chwilowe i przejściowe, drugie zaś trwałe, wynikające niejednokrotnie z jakichś zaburzeń psychicznych czy chorób. Za przeszkody habitualne uważa się takie, które trwale wpływają na kondycję psychofizyczną człowieka, przez co utrudniają lub wręcz uniemożliwiają spełnienie czynów w pełni świadomych. Jedne z nich paraliżują wolę, inne natomiast zakłócają funkcje rozumu.

3.2.1. Przeszkody aktualne

Wśród tych przeszkód należy wyróżnić: niewiedzę (ignorancję), uczucia (wzruszenia zmysłowe) oraz przymus.

3.2.1.1. Niewiedza

Niewiedza pojawia się w przypadku braku właściwego poznania danej sprawy czy przypadku, potrzebnego do należytej oceny moralnej. Gdy odnosi się do wiedzy niekoniecznej, jest nazywany „niewiadomością", gdy zaś podmiot powinien posiadać daną wiedzę, określa się ten przypadek jako „nieznajomość". Sytuacja taka zachodzi nie tylko wtedy, gdy następuje brak właściwej wiedzy, ale także wówczas, gdy jednostka posiada fałszywy osąd rzeczywistości – pojawia się wtedy błąd [Wicher, 1969, s. 195]. Należy ją odróżnić od nieuwagi, która jest tylko chwilowym zapomnieniem czegoś, co się w rzeczywistości wie.

Brak należytej wiedzy może wynikać z różnych przyczyn, dlatego też należy odróżnić tu dwa stany świadomości braku właściwej wiedzy – niepokonalny i pokonalny. Istotne w tym jest to, aby rozeznać, czy podmiot jest w stanie przezwyciężyć swój brak wiedzy (lub błąd) czy też nie mógł tego uczynić. Jeżeli w ogóle nie podejrzewa, iż wiedza, którą posiada, jest błędna lub też nie uświadamia sobie, że powinien posiadać jakąś konkretną wiedzę na dany temat (np. nie wie, iż dane zagadnienie leży w zakresie jego konieczności poznawczej), albo fizycznie jest to niemożliwe, aby uzyskał daną wiedzę (jest od niej odizolowany bądź wiedza jest utajniona), istnieje wtedy w stanie niewiedzy niepokononalnej fizycznie [Bortkiewicz, 2025]. Warto tutaj wspomnieć, iż może zaistnieć sytuacja, w której jednostka mogłaby uzyskać daną wiedzę, ale ze względu na bardzo duży wysiłek lub zaangażowanie potężnych środków czy zaistnienie innych olbrzymich trudności nie posiadła jej, zatem można nazwać ten stan niepokonalnym, ale tylko moralnie.

Z kolei niewiedza pokonalna pojawia się w momencie, gdy podmiot mógł posiąść daną informację, ale świadomie z tego zrezygnował. Innymi słowy jest to stan, w którym człowiek może się dowiedzieć, jak należy właściwie (moralnie) postąpić, ale wygodniej, prościej czy też łatwiej „przymknąć oczy" lub nie angażować się, aby „przypadkiem" nie dowiedzieć się prawdy, albowiem skłaniałaby go ona do niewygodnego dla niego postępowania. Wtedy znajduje się on w stanie niewiedzy pokonalnej. Gdy takie postępowanie jest czynione z premedytacją, wtedy trudno znaleźć jakieś argumenty łagodzące lub usprawiedliwiające brak odpowiedzialności u takiego człowieka.

3.2.1.2. Uczucia

Zjawisko to można określać różnymi terminami, może zatem chodzić o wzruszenie, afekt, emocje, żądzę, namiętność, pożądanie itp. Przy czym warto zauważyć, iż każde z tych pojęć będzie nacechowane różną siłą i zakresem. Poza tym ich rola w próbie oceny moralnej postępowania człowieka jest dwojaka – po prostu mogą pomagać we właściwym postępowaniu, jednak częściej niestety stają się poważnym utrudnieniem.

Warto zauważyć, iż z punktu widzenia oceny etycznej uczucia powinny być należycie uporządkowane. Wtedy pojawiają się one jako „(…) siły lub energie, którymi człowiek może i powinien posługiwać się w swoim działaniu; wzmacniają i intensyfikują skłonności, pomagają umocnić przekonania. Przyczyniają się do rozwijania i doskonalenia osobowości" [Sarmiento, Trigo i Molina, 2006, s. 194].

W dziejach myśli filozoficznej uczucia były różnie dzielone, klasycznie jednak wskazywano na te, które pojawiają się albo w sferze uczuć pożądliwych w człowieku (chęć posiadania dobra bądź zła), albo w sferze uczuć popędliwych (gdy dobro lub zło jest trudne do osiągnięcia). Z kolei wśród uczuć pożądliwych wymienia się: pragnienie, obawę, radość i smutek. Zaś wśród uczuć popędliwych: otuchę, zwątpienie (zniechęcenie), odwagę, strach oraz gniew [Ślipko, 1984, s. 59; Trigo, 2021, s. 104].

Łatwo można zauważyć, iż nawet przy najmniejszym uczuciu pojawia się mocny związek duszy i ciała w człowieku, które to sfery nawzajem na siebie wpływają. Stąd niejednokrotnie przyjemne doświadczenia wpływają na podniesienie różnorodnych czynności życiowych w organizmie, zaś nieprzyjemne osłabiają je. Przy silnych i gwałtownych afektach objawiają się istotne problemy z normalnym funkcjonowaniem ciała człowieka. Począwszy od zarumienienia się na twarzy, drżenia czy trudności z oddechem, a na płaczu skończywszy. A bywa i tak, że pod wpływem gwałtownego gniewu człowiek kreuje w sobie niesamowitą siłę i nie zawsze daje jej upust we właściwym kierunku [Wicher, 1969, s. 198].

Namiętności związane z porządkiem materialnym nie mogą bezpośrednio wpływać na sferę duchową człowieka, mogą to jednak czynić pośrednio. Może bowiem zaistnieć sytuacja, w której człowiek tak bardzo jest zajęty pracą intelektualną (np. czytanie książki, pisanie pracy naukowej), że zapomina o otaczającym go świecie. W innej sytuacji namiętności mogą wręcz hamować działanie rozumu i woli. Przykładem może być wielki i gwałtowny afekt do drugiej osoby, który przyćmiewa racjonalne myślenie, a w konsekwencji działanie woli może być niedobrowolne bądź niepoczytalne. Warto przy tym zauważyć, że jeśli „na-

miętność jest zamierzona, to nie tylko nie usprawiedliwi działającego, lecz powiększa jego odpowiedzialność" [Szymeczko, 1930, s. 41].

Pojawiające się zatem w człowieku uczucia mogą powiększać bądź zmniejszać odpowiedzialność poprzez wywieranie pośredniego wpływu na racjonalność myślenia i wybór wolnej woli (która w pewnych specyficznych wypadkach już nie będzie mogła być nazwana wolną). Zatem poprawnym rozwiązaniem jest poddanie uczuć pojawiających się w podmiocie pod osąd rozumowy. Z pewnością nie chodzi tu o despotyczne zarządzanie nimi jak niewolnikami, ale o polityczne (jak z dobrem wspólnym), czyli jak ze zjawiskami wolnymi – o czym wspominał już Arystoteles [2003, s. 1-6]. Innymi słowy to rozum i wolna wola powinny zarządzać naszymi namiętnościami, aby nie doprowadzić do stanu, w którym to afekty miotają życiem ludzkim.

3.2.1.3. Przymus i strach

Istotnym elementem mającym wpływ na ograniczenie wolności działania człowieka jest przymus czy gwałt. Pojawia się on w sytuacji, w której czynniki zewnętrze usilnie napierają na decyzyjność podmiotu przy równoczesnym jego wewnętrznym oporze w swej woli. Działanie pod przymusem nie może zatem być traktowane jako w pełni wolne. Jeśli jednak pod wpływem nacisków pojawi się w danej osobie jakieś upodobanie w realizowanym czynie, nie będzie to już wtedy akt w pełni niedobrowolny.

Trzeba przy tym odróżnić gwałt fizyczny od przymusu moralnego (namowy, groźby, szantaż, terror). Często wtedy pojawia się strach, który jest swoistą obroną słabszej jednostki przed naciskami ze strony mocniejszej. Jest to zatem swoista samoobrona osoby krzywdzonej. Najczęściej strach powoduje swoisty paraliż w działaniu u takiej osoby, ale może także pojawić się uczucie gniewu wiodące nawet do wściekłości czy furii. Strach ma zatem dualistyczne znaczenie. Z jednej strony może powstrzymywać jednostkę przed niewłaściwym postępowaniem, z drugiej zaś może pobudzać siły fizyczne do nadzwyczajnych czynów [Wicher, 1969, s. 205-206].

Analizując kwestię strachu, należy zauważyć, iż może on być niepohamowany – pojawia się wtedy, gdy uniemożliwia jednostce normalne funkcjonowanie, lub też umiarkowany – kiedy człowiek może częściowo swobodnie myśleć i podejmować decyzje. W pierwszym przypadku strach całkowicie znosi dobrowolność i odpowiedzialność za dokonywane czyny, w drugim zaś w pewnym stopniu je umniejsza [Ślipko, 1984, s. 61].

3.2.2. Przeszkody habitualne

Wskazując termin „habitus", należy go rozumieć w kontekście stosowanym przez św. Tomasza z Akwinu. Rozumiał on go jako trwałą, stałą dyspozycję, czyli nabytą zdolność do pewnego rodzaju działania. Pojawia się ona w człowieku dzięki stałemu powtarzaniu pewnych czynności czy praktyk. Czyli chodzi tu o wewnętrzną skłonność do pewnego sposobu myślenia, odczuwania i działania, która kształtuje się w człowieku w wyniku jego wyrobionych w sobie doświadczeń lub praktyk.

Stąd przeszkody habitualne to takie, które stanowią trwały element psychofizycznej natury człowieka utrudniający lub wręcz uniemożliwiający spełnienie aktów w pełni świadomych. W pewnych przypadkach wpływają one na wolę ludzką, przez co nie sposób podejmować wolnych działań, inne zaś zakłócają funkcje rozumu, przez co trudno przeprowadzać racjonalne myślenie. Bywają jednak i takie przeszkody habitualne, które oddziałują na całość duchowej struktury człowieka. Można tu wskazać na fałszywe opinie, nałogi czy choroby psychiczne.

3.2.2.1. Błędne opinie i uprzedzenia

Przeszkody takie pojawiają się w wyniku posiadania przez człowieka bardzo silnego przekonania o pewnym stanie rzeczy, który jest niezgodny z rzeczywistością, czyli jest po prostu nieprawdziwy. Stan taki może wynikać z różnych przyczyn, np. niewłaściwe zdobyta wiedza, błędy w kształceniu czy wychowaniu lub silne wpływy kulturowe otoczenia, w którym się żyje. W takiej sytuacji pojawia się trwały stan niewiedzy lub wiedzy błędnej, nieprawdziwej.

3.2.2.2. Wrodzone skłonności i nałogi

Człowiek, żyjąc i działając, przyzwyczaja się do pewnych swoistych, sobie przynależnych i charakterystycznych sposobów postępowania. Mogą to być ruchy czy gesty, ale częściej chodzi o charakterystyczne dla danej jednostki sposoby rozwiązywania danych problemów czy realizację wielokrotnie powtarzanej czynności. W takiej sytuacji pojawiają się nawyki, czyli zdolność do powtarzania danych czynności w ten sam sposób. „Nawyk więc najczęściej jest końcową fazą pewnego procesu, którego formę wyjściową stanowią wrodzone skłonności" [Ślipko, 1984, s. 63]. Same nawyki mogą prowadzić do dobra lub zła – tak

bowiem, jak można wyrobić w sobie zdolność do umiłowania prawdy i w związku z tym do jej prezentowania, tak samo można mieć wyrobioną skłonność do kłamstwa. Jeśli wyrobienie takiej zdolności w pierwszym przypadku wiedzie do zdobycia specyficznej cnoty moralnej, to w drugim przypadku należy mówić o moralnej wadzie [Kapias, 2005b, s. 172 i nast.]. Stąd też nałóg jako wada jest traktowany jako postawa moralnie negatywna i stanowi przeszkodę w moralnym działaniu człowieka. Problemem będzie tu jednak pojawienie się owego nałogu w życiu człowieka. O ile bowiem akty dokonane pod wpływem nałogu są częściowo lub całkowicie umniejszone w odpowiedzialności jednostki za ich wykonanie, o tyle w pełni odpowiada ona za sam fakt nabycia (zrodzenia w sobie) danego nałogu.

3.2.2.3. Choroby psychiczne

Choroby psychiczne, czyli psychopatologiczne, to „stan osobnika, który na skutek niezdolności poznawczej lub emocjonalnej nie jest przystosowany do spełnienia elementarnych zadań życiowych" [Zawadzki, 1959, s. 16-17]. Choroby takie (upośledzenie umysłowe, psychozy, histerie itp.), ogólnie rzecz ujmując, znoszą dobrowolność aktów ludzkich, a więc także ograniczają lub całkowicie znoszą odpowiedzialność za dane postępowanie.

Jednak ostateczna ocena dokonywanych aktów ludzkich może być niejasna lub niejednoznaczna, albowiem niezmiernie trudno w sposób pewny i niewątpliwy wniknąć w wolę działającej jednostki. O ile jeszcze badania medyczne pozwalają w jakiś sposób ustalić racjonalność myślenia danej osoby, o tyle przeniknięcie jej intencji, która stała u podstaw dokonanego wyboru, jest niezmiernie trudne. Dlatego też lepiej powstrzymać się od dyktatorskiego wyroku oceniającego czyjeś postępowanie (często negatywnie), albowiem nie mając pełnego wglądu we wszystkie elementy konstytuujące pełny czyn ludzki, łatwo skrzywdzić człowieka, wydając na niego niesłusznie potępiający moralnie wyrok.

Rozdział 4

POJĘCIE, RODZAJE I SPOSOBY KSZTAŁTOWANIA SUMIENIA

Sumienie odgrywa fundamentalną rolę w ludzkim życiu moralnym, w którym to właśnie osoba ludzka jest postrzegana jako byt świadomy, wolny i odpowiedzialny. Wspomniane sumienie – „wewnętrzny głos" – wskazuje ludziom (i tylko ludziom), co jest dobre, a co złe, kształtując wybory człowieka i jego relacje z innymi członkami populacji. W personalizmie sumienie jest traktowane jako element osobowej podmiotowości człowieka, który pozwala mu rozpoznawać obiektywne wartości i kierować swoje działania ku dobru. Zdolność do rozpoznawania dobra i zła, oceniania działań oraz podejmowania odpowiedzialnych decyzji czyni sumienie kluczowym elementem na drodze etycznego rozwoju człowieka.

Sumienie nie działa jednak samoczynnie – jego aktywność wymaga świadomego kształtowania, refleksji oraz otwartości na prawdę. W funkcjonowaniu sumienia odzywa się także silny rezonans uczuciowy. Jako ludzie doznajemy wewnętrznego zadowolenia, spokoju, radosnego poczucia spełnionego obowiązku, kiedy sumienie świadczy o dobru naszego własnego działania. Bywa jednak, że doświadczamy bolesnych wyrzutów duchowej zgryzoty i smutku, kiedy obciąża nas poczucie winy z powodu zła, jakiego dopuściliśmy się w określonej sytuacji. Doświadczenie ukazuje więc sumienie jako przejaw całej osobowości człowieka, poruszający wszystkie jego siły duchowe przy spełnianiu aktów moralnych.

Ludzka świadomość podpowiada nam, że nasze sumienie funkcjonuje w ciągłym powiązaniu z nadrzędnymi w stosunku do nas ogólnymi zasadami moralnymi i nie jesteśmy w stanie wyzwolić się spod ich wpływu. Ich rola może przejawiać się czasami w okazaniu postępowania, dzięki czemu bezpośrednio niejako determinują treść aktów naszego sumienia. Zdarza się także, że zasady te stawiają sumienie wobec sytuacji trudnych do rozeznania, w których przeżywa ono stany rozterki i niepokój, szukając dla siebie właściwej drogi dalszego postępo-

wania. Wytwarza się wtedy w naszym sumieniu stan napięcia między ogólnymi normami a naszymi konkretnymi intuicjami. Fakt ten z jednej strony nie pozwala wątpić, że w przeżyciach naszego sumienia są obecne elementy ogólnonormatywne, z drugiej jednak stawia znaki zapytania, na czym polega ich właściwa funkcja i w jakich mieści się granicach.

Opisane powyżej rozważania pozwalają wysnuć następujący wniosek, a mianowicie – istnieje pewien obiektywny ponadindywidualny porządek moralny oparty na moralnej naturze człowieka. Jednakże z drugiej strony wydaje się, że za sprawstwo aktów moralnych nie odpowiada ogólnie pojmowana natura, ale żywy określony byt, jaki stanowi człowiek. W ten sposób między ogólnym charakterem obiektywnego porządku moralnego a konkretnością życiowej praktyki człowieka tworzy się pewna rozbieżność. Należałoby zatem znaleźć wyjaśnienie tej kwestii, innymi słowy – czy istnieje połączenie pomiędzy nimi, na czym polega jego mechanizm i czy w ogóle jest rzeczą możliwą, aby obiektywny porządek moralny stał się tworzywem moralnej wartości konkretnego działania człowieka. Do tej pory bowiem nie widać ogniwa, które by te dwie sfery moralnej rzeczywistości człowieka mogło ze sobą trwale zespolić i w pewien sposób dokonać transformacji w egzystencjalną treść moralnej osobowości człowieka. Rozwiązanie tych zagadnień należy właśnie do zadań etyczno-filozoficznej teorii sumienia moralnego, czyli do synejdezjologii.

Sumienie jako specyficzne zjawisko moralne charakteryzuje się przede wszystkim tym, że ma postać konkretną. Tę zaś właściwą sobie konkretność czerpie stąd, że nie odnosi się do ogólnych, gatunkowo zróżnicowanych kategorii aktów, ale do aktów ujednostkowionych, czyli spełnionych przez dany podmiot w oznaczonym miejscu i czasie. Najbardziej jednak znamiennym przejawem konkretności sumienia jest fakt, że zwraca się ono ku własnym aktom spełniającego je podmiotu, innymi słowy jedna i ta sama osoba może być/jest sprawcą aktu, a zarazem podmiotem przeświadczenia moralnie ten akt określającego [Kapias i Polok, 2016].

Kategoria sumienia, choć antropologicznie jest uniwersalna, posiada wielce zindywidualizowany charakter. Jak więc rozumieć istotę sumienia, aby poprawnie móc się do niego odwołać w podejmowanych decyzjach dotyczących działań. Sokrates kwestie sumienia uważał za boski głos, który odzywał się wewnątrz niego i powstrzymywał od wykonania podjętych planów. Nie tyle doradzał, jak ma postępować, ile powstrzymywał go przed uczynieniem jakiegoś zła. Był to swoisty głos zakazu, odzywający się jako kategoryczne powiedziane nie, i to w chwili podjęcia zamiaru dokonania niemoralnego czynu [Platon, 1992]. „Do dziś trwają spory, jak wyjaśnić to zdumiewające zjawisko. Czy to rzeczywiście głos boży, opiekuńczy duch, czy po prostu sumienie? Prawdą jest jednak, że

każdy człowiek, w różnych chwilach swego życia, słyszy w swej głębi podobny głos, który doradza i osądza zarazem sposób naszego postępowania" [Kapias i Polok, 2013, s. 45].

Sumienie jest więc przeżywaniem przez podmiot samego siebie w spełnianych przez siebie aktach rozumnych. Posiada swój aspekt moralny, podmiot dokonuje bowiem jakiegoś określenia własnych konkretnych aktów w kategoriach dobra, zła lub powinności moralnej. Sumienie zwraca się ku zamierzonym dopiero, ale jeszcze niespełnionym aktom bądź też ku aktom już dokonanym. Ma więc charakter prospektywno-retrospektywny, co oznacza, że nie tylko wybiega ku przyszłości, ale też może sięgać wstecz, cofając się w swych rozważaniach do przeszłości. Sumienie, kiedy ma za przedmiot działanie przyszłe, rozpatruje raczej moralną zawartość zamierzonego aktu, czy jest on dobry, czy też zły, nakazany czy też dowolny. Jeśli zaś zwraca się ku aktom przeszłym, łączy się z przeżyciem moralnym treści tego aktu, i to w jeszcze silniejszy sposób osądzając samego siebie. Oznacza to, że człowiek sam o sobie daje takie świadectwo, jaki jest pod względem moralnym. Fakt ten z jednej strony nie pozwala wątpić, że w przeżyciach naszego sumienia są obecne elementy ogólnonormatywne, z drugiej jednak stawia znaki zapytania, na czym polega ich właściwa funkcja i w jakich mieści się granicach.

4.1. Pojęcie sumienia

W opisie sumienia można wykazać, że stanowi ono pewną całość duchową. Składają się na nią odpowiednie akty intelektualne (ocena aktu jako dobrego lub złego, świadomość powinności itp.), jak też splecione z nią organicznie wolitywne dążenia, a wreszcie przeżycia uczuciowe, wszystko zespolone w jedną wewnętrznie zwartą strukturę funkcjonującą w ramach konkretnych działań człowieka. Akty sumienia, jako przejawy duchowego dynamizmu osoby ludzkiej, mają postać zasadniczo tożsamą z innymi świadomymi działaniami tejże osoby. Nie można więc ich zamykać w ciasnych kręgach emocjonalnych czy też irracjonalnych przeżyć człowieka. Sumienie to coś więcej aniżeli tylko subiektywne wzruszenie, względnie intuicyjne wyczucie bądź olśnienie.

Niezależnie od doniosłej roli, jaką w funkcjach sumienia odgrywają czynniki uczuciowe, jego istota sprowadza się jednak ostatecznie do pierwiastka rozumowego: intelektualno-wolitywnego. Sumienie polega więc na aktach rozumu praktycznego wchłaniającego w siebie równocześnie dążenie woli. Jest to zatem operacja racjonalna: rzeczywisty sąd i wolitywne dążenie, ocena czy nakaz rozumu, ale też przenikające go chcenie, akceptacja woli. Sumienie jest to

wartościująco-imperatywny sąd człowieka uformowany na podstawie ogólnych ocen i norm moralnych o konkretnym akcie spełnionym przez niego samego (przez dany podmiot).

Nie ulega wątpliwości, że w życiowej praktyce poszczególnych jednostek funkcje sumienia przybierają o wiele prostszą i, można powiedzieć, skrótową postać bezpośredniego uchwycenia normatywnego związku między ogólną zasadą moralną a konkretnym czynem człowieka. Owszem, bardzo często występują one w formie habitualnych reakcji moralnych, w których element świadomościowy niemal niknie w zespole innych towarzyszących mu przeżyć. Etyczna funkcja sumienia jest funkcją normatywną: sumienie formułuje specyficzne normy postępowania. Jest to norma specyficzna, ponieważ stanowi twór samej konkretnej jednostki w odniesieniu do jej własnego, konkretnego czynu, co sprawia, że jest to norma subiektywna i konkretna. Sumienie występuje zawsze w postaci jednostkowej, podmiotowej, zamkniętej w kręgu moralnej świadomości samej działającej jednostki. Co więcej, ponieważ sumienie stanowi rzeczywistą normę dla praktycznego postępowania człowieka, więc moralna wartość spełnianych przez człowieka konkretnych aktów zależy bezpośrednio od tego, czy są one zgodne czy też niezgodne z obowiązującą człowieka normą sumienia. Ono jest zatem tą instancją, która w człowieku i w imię człowieka decyduje o dobru lub złu jego czynów, a zarazem trybunałem, przed którym jest za uczynki odpowiedzialny. Jednocześnie sumienie jest normą normowaną, czyli poprzez przyjęte normy ogólne, ogólne podstawy dobra i powinności moralnej stale podlega kształtowaniu [Ślipko, 2003, s. 372-380].

Sumienie w nurcie myśli personalistycznej jest definiowane jako zdolność człowieka do oceny moralnej własnych działań w świetle obiektywnych norm moralnych. To coś więcej niż subiektywne odczucie dobra i zła, to zdolność osoby do oceny moralnej swoich działań w świetle obiektywnych norm i wartości. Jak podkreśla K. Wojtyła, sumienie jest narzędziem prawdy – to „wewnętrzny świadek", który pozwala człowiekowi podejmować odpowiedzialne decyzje zgodne z dobrem. Jest ono świadectwem relacyjnego charakteru człowieka – jego relacji wobec wartości obiektywnych oraz wspólnoty, w której żyje [Wojtyła, 1969, s. 80-85]. Nie jest to jednak autonomiczny system wartości, lecz narzędzie, które odwołuje się do prawdy o człowieku i świecie. K. Wojtyła postrzega sumienie jako przestrzeń dialogu między osobą a prawdą moralną. Nie działa ono w oderwaniu od rzeczywistości, lecz odwołuje się do norm moralnych, które człowiek ma obowiązek poznać. Jego zdaniem sumienie stawia osobę wobec prawdy o jej czynach, zmuszając ją do refleksji nad sobą oraz swoim wpływem na innych [Wojtyła, 1969, s. 80-85].

4.2. Rodzaje sumienia

Sumienie, mimo swojej fundamentalnej roli, może działać w różny sposób w zależności od poziomu świadomości moralnej człowieka, jego wychowania oraz zdolności do refleksji. Personalizm wyróżnia kilka typów sumienia, które ilustrują zarówno jego prawidłowe funkcjonowanie, jak i możliwe błędy.

Sumienie, jako zdolność oceny moralnej, może działać poprawnie lub ulegać deformacjom w wyniku błędów poznawczych, zaniedbań wychowawczych czy świadomego zniekształcenia wartości. Personalizm wyróżnia kilka typów sumienia, które pozwalają na lepsze zrozumienie mechanizmów moralnych.

4.2.1. Sumienie przeduczynkowe i pouczynkowe (prospektywne i retrospektywne)

Z punktu widzenia filozofii moralności istotną rolę „(…) pełni sumienie przeduczynkowe. Sumienie bowiem pouczynkowe zakłada zawsze sąd sumienia przeduczynkowego i jest tylko wtórną oceną tego czynu i siłą sprawczą związanych z tym przeżyć moralnej aprobaty lub doznania winy spełniającego go podmiotu" [Witek, 1976, s. 117].

4.2.2. Sumienie prawdziwe i sumienie błędne

Rozróżnienie to za punkt wyjścia bierze stosunek sądu sumienia do norm obiektywnego porządku moralnego. Stosunek ten zawiązuje się jednak za pośrednictwem ogólnej reguły postępowania, która występuje w świadomości moralnej osoby oceniającej swój czyn jako nadrzędne pozakonkretne kryterium jej konkretnego sądu. Jeżeli reguła ta jest zgodna z obiektywnym porządkiem moralnym wyrażonym w rozumie słusznym czy prawie moralnym, wówczas zachodzi stan sumienia prawdziwego. W przeciwnym wypadku mamy do czynienia z sumieniem błędnym.

Prawdziwe sumienie to zdolność do właściwego rozpoznania dobra i zła oraz podejmowania działań zgodnych z wartościami moralnymi. T. Ślipko zauważa, że prawe sumienie rozwija się w wyniku harmonii między naturalnym rozumem, edukacją moralną i otwartością na obiektywną prawdę [Ślipko, 2005, s. 65]. Wojtyła dodaje, że prawe sumienie nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem do osiągnięcia moralnej dojrzałości i odpowiedzialności [Wojtyła, 1969, s. 85].

Sumienie błędne wynika z niezdolności do właściwego rozpoznania wartości moralnych. Może być skutkiem ignorancji, złych nawyków lub niewłaściwego wychowania. J. Woroniecki w *Katolickiej etyce wychowawczej* podkreśla, że błędne sumienie wymaga korekty poprzez edukację, przykład oraz dialog z osobami bardziej doświadczonymi moralnie [Woroniecki, 1986a, s. 90]. Sumienie błędne wyraża etyczną opinię jednostki, która nie żywi i nie może żywić żadnych wątpliwości co do zawartego w niej błędu, czyli ma niezachwiane przekonanie o słuszności tej normy.

To niezachwianie pojmuje się w tym znaczeniu, że nie leży w jego mocy wyjaśnienie ewentualnych wątpliwości ze względu na brak podejrzeń w tej sprawie lub na wielkie trudności w ich usunięciu. Sumienie takie jest błędne nieprzezwyciężalnie i dlatego bywa też nazywane „dobrą wiarą", np. człowiek uznaje, że kradzież jest rzeczą złą i jako taka nie może być popełniona. Nie zawsze jednak potrafi orzec, że dana konkretna czynność jest czymś rzeczywiście złym i powinien jej zaniechać. Przykładem może być brak zakupionego biletu w trakcie jazdy tramwajem – bo przecież można jechać „na gapę", lub też wynoszenie drobnych rzeczy z zakładu pracy – albowiem wszystko jest w nim wspólnym dobrem każdego pracownika… Jeżeli natomiast u danej jednostki zrodzi się wątpliwość co do słuszności jej etycznego, ogólnego przekonania i może ona dojść do ustalenia rzeczywistego stanu rzeczy, ale tego czy to z lenistwa, czy też z premedytacji nie czyni, nie chce poznać prawdy ani nie przejmuje się powinnością prawego postępowania, bądź czasami przyzwyczajenie do grzechu czyni jego sumienie prawie niemym, wtedy zachodzi wypadek sumienia pokonalnie błędnego. W takim przypadku człowiek jest winny deformacji swego sumienia oraz zła, które popełnia. Widać zatem, że stany sumienia błędnego przejawiają zasadniczą tożsamość ze stanami niewiedzy, ponieważ błąd sumienia jest uwarunkowany jakimś brakiem wiedzy należnej.

4.2.3. Sumienie skrupulatne i szerokie

Pierwsze z nich – sumienie skrupulatne – przejawia się nadmierną rygorystycznością prowadzącą do poczucia winy nawet w przypadku moralnie obojętnych działań. Z kolei drugie – sumienie szerokie – charakteryzuje się pobłażliwością, która uniemożliwia człowiekowi dostrzeżenie własnych błędów moralnych. J. Tischner wskazywał, iż oba typy sumienia zaburzają zdolność człowieka do autentycznego dążenia do dobra i wymagają wsparcia w procesie korekty [Tischner, 1992, s. 60].

4.2.4. Sumienie trafne

Sumienie trafne wyraża habitualną, czyli potencjalną dyspozycję człowieka do zachowania właściwej miary w ocenie wartości moralnej spełnianych przez siebie czynów. Zachodzi ono szczególnie w ocenie popełnionego zła i polega na umiejętności osądzania dużego zła moralnego jako dużego, małego jako zła małego.

4.2.5. Sumienie pewne i sumienie wątpliwe

Sumienie „(…) pewne oznacza stan, w którym człowiek w formowanych przez siebie konkretnych sądach moralnych wyklucza – posługując się swoim poznaniem rozumowym – jakiekolwiek wątpliwości w zakresie moralności swego postępowania.

Z kolei sumienie wątpliwe oznacza stan, w którym człowiek albo nie jest zdolny uformować sobie jakiegokolwiek sądu o wartości moralnej konkretnego czynu, albo też formułuje taki sąd, ale z towarzyszącą mu uzasadnioną obawą błędu, czyli z uzasadnionym podejrzeniem, że zamierzony akt jest zły i zakazany" [Wichrowicz, 2002, s. 75-76].

4.3. Kształtowanie sumienia z perspektywy personalistycznej

Proces kształtowania sumienia w nurcie personalistycznym jest dynamiczny i wymaga zaangażowania zarówno ze strony jednostki, jak i wspólnoty. Kluczowe elementy tego procesu to:

1. Wychowanie moralne – edukacja moralna odgrywa fundamentalną rolę w kształtowaniu prawego sumienia. J. Woroniecki podkreśla, że wychowanie moralne powinno być procesem ciągłym, obejmującym nie tylko nauczanie zasad etycznych, ale także kształtowanie zdolności do refleksji i odpowiedzialności za swoje czyny [Woroniecki, 1986a, s. 95]. Woroniecki podkreśla również, że kształtowanie sumienia rozpoczyna się od wczesnego dzieciństwa, a rolę kluczową odgrywają tutaj rodzice, nauczyciele i wspólnota. Wychowanie moralne powinno rozwijać zdolność do rozpoznawania wartości oraz odpowiedzialność za własne czyny [Woroniecki, 1986a, s. 95].
2. Refleksja i samopoznanie – sumienie rozwija się poprzez regularną refleksję nad własnymi działaniami. T. Ślipko zauważa, że samopoznanie pozwala czło-

wiekowi lepiej zrozumieć swoje motywacje i poprawiać swoje postępowanie, co prowadzi do większej spójności moralnej [Ślipko, 2005, s. 70]. Ślipko zauważa również, że rozwój sumienia wymaga systematycznej refleksji nad własnym życiem, analizowania swoich czynów oraz dążenia do ich poprawy. Refleksja pomaga człowiekowi lepiej zrozumieć swoje motywacje i intencje, co jest kluczowe dla kształtowania prawego sumienia [Ślipko, 2005, s. 70].

3. Otwartość na prawdę i wartości moralne – K. Wojtyła wskazuje, że sumienie powinno być zawsze skierowane ku obiektywnej prawdzie. Człowiek musi być gotowy do zmiany swoich przekonań, jeśli okażą się one błędne, oraz do przyjęcia prawdy, nawet jeśli jest ona wymagająca. Wojtyła podkreśla, że sumienie powinno być ukierunkowane na wartości obiektywne, takie jak prawda, dobro i sprawiedliwość. Człowiek powinien być gotowy do zmiany swoich przekonań, jeśli okażą się one błędne w świetle obiektywnej prawdy [Wojtyła, 1969, s. 90].
4. Umiejętność bycia w pełni wolnym – życie wielokrotnie stawia przed człowiekiem sytuacje, w których aby osiągnąć upatrzony cel, trzeba postąpić niecnie, kłamliwie, obłudnie. Pojawia się pokusa, aby ulec złudnemu myśleniu, iż właśnie przekraczając zasady, człowiek stanie się wolny, albowiem to one „zniewalają" podmiot dokonujący dane czynności. W tym momencie pojawia się głos sumienia zakazujący przekroczenie norm i przykazań. Okazuje się, iż w pełni wolnym można być dopiero wtedy, gdy wybiera się prawdę i dobro. Tylko w tych obszarach ludzkiej aktywności człowiek jest rzeczywiście sobą. Zło – ze względu na fałsz – każdorazowo zniewala człowieka [Styczeń, 1993, s. 96-97].
5. Relacje i dialog – M. Buber zauważa, że sumienie rozwija się w relacjach z innymi ludźmi. Dialog i współpraca pozwalają lepiej rozumieć wartości moralne oraz wzmacniają odpowiedzialność za innych. Buber podkreśla, że sumienie rozwija się także w relacjach z innymi ludźmi. Dialog, współpraca i wzajemne wsparcie są nieodzowne dla budowania moralnej dojrzałości [Buber, 2004, s. 80]. Z kolei J. Tischner tłumaczył, że kontakt z osobami posiadającymi ugruntowane sumienie, takimi jak święci czy uznane autorytety moralne, może inspirować i kierować procesem kształtowania sumienia w stronę pełniejszej realizacji dobra [Tischner, 1992, s. 70].

Sumując powyższe dywagacje, trzeba przyznać, iż personalizm traktuje kształtowanie sumienia jako proces dynamiczny, który wymaga zaangażowania jednostki w poszukiwanie prawdy, refleksji nad własnym życiem oraz współpracy z innymi w celu osiągnięcia moralnej dojrzałości.

4.4. Sumienie a odpowiedzialność moralna

W personalizmie sumienie jest nie tylko narzędziem oceny moralnej, ale także wyrazem odpowiedzialności człowieka wobec siebie, innych i świata. J. Tischner wskazuje, że sumienie wymaga solidarności – zrozumienia, że nasze działania wpływają na dobro wspólne oraz życie innych ludzi [Tischner, 1992, s. 60]. Sumienie jest wyrazem odpowiedzialności moralnej człowieka wobec samego siebie, wspólnoty i wartości obiektywnych. Działanie zgodne z prawym sumieniem prowadzi do harmonii między wolnością a odpowiedzialnością, co stanowi istotę ludzkiej moralności.

W działaniu moralnym jako warunek konieczny i wystarczający wymagany jest stan sumienia moralnie (praktycznie) pewnego. Słuszność tej zasady wynika z naczelnej zasady etycznej, która brzmi: należy czynić dobro, a unikać zła (zasada synderezy), oczywiście w granicach ludzkiej możliwości. Umysł ludzki jest bowiem zdolny do poznania prawdy sobie proporcjonalnej. W działaniu moralnym taką prawdą proporcjonalną do możliwości ludzkiego umysłu jest osiągnięcie stanu sumienia praktycznie pewnego. Jest to oczywiste, ponieważ pewność ta opiera się na kryteriach właściwych potocznemu, przednaukowemu poznaniu ludzkiemu, jakim człowiek posługuje się we wszystkich innych dziedzinach życia. Dla tych racji osiągnięcie stanu sumienia moralnie (praktycznie) pewnego należy uznać za warunek konieczny moralnego działania. Z drugiej strony należy zaś pamiętać, że przekracza ludzkie możliwości, aby w działaniu moralnym posiadał człowiek wyższą pewność, opartą na motywach rozumowych, naukowo uzasadnionych. Dlatego sumienie (praktyczne) pewne stanowi warunek wystarczający do działania etycznego.

Człowiek powinien iść za sumieniem pewnym zawsze, nawet wówczas, kiedy znajduje się on w stanie sumienia niepokonalnie błędnego. Człowiek bowiem, który znajduje się w stanie sumienia niepokonalnie błędnego, postępuje zgodnie z wewnętrznym przekonaniem o godziwości wspomnianego aktu. Czyni więc dobro, a unika zła w stopniu, w jakim go na to w danej sytuacji stać. Uznanie prymatu błędnego sumienia w obrębie jego nieprzezwyciężalnych przeświadczeń moralnych należy do fundamentalnych zasad, na których opiera się moralna nauka o wolności sumienia i jego prawie do kierowania się tym, co w dobrej swej wierze uważa za słuszne i obowiązujące. Mówimy tu o przysługującej człowiekowi autonomii sumienia. Człowiekowi nie wolno podejmować czynu, co do którego moralnej wartości żywi uzasadnione praktycznie wątpliwości, czyli znajduje się w stanie sumienia wątpliwego. Powinien zatem urobić sobie sumienie (praktycznie) pewne. Praktycznie uzasadniona wątpliwość co do

wartości moralnej zamierzonego czynu stwarza praktycznie uzasadnione niebezpieczeństwo spełnienia zła moralnego. Tym samym wykracza człowiek przeciw naczelnemu obowiązkowi moralnemu unikania zła w granicach dostępnych sobie możliwości.

Wśród metod urabiania (kształtowania) sumienia pewnego można wskazać na dwie drogi:

1. Droga bezpośrednia urabiania sumienia pewnego – polega na zwróceniu się do osób kompetentnych w sprawach moralnych z prośbą o rozstrzygnięcie przeżywanych obaw moralnych.
2. Droga pośrednia – polega na przeprowadzeniu swoistego praktycznego rozumowania zmierzającego do usunięcia przeżywanej wątpliwości za pomocą odpowiednich ogólnych dyrektyw. Rolę fundamentalną kryterium pełni tu rozróżnienie między tzw. wątpliwością co do normy oraz co do faktu. Wątpliwość co do normy odnosi się bądź do istnienia, bądź też treści i zakresu ogólnej normy moralnej, od której zależy moralna wartość zamierzonego czynu. Wątpliwość co do faktu ma za przedmiot sam czyn i dotyczy jego przynależności do zakresu określonej normy [Ślipko, 2003, s. 378-380].

Sumienie jest więc kluczowym elementem moralności w personalizmie, będąc zarówno narzędziem oceny działań, jak i wyrazem odpowiedzialności człowieka. Kształtowanie sumienia wymaga wychowania, refleksji, otwartości na prawdę i wartości moralne oraz współpracy z innymi. Personalizm ukazuje, że prawe sumienie prowadzi człowieka do pełniejszej realizacji dobra, podczas gdy błędy w jego funkcjonowaniu mogą być korygowane dzięki dialogowi i edukacji moralnej. Sumienie w personalizmie jest kluczowym elementem moralności człowieka kształtującym jego zdolność do rozpoznawania dobra i podejmowania odpowiedzialnych decyzji. Kształtowanie sumienia wymaga refleksji, edukacji moralnej, otwartości na prawdę oraz dialogu z innymi ludźmi. Prawe sumienie pozwala człowiekowi w pełni realizować swoją godność jako osoby moralnej, zdolnej do działania zgodnego z wartościami.

Rozdział 5

ETYKA BIZNESU – POJĘCIE I RYS HISTORYCZNY

5.1. Rozumienie etyki biznesu

Etykę biznesu cechuje wielość ujęć [Gasparski, 2007, s. 138-139]. Etyka biznesu to interdyscyplinarna dziedzina filozofii praktycznej zajmująca się analizą i oceną moralną zachowań ludzi oraz organizacji działających w sferze gospodarczej. Obejmuje zestaw norm, wartości, zasad i standardów postępowania, które określają, jakie działania są moralnie dobre, słuszne lub pożądane, a jakie są naganne lub niedopuszczalne. Etyka biznesu odnosi się zarówno do indywidualnych zachowań menedżerów i przedsiębiorców, jak i praktyk organizacyjnych oraz odpowiedzialności firm wobec społeczeństwa, środowiska naturalnego oraz interesariuszy, takich jak pracownicy, klienci czy inwestorzy. Jest to dziedzina starająca się pogodzić interesy ekonomiczne z wymaganiami etycznymi i społecznymi, budując zaufanie społeczne oraz trwałe relacje gospodarcze [Crane i Matten, 2007, s. 25-30]. Mówiąc o etyce biznesu, można się odwołać do 3E: efektywności, ekonomiczności i etyczności podejmowanych działań [Gasparski, 2020, s. 26].

Zakres zagadnień etyki biznesu obejmuje przede wszystkim:

- uczciwość i transparentność w działalności gospodarczej,
- odpowiedzialność społeczną przedsiębiorstw (CSR),
- kwestie moralne związane z marketingiem, reklamą i sprzedażą,
- etyczne zarządzanie zasobami ludzkimi,
- problematykę korupcji, konfliktów interesów oraz uczciwej konkurencji,
- etykę w finansach i bankowości,
- ochronę środowiska naturalnego,
- etykę zawodową,
- etyczne aspekty stosowania nowych technologii (np. sztucznej inteligencji) [Carroll i Buchholtz, 2020, s. 30-50].

Etyka biznesu jest fundamentem współczesnego myślenia o odpowiedzialności przedsiębiorstw za skutki ich działań oraz ważnym narzędziem budowania reputacji i przewagi konkurencyjnej opartej na wartościach moralnych i społecznym zaufaniu [Treviño i Nelson, 2017, s. 12-35]. Etyka odgrywa kluczową rolę we współczesnych praktykach biznesowych, ponieważ wyznacza moralne granice działań firm i wpływa na relacje z otoczeniem społecznym oraz gospodarczym. Przestrzeganie zasad etycznych pozwala na budowanie trwałego zaufania klientów, pracowników, dostawców, inwestorów, społeczności lokalnych oraz opinii publicznej [Bartkowiak, 2002, s. 15-40].

Przedsiębiorstwa konsekwentnie stosujące wysokie standardy etyczne osiągają korzyści zarówno w krótkim, jak i długim okresie. Do kluczowych korzyści należą:

- budowanie reputacji i wiarygodności, przekładających się na lojalność klientów, łatwiejszy dostęp do kapitału oraz możliwość pozyskiwania i zatrzymywania utalentowanych pracowników,
- zmniejszenie ryzyka prawnego i finansowego poprzez unikanie naruszeń prawa, kosztownych sporów sądowych czy kar finansowych,
- poprawa relacji interpersonalnych i klimatu organizacyjnego, co zwiększa zaangażowanie oraz motywację zespołów pracowniczych oraz obniża rotację kadr,
- pozytywne oddziaływanie na społeczeństwo i środowisko naturalne, umożliwiające przedsiębiorstwu pełnienie roli odpowiedzialnego partnera społecznego oraz realizację celów zrównoważonego rozwoju [Porter i Kramer, 2011, s. 62-77].

Z drugiej strony zaniedbania etyczne, takie jak nieuczciwość, korupcja, manipulacja informacjami czy nieodpowiedzialne zarządzanie zasobami ludzkimi i naturalnymi, mogą prowadzić do utraty zaufania, kryzysów wizerunkowych, a nawet upadku firmy [Bakan, 2006, s. 30-50]. Realizacja kompleksowej koncepcji etyki biznesu wymaga systematycznych działań na wielu poziomach organizacji. Firmy opracowują i wdrażają programy i kodeksy etyczne, prowadzą audyty etyczne, programy szkoleniowe oraz ustanawiają mechanizmy zgłaszania naruszeń i reagowania na nie. Takie podejście zapewnia, że wartości etyczne nie pozostają jedynie deklaracją, lecz są praktycznie stosowane w codziennej działalności przedsiębiorstwa [Schwartz i Weber, 2017, s. 70-90]. Według Wojciecha Gasparskiego etyka biznesu to nie tylko teoria, ale i konkretna praktyka zarządzania oparta na wartościach [Gasparski, red., 2013, s. 20-45].

Celem etyki w biznesie jest przede wszystkim:

- utrzymanie integralności firmy,
- zwiększenie zaufania klientów i interesariuszy,
- poprawa kultury organizacyjnej,

- zapobieganie korupcji, oszustwom i innym nieetycznym praktykom [Blowfield i Murray, 2019, s. 55-90].

Podstawowe zasady etyki biznesu można opisać następująco:

- uczciwość – działania transparentne i zgodne z prawem,
- odpowiedzialność społeczna – świadomość konsekwencji działań wobec społeczeństwa i środowiska,
- poszanowanie praw człowieka – przestrzeganie standardów pracy oraz godności pracowników,
- zrównoważony rozwój – prowadzenie działalności gospodarczej bez degradacji środowiska naturalnego [Sachs, 2016, s. 25-50].

Szeroki zakres zagadnień związanych z etyką biznesu obejmuje moralną ocenę działalności gospodarczej i wymaga świadomego zaangażowania wszystkich osób związanych z firmą oraz konsekwentnego przestrzegania zasad pozwalających na osiągnięcie równowagi pomiędzy interesami ekonomicznymi, społecznymi i środowiskowymi [Zadek, 2007, s. 45-75].

5.2. Początki refleksji etycznej w gospodarce

Refleksja nad etyką w działalności gospodarczej sięga starożytności i od samego początku łączyła się z pytaniem o moralność ludzkich działań, sprawiedliwość w wymianie handlowej oraz odpowiedzialność społeczną. Choć dziś etyka biznesu funkcjonuje jako odrębna dziedzina, jej źródła są głęboko zakorzenione w filozofii, religii oraz prawie. Analizując początki refleksji etycznej w gospodarce, warto przyjrzeć się myśli starożytnych filozofów, wpływowi religii oraz pierwszym kodeksom prawnym, które regulowały uczciwość handlową i zobowiązania przedsiębiorców wobec społeczeństwa. Starożytna Grecja była jednym z pierwszych miejsc, gdzie pojawiły się poważne refleksje nad moralnością w handlu i gospodarce. Głównymi postaciami, których myśl filozoficzna ukształtowała fundamenty współczesnej etyki, a w tym również etyki biznesu, byli wspomniani już w pierwszych rozdziałach opracowania Sokrates, Platon i Arystoteles, którzy poddali analizie, jakie zasady powinny regulować relacje międzyludzkie, w tym wymianę dóbr i zarządzanie majątkiem. Sokrates, uznawany za ojca etyki, uważał, że najwyższym dobrem dla człowieka jest cnota rozumiana jako moralna doskonałość, a dobra materialne powinny służyć cnocie i moralnemu rozwojowi człowieka. Filozof przestrzegał przed brakiem głębszych przemyśleń związanych z gromadzeniem dóbr materialnych, co w konsekwencji może prowadzić do moralnego upadku. Podkreślał znaczenie takich wartości, jak uczciwość oraz przestrzeganie sprawiedliwości w każdej działalno-

ści – również związanej z handlem [Platon, 1999, s. 568-569]. Jego uczeń, Platon, w swojej koncepcji idealnego państwa odnosił się do kwestii społecznej sprawiedliwości oraz podziału pracy. Według Platona każda grupa społeczna powinna spełniać swoje obowiązki zgodnie z przypisanymi im naturalnymi predyspozycjami. Handlarze i rzemieślnicy powinni dbać o dobro wspólnoty, unikając kierowania się jedynie własną korzyścią. Wspomniany uczeń Sokratesa – Platon – krytycznie oceniał gromadzenie bogactwa dla samego bogactwa, widząc w takim postępowaniu zagrożenie dla harmonii społecznej. Dążył do idealnego ustroju, w którym wartości duchowe i etyczne miały dominować nad materialnym zyskiem, a sprawiedliwe społeczeństwo powinno dążyć do harmonii, a nie do gromadzenia bogactwa przez jednostki kosztem innych [Platon, 2020].

Z kolei uczeń Platona – Arystoteles – w stworzonej przez siebie etyce cnót za kluczowe pojęcie uznał (wspomniany w tym opracowaniu) „złoty środek", czyli umiarkowanie między skrajnościami.

Arystoteles rozróżniał dwa podejścia do działalności gospodarczej:

- „ekonomika" – prawidłowe zarządzanie gospodarstwem i bogactwem zgodne z naturą, służące potrzebom człowieka i społeczności, mające na celu zapewnienie utrzymania i dobrobytu rodzinie oraz społeczeństwu;
- „chrematystyka" – czyli dążenie do bogactwa dla samego bogactwa, uważane przez Arystotelesa za sprzeczne z naturą i szkodliwe moralnie; działalność nastawiona wyłącznie na maksymalizację zysków, która może prowadzić do moralnej degeneracji [Arystoteles, 2003].

Zdaniem Arystotelesa nadmierna pogoń za bogactwem prowadzi do zatracenia cnoty umiarkowania i sprawiedliwości. Argumentował, że pieniądz powinien być środkiem wymiany, a nie celem samym w sobie [Carroll i Buchholtz, 2020, s. 30-50]. Również Arystoteles jako pierwszy przedstawił refleksję nad uczciwą ceną, etyką wymiany handlowej oraz odpowiedzialnością za sprawiedliwe relacje gospodarcze. Podkreślał, że zysk powinien służyć człowiekowi, a nie być jego nadrzędnym celem [Arystoteles, 2011a, 2011b]. Myśl etyczna starożytnych przytoczonych filozofów stanowi fundament współczesnej refleksji nad etyką biznesu. Ich idee, mimo upływu czasu, nadal są aktualne i inspirują współczesne dyskusje o społecznej odpowiedzialności biznesu, uczciwości gospodarczej oraz roli etyki w gospodarowaniu.

Refleksja etyczna dotycząca praktyk handlowych pojawiła się również poza cywilizacją grecką – w starożytnych kulturach Bliskiego Wschodu (Mezopotamia, Izrael) oraz Dalekiego Wschodu (Chiny, Indie). W tych regionach kwestie moralne związane z handlem, uczciwością i zobowiązaniami gospodarczymi były szeroko dyskutowane oraz formalizowane w tekstach prawnych i religijnych. Prawo moralne i sprawiedliwa wymiana również w innych starożytnych kulturach stanowiły dużą wartość etyczną.

Jednym z najstarszych źródeł normujących etykę handlu jest Kodeks Hammurabiego, starobabiloński zbiór praw. Zawierał on szczegółowe przepisy dotyczące sprawiedliwości, uczciwych praktyk handlowych oraz odpowiedzialności wobec kontrahentów. Kodeks Hammurabiego zawierał kary za fałszerstwa handlowe, oszustwa finansowe czy nieuczciwość wobec klientów. „Jeżeli ktoś w transakcji oszukuje, niechaj poniesie karę finansową" [Kodeks Hammurabiego, 1996, §94-95]. Ustalano również maksymalne ceny towarów, np. zboża, by zapobiegać spekulacjom [Kodeks Hammurabiego, 1996, §94-95].

W Biblii znajdujemy wyraźne wskazówki etyczne dotyczące działalności gospodarczej. Biblia nakazuje sprawiedliwość, uczciwość oraz uczciwą miarę i wagę podczas transakcji. Ostrzega także przed lichwą, wykorzystywaniem słabszych oraz nieuczciwym wzbogacaniem się. W Torze oraz w Talmudzie znajdują się szczegółowe przepisy dotyczące uczciwości handlowej oraz zakazu lichwy. Księga Powtórzonego Prawa zawiera nakaz używania sprawiedliwych wag i miar (Pwt 25, s. 13-16), a w Księdze Kapłańskiej (19, s. 35-36) znajduje się zapis: „Nie będziecie się dopuszczać niesprawiedliwości w sądzie, w miarach, w wagach i w objętościach" [Biblia Tysiąclecia, 2003]. W judaizmie działalność gospodarcza była ściśle regulowana właśnie przez prawo religijne.

W Chinach konfucjanizm stworzył system etyczny oparty na zasadach wzajemności, uczciwości, sprawiedliwości oraz lojalności wobec zobowiązań społecznych. W praktykach handlowych Konfucjusz podkreślał moralną odpowiedzialność, uczciwość wobec partnerów handlowych oraz społeczny wymiar gospodarki. Podstawowe zasady konfucjańskie w biznesie to: unikanie oszustw i korupcji, zasada uczciwej wymiany dóbr oraz priorytet moralności nad bogactwem [Konfucjusz, 1979]. W starożytnych Indiach kwestie etyczne handlu były obecne w nauczaniu religijnym buddyzmu i hinduizmu. Zasada „ahimsa" (niekrzywdzenie) oraz koncepcja „dharma" (obowiązek moralny, właściwe postępowanie) regulowały relacje gospodarcze, kładąc nacisk na uczciwość, umiarkowanie oraz unikanie wyzysku [Radhakrishnan, 1958]. Indyjski traktat ekonomiczno-polityczny *Arthaśastra* autorstwa Kautilji (około IV w. p.n.e.) zawiera szczegółowe wytyczne dotyczące etyki w handlu. Kautilja podkreśla znaczenie uczciwości w prowadzeniu interesów oraz potępia praktyki manipulacyjne i oszustwa [Shamasastry, 1951]. Filozofia buddyjska propagowała zasadę niekrzywdzenia oraz powściągliwości w dążeniu do bogactwa. W etyce buddyjskiej działalność handlowa powinna się opierać na unikaniu chciwości, oszustw czy wykorzystywania innych. Buddyzm promował podejście gospodarcze oparte na współczuciu i umiarkowaniu [Harvey, 2019]. W kulturach starożytnego Bliskiego i Dalekiego Wschodu zagadnienia etyczne w gospodarce były często regulowane przez normy religijne i prawne. Zasady te do dziś inspirują współczesną etykę biznesu,

promując idee odpowiedzialności, uczciwości oraz sprawiedliwości w relacjach gospodarczych.

Rzymianie rozwinęli system prawny, który miał duży wpływ na późniejszą refleksję nad etyką w gospodarce. Prawo rzymskie regulowało zasady uczciwej wymiany handlowej, zawierania kontraktów oraz odpowiedzialności za naruszenia zobowiązań. Cicero, jeden z najwybitniejszych rzymskich filozofów, pisał, że „uczciwość w handlu jest nie tylko cnotą, ale fundamentem zdrowego społeczeństwa" [Szolc-Nartowski, 2015]. Kodeks Justyniana, który powstał w VI w. n.e., zawierał przepisy dotyczące handlu i uczciwości w działalności gospodarczej. Zawierał między innymi regulacje dotyczące ochrony konsumenta oraz zakaz oszustw w umowach handlowych [Szolc-Nartowski, 2015]. Podstawy etyki gospodarczej powstawały również w oparciu o przesłanki religijne.

Chrześcijaństwo odegrało istotną rolę w kształtowaniu refleksji etycznej dotyczącej działalności gospodarczej już od swoich początków. Podstawy moralne wywiedzione z Ewangelii oraz nauczania Ojców Kościoła i późniejszych scholastyków stworzyły unikalną ramę, w której kwestie ekonomiczne zawsze były rozważane w odniesieniu do zasad sprawiedliwości, miłości bliźniego i wspólnego dobra.

Początkowo chrześcijaństwo podchodziło do działalności gospodarczej z pewnym dystansem, traktując bogactwo jako potencjalną przeszkodę na drodze do zbawienia. Kluczowe było tutaj ostrzeżenie Chrystusa przed niebezpieczeństwem przywiązania do dóbr materialnych [Biblia Tysiąclecia, 2003, Mt 6,24]. Ojcowie Kościoła, tacy jak św. Augustyn z Hippony, podkreślali, że bogactwo samo w sobie nie jest złem, ale może nim się stać, jeśli nie jest używane zgodnie z zasadą miłości chrześcijańskiej, która nakazuje dzielenie się z potrzebującymi [św. Augustyn, 1977, s. 342-347].

W średniowieczu refleksja Kościoła na temat etyki gospodarczej osiągnęła szczególną głębię dzięki pracy scholastyków, spośród których najwybitniejszym przedstawicielem był św. Tomasz z Akwinu. Akwinata w swoim fundamentalnym dziele *Summa Theologica* sformułował koncepcję „ceny sprawiedliwej" (justum pretium), która miała ogromne znaczenie dla późniejszej myśli ekonomicznej [św. Tomasz z Akwinu, 1970, s. 23-55]. Według św. Tomasza cena powinna być ustalana na podstawie uczciwych kosztów wytworzenia oraz umiarkowanego, sprawiedliwego zysku. Sprzedawca nie mógł więc zawyżać ceny, wykorzystując niewiedzę kupującego, gdyż było to moralnie niedopuszczalne [św. Tomasz z Akwinu, 1970, s. 28-32]. Drugim istotnym elementem myśli ekonomicznej Tomasza z Akwinu była krytyka lichwy. W średniowiecznej teologii katolickiej lichwa była postrzegana jako grzech, ponieważ oznaczała niesprawiedliwe czerpanie zysku ze sprzedaży czasu, który według teologów

należał wyłącznie do Boga [św. Tomasz z Akwinu, 1970, s. 48-50]. Tomasz z Akwinu stanowczo podkreślał, że pożyczki powinny być udzielane na zasadzie pomocy bliźniemu, bez oczekiwania na korzyść finansową. Myśl św. Tomasza dotycząca lichwy oraz uczciwej ceny wywarła istotny wpływ na późniejsze doktryny ekonomiczne i etyczne, stanowiąc podstawę współczesnych teorii dotyczących odpowiedzialności społecznej przedsiębiorstw oraz etycznego zarządzania cenami. Poglądy Akwinaty stały się fundamentem średniowiecznej refleksji gospodarczej rozwijanej przez późniejszych teologów i ekonomistów (np. scholastyków hiszpańskich szkoły z Salamanki). Przełomem w refleksji Kościoła na temat działalności gospodarczej stała się wydana przez papieża Leona XIII w 1891 r. encyklika *Rerum novarum* [Leon XIII, 2001, s. 14-45]. Dokument ten był reakcją na negatywne skutki rewolucji przemysłowej, takie jak wyzysk pracowników i dramatyczne nierówności społeczne. Leon XIII wyraźnie podkreślał godność pracy ludzkiej oraz obowiązki moralne przedsiębiorców wobec robotników. Pracownicy powinni otrzymywać godziwe wynagrodzenie, które umożliwiłoby im godne życie, a przedsiębiorcy byli zobowiązani zapewnić odpowiednie warunki pracy i szacunek wobec zatrudnionych [Leon XIII, 2001, s. 14-45]. Współcześnie Kościół katolicki kontynuuje refleksję etyczną dotyczącą gospodarki w kolejnych dokumentach społecznych, takich jak encykliki *Laborem exercens* Jana Pawła II [1981] oraz *Caritas in veritate* Benedykta XVI [2009] czy *Fratelli Tutti* papieża Franciszka [2020]. Współczesna katolicka nauka społeczna zwraca szczególną uwagę na konieczność ochrony środowiska, odpowiedzialność społeczną przedsiębiorstw oraz etykę w globalnej gospodarce. Wzywa przedsiębiorstwa do budowania systemów opartych na sprawiedliwości, solidarności i ochronie praw człowieka. Chrześcijańska refleksja nad działalnością gospodarczą na przestrzeni wieków ewoluowała od podejścia ostrożnego wobec bogactwa po kompleksową doktrynę społeczną. Centralnym jej elementem zawsze była zasada, że działalność gospodarcza powinna służyć wspólnemu dobru, a nie tylko indywidualnemu zyskowi. Wkład Kościoła w rozwój etyki biznesu pozostaje istotnym punktem odniesienia również współcześnie, wpływając na współczesne standardy zarządzania i społecznej odpowiedzialności biznesu.

W epoce nowożytnej nastąpiły istotne zmiany gospodarcze oraz społeczne, które doprowadziły do narodzin kapitalizmu jako nowego systemu gospodarczego. Wraz z tym procesem rozwinęła się refleksja nad moralnymi aspektami działalności gospodarczej związana z nowym podejściem do własności, bogactwa i zysku. Szczególnie istotny wpływ na rozwój etyki kapitalizmu mieli filozofowie, tacy jak Max Weber, Adam Smith, David Hume czy John Stuart Mill. Max Weber wskazywał, że narodziny kapitalizmu były ściśle powiązane z etyką protestancką, szczególnie kalwinizmem, który promował ascetyzm, pracowitość

oraz racjonalne zarządzanie majątkiem. Główną tezą Webera jest przekonanie, że nowoczesny kapitalizm narodził się pod wpływem protestanckiego światopoglądu, który stworzył sprzyjające warunki do powstania specyficznego „ducha kapitalizmu". Duch ten charakteryzuje się przede wszystkim: racjonalnym podejściem do pracy zawodowej, traktowaniem bogacenia się jako moralnego obowiązku oraz ascetycznym podejściem do życia, które ogranicza konsumpcję i nakazuje reinwestowanie zysków, które były kluczowe dla rozwoju kapitalizmu. Według Webera protestancki etos pracy sprzyjał akumulacji kapitału, uznając sukces ekonomiczny za oznakę Bożej łaski. Tym samym Weber pokazał, że nowoczesny kapitalizm ma swoje źródło w specyficznych wartościach etycznych i religijnych [Weber, 2010, s. 45-78]. Teoria Webera do dziś pozostaje jednym z najważniejszych wyjaśnień powstania kapitalizmu. Stała się podstawą szerokiej debaty o kulturowych i etycznych uwarunkowaniach ekonomii, wpływając także na współczesne badania nad społeczną odpowiedzialnością biznesu i etycznym wymiarem przedsiębiorczości.

Adam Smith, uznawany za ojca współczesnej ekonomii politycznej, w swoim kluczowym dziele *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* wskazywał na istotę mechanizmu rynkowego opisanego jako „niewidzialna ręka rynku", gdzie indywidualne działania jednostek kierujących się własnym interesem prowadzą ostatecznie do ogólnego dobra społecznego. Jednak w innej pracy – *Teorii uczuć moralnych* – Smith podkreślał konieczność moralnych podstaw działalności gospodarczej, takich jak empatia, uczciwość i sprawiedliwość, które według niego stanowiły fundament zdrowego społeczeństwa i gospodarki [Smith, 1989, s. 75-100; Smith, 2012, s. 80-130]. David Hume był filozofem i ekonomistą, przedstawicielem empiryzmu i sceptycyzmu filozoficznego. Rozważał istotne kwestie etyczne związane z handlem, pieniądzem oraz moralnymi podstawami życia gospodarczego. Hume istotnie wpłynął na rozwój refleksji nad relacją etyki i ekonomii, podkreślając znaczenie uczciwości oraz sprawiedliwości jako podstawowych warunków funkcjonowania gospodarki. Wskazywał, że moralność ekonomiczna nie jest jedynie sprawą prywatną, lecz kluczowym czynnikiem umożliwiającym rozwój rynków poprzez budowanie wzajemnego zaufania społecznego. Przedstawił koncepcję użyteczności i sprawiedliwości, gdzie reguły moralne, takie jak uczciwość czy dotrzymywanie obietnic, są konieczne dla istnienia rynku i wzajemnych korzyści. Uznawał, że relacje gospodarcze opierają się na zaufaniu społecznym, bez którego rynek przestaje prawidłowo funkcjonować. Według Hume'a reguły moralne, takie jak dotrzymywanie obietnic czy uczciwość handlowa, mają zasadnicze znaczenie pragmatyczne i społeczne [Hume, 1963, s. 215-250; Hume, 1988, s. 120-135]. Hume podkreślał pragmatyczny wymiar etyki gospodarczej, wskazując, że moralność jest konieczna nie

ze względu na abstrakcyjne idee, ale na praktyczną konieczność współżycia społecznego. John Stuart Mill, rozwijając filozofię utylitaryzmu, stwierdził, że działania gospodarcze powinny być oceniane głównie przez pryzmat ich skutków społecznych. W jego przekonaniu bogactwo oraz rozwój ekonomiczny miały służyć maksymalizacji społecznego dobra oraz minimalizacji cierpienia. Mill podkreślał konieczność etycznego podejścia do gospodarki, uwzględniającego sprawiedliwość społeczną i równowagę między interesem jednostki a dobrem wspólnym [Mill, 2005, s. 34-65; Mill, 2007, s. 230-265].

Wymienieni filozofowie odegrali kluczową rolę w kształtowaniu nowożytnej etyki biznesu, tworząc fundamenty współczesnego kapitalizmu opartego na racjonalności ekonomicznej, odpowiedzialności moralnej oraz społecznej. Ich idee są nadal aktualne i inspirują współczesną debatę na temat społecznej odpowiedzialności biznesu.

Wiek XIX oraz początek XX stulecia to epoka gwałtownego rozwoju przemysłowego, który przyniósł olbrzymi wzrost produkcji i koncentracji kapitału. Procesy industrializacji, choć przyczyniły się do rozwoju gospodarczego, równocześnie doprowadziły do licznych problemów społecznych, takich jak wyzysk pracowników, trudne warunki pracy, ubóstwo klasy robotniczej oraz nierówności społeczne. Te zjawiska wzbudziły silne reakcje społeczne, prowadząc do powstania ruchów socjalistycznych i marksizmu, które podjęły zdecydowaną krytykę kapitalizmu z pozycji moralnych i ekonomicznych oraz przyniosły intensywną debatę etyczną, w której problematyka wyzysku, godności ludzkiej i odpowiedzialności społecznej zajęła centralne miejsce. Refleksja ta stanowi fundament współczesnej etyki biznesu oraz polityki społecznej. Wyzysk pracowników w epoce rewolucji przemysłowej był związany z dramatycznymi warunkami pracy charakteryzującymi się: długim dniem roboczym (często nawet do 16 godzin), pracą kobiet i dzieci, niskimi wynagrodzeniami, brakiem zabezpieczeń socjalnych i ubezpieczeń zdrowotnych. Robotnicy przemysłowi byli zmuszeni żyć w ubóstwie, bez podstawowych środków do godnego życia. Takie warunki zostały szczegółowo opisane przez Fryderyka Engelsa w książce *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, która stała się jednym z najważniejszych świadectw ówczesnych problemów etycznych kapitalizmu [Engels, 1958]. W odpowiedzi na problemy społeczne związane z przemysłem pojawiły się koncepcje socjalizmu utopijnego. Robert Owen i Charles Fourier postulowali reformę kapitalizmu przez stworzenie społeczeństw opartych na zasadach sprawiedliwości, współpracy i wzajemnej solidarności. Robert Owen prowadził eksperymenty społeczne w New Lanark, gdzie stworzył modelowe warunki pracy i życia dla robotników, łącząc działalność gospodarczą z moralną odpowiedzialnością pracodawcy [Owen, 1951]. Charles Fourier postulował utworzenie falansterów –

wspólnot, które zapewniały sprawiedliwy podział zysków i współpracę społeczną [Fourier, 1982]. Karol Marks i Fryderyk Engels przedstawili najbardziej radykalną krytykę kapitalizmu opartą na analizie ekonomicznej i filozoficznej. Marksizm potępiał system kapitalistyczny za generowanie wyzysku, alienacji robotników oraz niesprawiedliwości społecznej. Według Marksa fundamentem kapitalizmu była eksploatacja klasy robotniczej; zawłaszczanie efektów jej pracy przez właścicieli środków produkcji uprzedmiotawiało robotników i pozbawiało ich kontroli nad własnym życiem, prowadząc do głębokiej dehumanizacji. Marks postulował rewolucję społeczną jako drogę do likwidacji wyzysku i powstania społeczeństwa bezklasowego [Marks, 1970; Marks i Engels, 1986].

Socjalizm i marksizm znacząco wpłynęły na ewolucję etyki gospodarczej i społecznej, wskazując na potrzebę zapewnienia godności pracowników, ograniczenia wyzysku oraz społecznej kontroli nad kapitalizmem. Choć część tych koncepcji nie została w pełni zrealizowana, ich wpływ na współczesne standardy etyczne, takie jak prawa pracownicze, zasady sprawiedliwości społecznej i odpowiedzialność społeczna biznesu (CSR), pozostaje ogromny.

Gwałtowny rozwój przemysłu w XIX w. oraz związane z nim problemy społeczne i etyczne doprowadziły do pierwszych prób regulowania etycznych aspektów działalności gospodarczej. Społeczny nacisk na poprawę warunków pracy, ograniczenie wyzysku oraz ochronę konsumentów skutkował wprowadzaniem pierwszych przepisów prawnych, kodeksów etycznych oraz działań filantropijnych podejmowanych przez przedsiębiorstwa. Pierwsze regulacje dotyczące etycznych praktyk gospodarczych dotyczyły poprawy warunków pracy w fabrykach. Najważniejsze inicjatywy legislacyjne to: 1) Factory Act (Ustawa o fabrykach) z 1833 r. w Wielkiej Brytanii: ograniczenie czasu pracy dzieci, poprawa warunków bezpieczeństwa oraz pierwsze inspekcje fabryczne; 2) Ustawa o ograniczeniu pracy kobiet i dzieci (Mines Act, 1842 r.) w Wielkiej Brytanii: zakaz zatrudniania kobiet i dzieci w kopalniach węgla oraz ograniczenie pracy nieletnich; 3) Ustawa o dziesięciogodzinnym dniu pracy (Ten Hours Act, 1847 r.): ustanowienie maksymalnego czasu pracy dla kobiet i młodocianych do 10 godzin dziennie [Landes, 2007; Thompson, 2013].

Już w XIX w. część przedsiębiorców dostrzegała moralną potrzebę poprawy warunków życia i pracy swoich pracowników. Wśród pionierów etycznych praktyk biznesowych był Robert Owen, który wprowadził innowacyjne programy społeczne w swoich zakładach w New Lanark (np. szkoły, lepsze warunki mieszkaniowe, opieka zdrowotna). George Cadbury stworzył modelową osadę przemysłową Bournville w Anglii, zapewniając pracownikom godne warunki życia i pracy. Henry Heinz wdrożył politykę opieki socjalnej i godziwych warunków pracy w swoich zakładach w USA, stając się pionierem społecznej od-

powiedzialności biznesu [Owen, 1951; Carroll, 1993]. Na przełomie XIX i XX w. pojawiły się pierwsze kodeksy etyczne, które były próbą dobrowolnej samoregulacji przedsiębiorców. Miały one na celu ustalenie standardów uczciwości wobec klientów, pracowników i konkurentów: 1) Johnson & Johnson Credo, jeden z pierwszych znanych dokumentów etycznych, podkreślający odpowiedzialność firmy wobec klientów, pracowników oraz społeczeństwa; 2) Standard Oil Code of Ethics (Standardowy kod etyki oleju) regulował kwestie uczciwych praktyk konkurencyjnych, zakazując korupcji oraz nieuczciwych metod rynkowych [Crane i Matten, 2007; Schwartz, 2011]. W tym okresie pojawiły się również pierwsze regulacje prawne dotyczące ochrony konsumentów przed nieuczciwymi praktykami handlowymi: 1) Pure Food and Drug Act – wprowadzenie obowiązku rzetelnego informowania o składzie produktów spożywczych i leków; 2) Sherman Antitrust Act – pierwsze przepisy antymonopolowe mające na celu przeciwdziałanie nieetycznym praktykom rynkowym [Friedman, 1996; Bartkowiak, 2002]. W XIX i na początku XX w. pojawiły się pierwsze historycznie istotne próby regulacji etycznych praktyk gospodarczych. Stanowiły one odpowiedź na narastające problemy społeczne oraz potrzebę większej odpowiedzialności moralnej przedsiębiorców wobec pracowników, konsumentów i społeczeństwa. Wprowadzone wówczas inicjatywy stały się podstawą dzisiejszych standardów etycznych w biznesie. Prawdziwy rozwój etyki biznesu jako odrębnej dziedziny miał miejsce w drugiej połowie XX w. Wojciech Gasparski zauważa, że „etyka biznesu pojawiła się jako odpowiedź na kryzysy moralne w gospodarce globalnej" [Gasparski, red., 2013, s. 20-45]. Główne nurty XX-wiecznej etyki biznesu, czyli Corporate Social Responsibility (CSR), to koncepcja społecznej odpowiedzialności biznesu, według której firmy powinny dbać nie tylko o zyski, ale i o społeczeństwo; to zasada etyki, według której firmy i konsumenci zawierają „umowy moralne", w których obie strony zobowiązują się do uczciwości. Ostatnim elementem jest pojęcie zrównoważonego rozwoju, które zaczęło odgrywać kluczową rolę w debacie o etyce biznesu pod koniec XX w.

Rozdział 6

SPOSOBY REALIZACJI ETYKI BIZNESU

Źródeł dla standardów moralnych obowiązujących w przestrzeni gospodarczej należy szukać w etyce biznesu. Ona zajmuje się bowiem określeniem i analizą reguł moralnych, jakie powinny być przestrzegane w świecie gospodarczym. O niej możemy mówić jako o dyscyplinie naukowej, która prowadzi refleksję teoretyczną, szeroko współcześnie rozwijaną, mającą mocne zaplecze instytucjonalne. Tak rozumiana etyka biznesu (gospodarcza) podejmuje wieloaspektowe analizy o charakterze historycznym, metodologicznym, aksjologicznym. Odnoszą się one do praktyki moralnej w świecie biznesu, wzajemnego wpływu mechanizmów rynkowych na hierarchię wartości oraz wartości moralnych na funkcjonowanie rynku. Dlatego o tak rozumianej etyce biznesu można mówić jako o usystematyzowanym studium problematyki moralnej w świecie biznesu.

Pojęciem „etyka biznesu" określa się również realną praktykę moralną w świecie biznesu. W takim ujęciu etyka biznesu obejmuje zespół wartości oraz norm uznawanych i respektowanych w świecie biznesu, w jego mentalności i konkretnym działaniu w przestrzeni gospodarczej.

Etykę biznesu w praktyce gospodarczej realizuje się przede wszystkim poprzez programy etyczne, kodeksy etyczne, etykę zawodową, a także społeczną odpowiedzialność biznesu.

Programy etyczne w kontekście realizacji etyki biznesu to zbiór zasad, procedur i praktyk zaprojektowanych, aby pomóc firmom w prowadzeniu działalności w sposób odpowiedzialny i zgodny z najwyższymi standardami etycznymi. Takie programy są kluczowym elementem w budowaniu kultury organizacyjnej, która promuje uczciwość, przejrzystość i szacunek dla praw i dobrostanu wszystkich interesariuszy. Efektywna realizacja programów etycznych w biznesie składa się z komponentów, w skład których wchodzą między innymi kodeksy etyczne będące jednym z głównych narzędzi wykorzystywanych przez firmy do realizacji etyki biznesu. Ponieważ programy etyczne są zorganizowanymi inicjatywami zapewniającymi, że działalność firmy i jej pracowników jest zgodna z przyjęty-

mi standardami etycznymi, obejmują więc wiele działań i procedur mających na celu promowanie etycznego zachowania wewnątrz i na zewnątrz firmy. Ich realizacja może obejmować:

1. Szkolenia etyczne: regularne szkolenia i warsztaty dla pracowników na wszystkich poziomach organizacji, mające na celu podniesienie świadomości na temat etycznych norm i sposobów radzenia sobie z dylematami etycznymi, które mogą się pojawić w miejscu zatrudnienia.
2. Mechanizmy zgłaszania nadużyć: systemy umożliwiające pracownikom zgłaszanie podejrzeń o nieetyczne działania bez obawy przed reperkusjami. Często obejmuje to anonimowe infolinie, skrzynki mailowe czy platformy online.
3. Monitoring i audyty: regularne przeglądy wewnętrzne i zewnętrzne, które pomagają w wykrywaniu i eliminowaniu nieprawidłowości, a także weryfikowaniu zgodności z kodeksem postępowania.
4. Nagrody i kary: systemy wynagradzania pracowników, którzy wykazują się etycznym zachowaniem, oraz sankcje dla tych, którzy naruszają zasady kodeksu.
5. Etyczne liderstwo: promowanie liderów, którzy demonstrują wartości etyczne w swoim codziennym zachowaniu, tworząc modele do naśladowania dla innych pracowników.

Centralnym elementem tych programów są kodeksy etyczne (postępowania), które definiują podstawowe wartości firmy (uczciwość, odpowiedzialność społeczna, transparentność) oraz precyzyjnie określają oczekiwane zachowania w takich sytuacjach, jak konflikty interesów, poufność informacji czy przeciwdziałanie korupcji [Crane i Matten, 2016, s. 188-190]. Skuteczność kodeksów postępowania wynika z ich regularnego aktualizowania, ciągłego zaangażowania zarządu oraz stosowania ich jako narzędzi edukacyjnych i kontrolnych [Gasparski, 2012, s. 145]. Kodeks postępowania to podstawowy dokument, który określa oczekiwania firmy wobec jej pracowników oraz zasady etyczne, które powinni oni przestrzegać. Zawiera wytyczne dotyczące takich kwestii, jak przeciwdziałanie korupcji, konflikty interesów, zachowanie poufności, równość w miejscu pracy. Kodeks jest często uzupełniany o specyficzne zasady dla różnych działów lub ról w firmie.

Kodeks postępowania składa się z następujących elementów:

- wartości firmy: wyjaśnienie kluczowych wartości, które są fundamentem dla wszystkich decyzji i działań firmy;
- zasady postępowania: konkretne wytyczne dotyczące zachowania w różnych sytuacjach biznesowych, w tym w zakresie konfliktów interesów, zachowania poufności, przestrzegania prawa, uczciwej konkurencji, równego traktowania i szacunku w miejscu pracy;

- odpowiedzialność za środowisko: wytyczne dotyczące minimalizowania wpływu działalności firmy na środowisko;
- zgłaszanie naruszeń i ochrona zgłaszających: informacje o tym, jak i gdzie zgłaszać nieetyczne zachowania oraz zapewnienie ochrony dla osób, które zgłaszają naruszenia w dobrej wierze.

Należy pamiętać, że kodeksy etyczne są nie tylko dokumentami informacyjnymi, ale także narzędziami edukacyjnymi oraz podstawą do egzekwowania etycznych praktyk w firmie. Ich skuteczność zależy od ciągłego zaangażowania zarządu i wszystkich poziomów organizacji, aby żyć zgodnie z zasadami zawartymi w kodeksie i regularnie go aktualizować, aby odpowiadał on na zmieniające się wymogi prawne, rynkowe i społeczne [Gasparski, 2022, s. 102-104].

W ramach realizacji programu etycznego powinny mieć miejsce szkolenia etyczne. Regularne szkolenia etyczne pozwalają pracownikom rozpoznawać dylematy etyczne i odpowiednio na nie reagować. Metody szkoleniowe obejmują studia przypadków, symulacje oraz regularne przypomnienia zasad etycznych. Efektywne szkolenia ograniczają ryzyko nieetycznych zachowań, poprawiają jakość decyzji biznesowych oraz wzmacniają zaufanie i lojalność pracowników [Rybak, 2004, s. 120-122]. Regularne szkolenia z zakresu etyki biznesu są niezbędne, aby pracownicy rozumieli swoje obowiązki i potrafili właściwie reagować w sytuacjach np. etycznie dwuznacznych. Szkolenia te pomagają wdrażać kodeks postępowania w praktyce, ucząc pracowników, jak identyfikować i rozwiązywać problemy etyczne. Szkolenia z zakresu etyki są kluczowym elementem programów etycznych w organizacjach i odgrywają zasadniczą rolę w zapewnianiu, że pracownicy rozumieją zasady etyczne firmy oraz potrafią stosować je w praktyce. Głównym celem szkoleń z zakresu etyki jest wyposażenie pracowników w wiedzę i umiejętności potrzebne do identyfikacji i rozwiązywania dylematów etycznych, z jakimi mogą się spotkać podczas pracy. Szkolenia te mają również na celu wzmocnienie kultury organizacyjnej, która promuje transparentność, uczciwość i odpowiedzialność [Gasparski, 2007, s. 256-259].

Kluczowe elementy skutecznych szkoleń z zakresu etyki:

1. Zrozumienie kodeksu etyki: szkolenia powinny nauczyć pracowników, jak interpretować i stosować zasady zawarte w kodeksie etycznym firmy. Powinny również wyjaśniać znaczenie każdej z zasad i jakie mają one konsekwencje w realnych sytuacjach biznesowych.
2. Rozpoznawanie i reagowanie na dylematy etyczne: szkolenia powinny obejmować scenariusze i studia przypadków, które symulują rzeczywiste dylematy etyczne. Uczestnicy uczą się, jak analizować sytuacje, rozważać różne opcje działania i wybierać rozwiązania, które najlepiej odzwierciedlają wartości firmy.

3. Promowanie otwartej dyskusji: efektywne szkolenia etyczne zachęcają do otwartej dyskusji na temat etyki i wartości. Takie dyskusje mogą pomóc pracownikom lepiej zrozumieć zasady etyczne i sposoby ich zastosowania w praktyce, a także mogą ułatwić dzielenie się wątpliwościami i pytaniami.
4. Szkolenia interaktywne: używanie interaktywnych metod nauczania, takich jak gry, symulacje i quizy, może zwiększyć zaangażowanie uczestników i ułatwić zrozumienie materiału. Interaktywne szkolenia są również bardziej zapadające w pamięć, co zwiększa prawdopodobieństwo, że nauka zostanie zastosowana na stanowisku pracy.
5. Ciągłe edukacja i przypomnienia: etyka nie jest tematem, który można omówić raz i zapomnieć. Regularne przypomnienia, aktualizacje szkoleń i ciągła edukacja są niezbędne, aby utrzymać wysoki poziom świadomości etycznej w firmie.

Praktyczne korzyści ze szkoleń etycznych:

- zmniejszenie ryzyka: szkolenia etyczne mogą pomóc w zapobieganiu nieetycznym praktykom, co z kolei może chronić firmę przed prawnymi i reputacyjnymi konsekwencjami;
- wzmacnianie zaufania i lojalności: firmy, które inwestują w etyczne szkolenia, są postrzegane jako bardziej odpowiedzialne i godne zaufania przez pracowników, klientów i innych interesariuszy;
- poprawa decyzji biznesowych: pracownicy, którzy rozumieją etyczne ramy działania firmy, są bardziej skłonni do podejmowania decyzji zgodnych z długoterminowymi celami firmy.

Szkolenia z zakresu etyki są zatem nie tylko obowiązkiem korporacyjnym, ale również strategiczną inwestycją, która przynosi korzyści zarówno firmom, jak i ich pracownikom poprzez budowanie silniejszej, bardziej odpowiedzialnej i etycznie świadomej organizacji.

Istotnym elementem programów etycznych są mechanizmy umożliwiające anonimowe zgłaszanie naruszeń etycznych przez pracowników. Mogą to być infolinie, anonimowe skrzynki mailowe lub dedykowane platformy internetowe. Mechanizmy te chronią zgłaszających przed represjami i zapewniają szybkie reagowanie na nieprawidłowości, co pomaga utrzymać integralność organizacji [Gasparski, 2012, s. 158-159]. Efektywny program etyczny zapewnia bezpieczne i anonimowe kanały, przez które pracownicy mogą zgłaszać podejrzenia o naruszenia etyczne bez obawy o reperkusje. Może to być linia telefoniczna do zgłaszania naruszeń, system online lub osoba wyznaczona do kontaktu w sprawach etycznych (tzw. compliance officer). Mechanizmy zgłaszania naruszeń są kluczowym składnikiem programów etycznych w organizacjach. Są one niezbędne do utrzymania transparentności, odpowiedzialności oraz integralności wewnątrz

firmy, zapewniając pracownikom bezpieczne i skuteczne kanały do zgłaszania podejrzeń o nieetyczne lub nielegalne działania. Implementacja skutecznych mechanizmów zgłaszania naruszeń ma kluczowe znaczenie dla ochrony organizacji przed ryzykiem prawnym i reputacyjnym, jak również dla utrzymania zaufania wszystkich interesariuszy. Mechanizmy zgłaszania naruszeń powinny zapewniać anonimowość zgłaszających, aby chronić pracowników przed możliwymi reperkusjami. Anonimowość pomaga w ochronie osoby zgłaszającej przed odwetem, dyskryminacją czy ostracyzmem w miejscu pracy. Poufność zgłoszeń jest również kluczowa, aby zapewnić, że informacje zostaną przetworzone dyskretnie i profesjonalnie. Organizacje często wdrażają różnorodne kanały, przez które pracownicy mogą zgłaszać swoje obawy. Mogą to być dedykowane linie telefoniczne, specjalne adresy e-mail, systemy zgłoszeń online czy nawet aplikacje mobilne. Ważne jest, aby te kanały były łatwo dostępne dla wszystkich pracowników na każdym szczeblu organizacji i były wyraźnie skomunikowane jako część szkoleń i materiałów informacyjnych. Po otrzymaniu zgłoszenia organizacja musi szybko i sprawiedliwie zareagować. To obejmuje weryfikację zgłoszenia, przeprowadzenie odpowiedniego dochodzenia oraz podjęcie odpowiednich działań dyscyplinarnych lub korygujących w razie potrzeby. Procesy te muszą być prowadzone przez wyszkolonych specjalistów, takich jak pracownicy działu ds. etyki czy zgodności (compliance), HR lub zewnętrzni doradcy, aby zapewnić obiektywność i sprawiedliwość. Pracownicy powinni być regularnie informowani o istnieniu i znaczeniu mechanizmów zgłaszania naruszeń oraz o tym, jak z nich korzystać. Szkolenia etyczne powinny obejmować moduły na temat korzystania z tych systemów, w tym informacje o tym, kiedy i jak zgłaszać podejrzenia naruszeń. Takie szkolenia pomagają budować kulturę otwartości i transparentności. Firmy muszą jasno komunikować, że wszelkie formy odwetu wobec osób zgłaszających będą traktowane jako poważne naruszenia zasad etycznych i będą miały konsekwencje. Wsparcie dla zgłaszających może również obejmować doradztwo prawne czy psychologiczne, jeśli jest to potrzebne. Systemy zgłaszania naruszeń powinny być regularnie przeglądane i ulepszane, aby zapewnić ich skuteczność i adekwatność do ewoluującego środowiska biznesowego i organizacyjnego. Feedback od pracowników, którzy korzystali z systemu, może być nieoceniony w identyfikacji obszarów wymagających ulepszeń. Wdrażając te mechanizmy, organizacje mogą nie tylko zapobiegać potencjalnym naruszeniom etyki, ale także demonstrują swoje zaangażowanie w promowanie odpowiedzialnego i etycznego miejsca pracy.

W ramach realizacji programów etycznych istotne są regularne audyty etyczne, które służą monitorowaniu zgodności z kodeksem etycznym oraz identyfikacji ryzyk etycznych w organizacji. Wyniki audytów prowadzą do wdraża-

nia zaleceń korygujących, takich jak dodatkowe szkolenia lub modyfikacje procedur, co zwiększa transparentność działań firmy oraz promuje kulturę odpowiedzialności [Crane i Matten, 2016, s. 210-212]. Audyty wewnętrzne lub zewnętrzne mogą pomóc w monitorowaniu przestrzegania zasad etycznych oraz w identyfikacji obszarów, które wymagają poprawy. Audyty oceniają, jak działania firmy są zgodne z jej kodeksem etycznym oraz z zewnętrznymi normami i przepisami. Audyty etyczne są kluczowym elementem programów etycznych w organizacjach, które mają na celu ocenę skuteczności i przestrzegania zasad etycznych przez firmę. Ponadto pozwalają nie tylko na zidentyfikowanie ewentualnych problemów, nieprawidłowości i niedociągnięć, ale również zaistniałych w firmie sukcesów na polu etyki biznesowej. Audyty etyczne pełnią funkcję nie tylko kontrolną, ale też edukacyjną i korygującą, wspierając firmę w dążeniu do ciągłego doskonalenia praktyk etycznych.

Główne aspekty związane z przeprowadzaniem audytów etycznych w kontekście realizacji etyki biznesu:

- weryfikacja zgodności z kodeksem etycznym: audyty sprawdzają, czy działania firmy i jej pracowników są zgodne z wewnętrznymi regulacjami etycznymi oraz zewnętrznymi przepisami prawnymi;
- identyfikacja ryzyka: audyty pomagają w identyfikacji obszarów, gdzie istnieje ryzyko naruszenia etyki, co umożliwia organizacji szybką interwencję i minimalizację potencjalnych szkód;
- ocena kultury organizacyjnej: audyty oceniają, w jaki sposób kultura organizacyjna wpływa na zachowania etyczne pracowników, pomagając zrozumieć, jakie aspekty kultury wymagają wzmocnienia lub zmiany.

Proces przeprowadzania audytu etycznego:

1. Planowanie audytu: Na tym etapie są ustalane cele, zakres i harmonogram audytu. Wybierani są także audytorzy, którzy powinni być niezależni i obiektywni, co zapewnia wiarygodność wyników.
2. Zbieranie danych: Audytorzy zbierają dane poprzez wywiady, ankiety, obserwacje i analizę dokumentów. W tym czasie mogą być również przeprowadzane anonimowe ankiety wśród pracowników, aby zrozumieć ich postrzeganie etyki w firmie.
3. Analiza i ocena: Dane są analizowane w celu oceny przestrzegania kodeksu postępowania, identyfikacji wzorców zachowań oraz zrozumienia wpływu polityk i praktyk firmy na zachowania etyczne.
4. Raportowanie: Wyniki audytu są dokumentowane w raporcie, który zawiera wnioski, zidentyfikowane problemy oraz rekomendacje dotyczące działań korygujących.

5. Implementacja zaleceń: Na podstawie raportu firma podejmuje działania mające na celu usprawnienie praktyk etycznych. Może to obejmować zmiany w polityce, dodatkowe szkolenia dla pracowników, a także wzmocnienie mechanizmów kontroli wewnętrznej.

Regularne audyty wewnętrzne i zewnętrzne są kluczowe do monitorowania zgodności z etycznymi standardami oraz identyfikacji obszarów ryzyka. Audyty te pozwalają na wczesne wykrywanie potencjalnych problemów i szybką reakcję. Pełnią też kilka ważnych funkcji w organizacji:

- promowanie odpowiedzialności i transparentności: regularne audyty podkreślają zobowiązanie firmy do etycznych praktyk i budują zaufanie wśród interesariuszy;
- poprawa zarządzania ryzykiem: audyty pomagają w wykrywaniu potencjalnych zagrożeń etycznych, co pozwala firmie na wczesne reagowanie i zapobieganie kryzysom;
- wzmacnianie kultury organizacyjnej: audyty dostarczają informacji zwrotnej na temat kultury etycznej w firmie, co pozwala na jej ciągłe doskonalenie i adaptację do zmieniających się warunków.

Audyty etyczne są zatem niezbędne dla utrzymania wysokich standardów etycznych w firmie, zapewniając, że praktyki biznesowe są nie tylko zgodne z prawem, ale także z wewnętrznymi wartościami i standardami organizacji [Gasparski, 2007, s. 263-267].

Etyka zawodowa obejmuje normy specyficzne dla poszczególnych profesji (np. lekarzy czy prawników), które firmy często dostosowują do własnych potrzeb przez dedykowane kodeksy zawodowe. Organizacje prowadzą również specjalistyczne szkolenia zawodowe i wdrażają mechanizmy zgłaszania naruszeń. Wysokie standardy etyczne w praktykach zawodowych wpływają pozytywnie na jakość świadczonych usług oraz minimalizują ryzyka prawne [Lewicka-Strzałecka, 2013, s. 97-99]. W ramach programów etycznych ważne jest, aby firma jasno określała konsekwencje naruszeń zasad etycznych. To obejmuje nie tylko sankcje, ale również procedury naprawcze, które mają na celu naprawienie szkody i zapobieganie przyszłym naruszeniom. Zarządzanie odpowiedzialnością w kontekście etyki biznesu odnosi się do procesów i strategii, które organizacje implementują, aby zapewnić odpowiedzialne postępowanie w każdym aspekcie ich działalności. W ramach programów etycznych zarządzanie odpowiedzialnością obejmuje nie tylko przestrzeganie prawnych wymogów, ale również wykracza poza nie, starając się o realizację wyższych standardów etycznych, które są zgodne z wartościami i oczekiwaniami interesariuszy. Podstawą zarządzania odpowiedzialnością jest jasne zdefiniowanie oczekiwanych zachowań i standardów etycznych poprzez kodeksy etyczne, polityki i procedury. Organizacja musi

dokładnie określić, co jest akceptowalne, a co zabronione, i to na wszystkich poziomach działalności. Zarządzanie odpowiedzialnością wymaga regularnego szkolenia pracowników i zarządu w zakresie etyki i odpowiedzialności. Szkolenia te powinny obejmować nie tylko zrozumienie kodeksów etycznych, ale również umiejętności rozpoznawania i radzenia sobie z dylematami etycznymi. Edukacja pomaga w budowaniu kultury etycznej oraz podnosi świadomość etycznych standardów w firmie. Zarządzanie odpowiedzialnością obejmuje także stworzenie skutecznych i bezpiecznych kanałów do zgłaszania nieetycznych zachowań i naruszeń, w tym systemów whistleblowingowych. Pracownicy powinni czuć się bezpiecznie, zgłaszając problemy, bez obawy o reperkusje. Skuteczne zarządzanie odpowiedzialnością wymaga również wdrożenia zaawansowanych strategii zarządzania ryzykiem, które identyfikują, analizują i minimalizują ryzyka etyczne związane z działalnością firmy. To obejmuje wszystko, od konfliktów interesów po korupcję i naruszenia danych.

W ramach realizacji programów etycznych firmy powinny regularnie raportować swoje działania i postępy w osiąganiu celów etycznych. Przejrzystość w raportowaniu wzmacnia zaufanie interesariuszy i pomaga w utrzymaniu odpowiedzialności na wszystkich poziomach organizacji. W przypadku wykrycia naruszeń organizacja powinna mieć jasno określone procedury reagowania, w tym środki dyscyplinarne i korygujące. Efektywne zarządzanie odpowiedzialnością oznacza, że naruszenia są traktowane poważnie i skutkują odpowiednimi konsekwencjami. Przywództwo ma kluczowe znaczenie w promowaniu i utrzymaniu kultury etycznej. Liderzy muszą wykazywać się etycznym zachowaniem i aktywnie promować standardy etyczne w całej organizacji. Zarządzanie odpowiedzialnością w kontekście etyki biznesu to nie tylko zbiór zasad i procedur, ale przede wszystkim ciągłe dążenie do doskonalenia, które wymaga zaangażowania, świadomości i proaktywności na każdym szczeblu organizacji.

Najskuteczniejsze programy etyczne są zintegrowane z głównymi strategiami biznesowymi firmy. To oznacza, że etyczne podejście do biznesu jest brane pod uwagę przy podejmowaniu każdej decyzji, od rozwoju produktu po wybór partnerów biznesowych. Implementując takie programy etyczne, firmy nie tylko unikają ryzyk prawnych i reputacyjnych, ale także budują zaufanie wśród klientów, inwestorów i pracowników, co jest nieocenione w długoterminowym sukcesie każdego przedsiębiorstwa. Włączanie etyki do strategii biznesowej jest kluczowym aspektem dla nowoczesnych organizacji, które chcą zapewnić zrównoważony rozwój i utrzymać dobre relacje ze wszystkimi interesariuszami. Realizacja etyki biznesu przez integrację z głównymi celami i strategiami firmy pomaga budować trwałą wartość oraz przewagę konkurencyjną. Pierwszym krokiem w integracji etyki ze strategią biznesową jest zdefiniowanie misji i war-

tości firmy, które wyraźnie odzwierciedlają zobowiązanie do etyki i odpowiedzialności. Misja powinna być zgodna z zasadami etycznymi, a wartości firmy powinny promować uczciwość, transparentność, szacunek, odpowiedzialność społeczną i ochronę środowiska. Te wartości powinny być wplecione w każdy aspekt działalności firmy – od podejmowania decyzji na najwyższym szczeblu po codzienne operacje. Strategia biznesowa powinna uwzględniać cele etyczne jako integralne składniki planów rozwoju. Oznacza to, że decyzje dotyczące nowych rynków, produktów, inwestycji czy partnerstw są oceniane nie tylko przez pryzmat zysków, ale również ich wpływu na społeczeństwo i środowisko. Firmy mogą ustanawiać specyficzne cele etyczne, takie jak redukcja emisji, etyczne źródła surowców czy uczciwe praktyki zatrudnienia. Etyka powinna być zintegrowana z codziennymi operacjami firmy. Obejmuje to wszystko: od procesów zakupowych, przez praktyki zatrudnienia, po strategie marketingowe. Firmy mogą wprowadzać procedury oceny ryzyka etycznego dla kluczowych decyzji operacyjnych, aby zapewnić, że działania firmy nie naruszają zasad etycznych. Włączanie etyki do strategii biznesowej wymaga regularnego szkolenia pracowników na temat zasad etycznych i sposobów ich zastosowania w praktyce. Szkolenia te powinny być dostosowane do różnych poziomów organizacji i obejmować scenariusze specyficzne dla różnych obszarów działalności firmy. Monitoring postępów w realizacji celów etycznych jest kluczowy dla oceny skuteczności strategii etycznej. Firmy powinny regularnie sprawdzać, jak realizowane są założenia etyczne i publikować raporty dotyczące swojej działalności etycznej, co zwiększa transparentność i buduje zaufanie interesariuszy. Zarządzanie relacjami z interesariuszami powinno być prowadzone w sposób etyczny. Firmy muszą aktywnie słuchać i reagować na obawy interesariuszy, zarówno wewnętrznych (pracownicy, akcjonariusze), jak i zewnętrznych (klienci, społeczności lokalne, regulatorzy). Przywództwo musi wykazywać silne zobowiązanie do etyki, będąc przykładem dla całej organizacji. Liderzy powinni otwarcie komunikować znaczenie etyki i odpowiadać za wdrażanie odpowiednich praktyk w całej firmie. Integracja etyki do strategii biznesowej nie jest jednorazowym działaniem, ale ciągłym procesem, który wymaga zaangażowania, przemyślenia i dostosowań. Firmy, które skutecznie włączają etykę do swojej strategii, zyskują nie tylko na wiarygodności i zaufaniu, ale również na stabilności i zdolności do przetrwania w zmieniającym się środowisku biznesowym [Gasparski, 2007, s. 263-268].

Kolejnym sposobem realizowania etyki gospodarczej jest społeczna odpowiedzialność biznesu – Corporate Social Responsibility (CSR). Są to dobrowolne inicjatywy firm na rzecz społeczeństwa i środowiska, ściśle powiązane z ich misją i strategią biznesową. Organizacje realizują CSR przez zaangażowanie

interesariuszy, promocję zrównoważonych praktyk, transparentne raportowanie oraz działania filantropijne i wolontariackie. CSR jest koncepcją biznesową, zgodnie z którą firmy dobrowolnie uwzględniają interesy społeczne i ekologiczne w swoich działaniach gospodarczych oraz w relacjach z interesariuszami [Rok, 2004, s. 15]. CSR obejmuje inicjatywy wykraczające poza wymagania prawne i regulacyjne, skupiając się na etycznym postępowaniu i zaangażowaniu w sprawy społeczne oraz środowiskowe [Gasparski, 2012, s. 32]. Realizacja CSR pozwala firmom osiągać równowagę między celami ekonomicznymi a potrzebami społeczeństwa i środowiska naturalnego. Przykłady praktyk etycznych w miejscu pracy obejmują działania na rzecz równości zatrudnienia i bezpieczeństwa pracy. Dzięki CSR firmy zyskują społeczne zaufanie oraz pozytywny wizerunek [Rok, 2004, s. 76-80]. Kluczowymi elementami CSR są: integracja celów społecznych i środowiskowych z misją i strategią firmy, aktywne zaangażowanie interesariuszy, praktykowanie zrównoważonego zarządzania zasobami oraz prowadzenie działalności w sposób przejrzysty i odpowiedzialny [Bartkowiak, 2011]. Dla skutecznego wdrażania CSR firmy powinny jasno definiować swoje wartości i cele społeczne, które będą integralną częścią ich strategii biznesowej [Filek, 2006, s. 87]. Integracja CSR z misją i strategią firmy polega na uwzględnieniu społecznych i ekologicznych priorytetów w procesach decyzyjnych na wszystkich poziomach organizacji [Rybak, 2004, s. 29]. Firmy muszą określić kluczowe obszary oddziaływania, takie jak ochrona środowiska, prawa człowieka, warunki pracy czy zaangażowanie społeczne, oraz regularnie monitorować swoje osiągnięcia w tych dziedzinach [Żemigała, 2007, s. 112]. Zaangażowanie interesariuszy jest kolejnym ważnym aspektem CSR. Dialog i współpraca z interesariuszami, w tym z pracownikami, klientami, dostawcami, lokalnymi społecznościami i inwestorami, pozwalają firmom lepiej zrozumieć potrzeby i oczekiwania otoczenia, a także budować trwałe relacje oparte na zaufaniu i wzajemnym szacunku [Marcinkowska, 2010, s. 59]. Regularne konsultacje, spotkania oraz otwarta komunikacja są kluczowe dla efektywnego zaangażowania interesariuszy. Zrównoważone praktyki to istotny element CSR obejmujący działania na rzecz minimalizacji negatywnego wpływu na środowisko naturalne. Firmy wprowadzają technologie ograniczające emisję zanieczyszczeń, racjonalizują zużycie surowców i energii, a także angażują się w działania na rzecz ochrony zasobów naturalnych [Borys i Czaja, 2009, s. 47]. Innowacje produktowe i procesowe odgrywają kluczową rolę we wdrażaniu zrównoważonych praktyk. Przejrzystość i odpowiedzialność w CSR polegają na regularnym raportowaniu działań firmy oraz ich wyników społecznych i ekologicznych. Transparentne raportowanie ESG (środowiskowe, społeczne i zarządcze) jest niezbędne dla utrzymania wiarygodności firmy oraz umożliwia interesariuszom ocenę sku-

teczności podejmowanych inicjatyw [Marcinkowska, 2010, s. 76]. Przejrzystość pomaga również w zarządzaniu ryzykiem i budowaniu długotrwałego zaufania. Działalność filantropijna i wolontariat są uczestniczącymi formami realizacji CSR, poprzez które firmy wspierają inicjatywy społeczne, edukacyjne, zdrowotne oraz ekologiczne. Angażowanie pracowników w programy wolontariackie nie tylko pomaga społecznościom lokalnym, ale także wzmacnia wewnętrzną kulturę firmy, zwiększa satysfakcję z pracy oraz buduje pozytywny wizerunek organizacji [Paliwoda-Matiolańska, 2009, s. 120]. CSR stanowi więc kompleksowe podejście biznesowe, które pozwala firmom nie tylko na osiąganie korzyści ekonomicznych, ale także na pozytywne oddziaływanie na społeczeństwo i środowisko naturalne. Realizując CSR, firmy budują swoją reputację, zaufanie interesariuszy oraz trwały sukces na rynku. Obecnie, odwołując się do praktyki, współczesne przedsiębiorstwa przechodzą przez trzy etapy rozwoju: wspomnianego CSR odpowiadającego za etap odpowiedzialności i świadomości etycznej, CSV odpowiadającego za etap strategicznego wykorzystania odpowiedzialności społecznej – łączący etykę z efektywnością (koncepcja Creating Shared Value jest ewolucją idei CSR) oraz ESG, czyli wspomniany już wcześniej etap raportowania, mierzenia i zarządzania zrównoważonym rozwojem. Każdy z wyżej wymienionych etapów wymaga wdrożenia w pełni dojrzałego ładu korporacyjnego, w którym etyka nie jawi się jako dodatek, lecz stanowi szkielet strategii firmy. Wspólnym mianownikiem omawianych etapów jest zarządzanie oparte na wartościach, danych i współodpowiedzialności. Warto zauważyć, że etapy CSR, CSV i ESG nie są konkurencyjnymi, lecz komplementarnymi koncepcjami łączącymi systemy wartości i etyki biznesu. W tym układzie CSR stanowi fundament moralny, CSV nadaje kierunek strategiczny, a ESG zapewnia transparentność i mierzalność. Współistnienie wszystkich tych elementów jest możliwe wyłącznie poprzez istniejący ład korporacyjny, który będąc ich spoiwem, gwarantuje ich wdrożenie, kontrolę i nieustanne doskonalenie.

Rozdział 7

PRZEJAWY REALIZACJI ETYKI BIZNESU I SPOŁECZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI W DZIAŁALNOŚCI I INNOWACJACH FIRMY OTTIMO SYSTEMS

Firma Ottimo Systems istnieje na polskim rynku od 1997 r. i jest kojarzona w głównej mierze z innowacyjnymi i niezawodnymi produktami do retuszu i naprawy uszkodzeń na powierzchniach użytkowych. Rozwijając swoją działalność we wspomnianym segmencie rynku, posiada w swym portfolio nie tylko najszerszą ofertę produktową, ale też najbardziej zaawansowane know-how, którego elementami szczodrze dzieli się podczas prowadzonych szkoleń o charakterze teoretyczno-praktycznym. Firma Ottimo Systems wyraźnie definiuje swoją strategię działania na podstawie jasno określonych wartości etycznych mających swe korzenie w personalizmie chrześcijańskim, co znajduje odzwierciedlenie w szczegółowym Kodeksie etycznym tego podmiotu [Kodeks etyczny firmy Ottimo Systems, 2017]. U podstaw tej strategii leżą takie wartości, jak uczciwość, odpowiedzialność, bezstronność, przestrzeganie prawa oraz troska o środowisko naturalne i człowieka. Te kluczowe wartości wskazują na głęboką świadomość firmy dotyczącą istoty etyki biznesu, która obejmuje zarówno relacje wewnętrzne, jak i interakcje z interesariuszami zewnętrznymi.

Wyszczególnione poniżej cele spółki stanowią fundament jej działania – również w wyniku udostępniania swojego zaangażowania i merytorycznego wsparcia swoich partnerów poprzez głębokie zrozumienie i realizację społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw, nigdy nie tracąc z pola widzenia podstawowych wartości, jakie określają cele i znaczenie kodeksu etycznego dla realizacji strategii firmy:

- profesjonalne szkolenia teoretyczno-praktyczne,
- indywidualne doradztwo w zakresie doboru produktów,

- szkolenie z zakresu doboru i opracowanie kolorystyki według zapotrzebowania,
- doradztwo w tworzeniu stanowisk naprawczych,
- konsultacje z zakresu wykonywania usług.

Zasady ogólne realizacji etyki biznesu w Ottimo Systems to:

- uczciwość i praworządność jako fundamenty działania firmy,
- dbanie o reputację firmy poprzez przestrzeganie najwyższych standardów moralnych i etycznych,
- przestrzeganie prawa lokalnego i międzynarodowego (w tym regulacji embargowych i kontroli handlu),
- polityka antykorupcyjna – jasno określone zasady przeciwdziałania przekupstwu i praniu pieniędzy.

Firma Ottimo Systems opiera swoją działalność na jasno określonych wartościach etycznych, co znajduje swoje odniesienie w Kodeksie etycznym spółki. Podstawowe zasady obejmują uczciwość, odpowiedzialność, bezstronność oraz przestrzeganie prawa lokalnego i międzynarodowego, w tym regulacji dotyczących embarga i handlu zagranicznego. Ottimo Systems kładzie szczególny nacisk na uczciwe praktyki, które stanowią fundament reputacji firmy, oraz konsekwentnie realizuje politykę antykorupcyjną, przeciwdziałającą wszelkim przejawom nieuczciwości, co niewątpliwie wzmacnia jej reputację jako firmy godnej zaufania. Firma prowadzi dla swoich pracowników szkolenia z zakresu etyki biznesu, monitoruje przestrzeganie swojego kodeksu etycznego, dokonuje w zależności od potrzeb korekty treści kodeksu i stale promuje w organizacji zachowania etyczne.

Społeczna odpowiedzialność wobec klientów i partnerów biznesowych w Ottimo Systems to:

- profesjonalizm, uczciwość i transparentność w relacjach z klientami,
- transparentność i rzetelność komunikacji z partnerami biznesowymi,
- odpowiedzialne zarządzanie relacjami handlowymi (przejrzystość kontraktów, uczciwość w ustalaniu cen i warunków współpracy),
- wysoka jakość obsługi i otwartość na potrzeby klientów.

W odniesieniu do klientów i partnerów biznesowych firma promuje profesjonalizm, transparentność oraz wysoką jakość obsługi, podkreślając autorytet dobrze rozumianej dyskrecji i jednocześnie otwartości w relacjach biznesowych. Komunikacja z interesariuszami jest przejrzysta, a decyzje są podejmowane w sposób klarowny i zrozumiały dla wszystkich zaangażowanych stron. Takie podejście buduje długotrwałe relacje oparte na wzajemnym zaufaniu. Firma, prowadząc taką taktykę biznesową, uzyskała bardzo szerokie doświadczenie nie tylko w sprzedaży swoich produktów, ale również w sektorze szkoleń branżowych dostosowanych do aktualnych potrzeb klientów. Główną rolę odgrywa wypra-

cowany przez lata system napraw i retuszu uszkodzeń, co w konsekwencji pozwala przekazywać zdobytą wiedzę i doświadczenie, a tym samym poszerzać grono ukontentowanych klientów z różnych sektorów rynku.

Społeczna odpowiedzialność wobec pracowników w Ottimo Systems to:

- zasady zapewnienia równości szans i przeciwdziałania wszelkim formom dyskryminacji (ze względu na płeć, wiek, pochodzenie, niepełnosprawność),
- przeciwdziałanie mobbingowi i molestowaniu (słownemu, seksualnemu, wizualnemu),
- polityka firmy wobec zagrożeń wynikających z nadużywania alkoholu i narkotyków,
- budowanie kultury otwartości, poszanowania godności, tolerancji oraz konstruktywnego dialogu,
- szkolenia i rozwój zawodowy pracowników jako element strategii CSR.

Wewnętrzne relacje firmy Ottimo Systems również opierają się na silnych podstawach etycznych. W relacjach wewnętrznych Ottimo Systems konsekwentnie realizuje zasady równości, inkluzywności oraz poszanowania godności każdego pracownika. Wyraźnie i zdecydowanie potępia dyskryminację, mobbing oraz molestowanie, a także dba o zdrowie i bezpieczeństwo pracowników, prowadząc aktywną politykę przeciwdziałania nadużywaniu alkoholu i narkotyków w miejscu pracy. Istotnym elementem strategii społecznej odpowiedzialności wobec pracowników jest inwestowanie w ich rozwój zawodowy poprzez różnorodne szkolenia, warsztaty oraz programy rozwojowe, co sprzyja kulturze ciągłego doskonalenia i otwartości.

Społeczna odpowiedzialność wobec środowiska naturalnego w Ottimo Systems to:

- strategia zrównoważonego rozwoju – poszanowanie środowiska naturalnego i zasobów,
- realizacja efektywności energetycznej i minimalizacja zużycia zasobów (energooszczędność, ograniczanie emisji spalin i hałasu),
- zarządzanie odpadami – segregacja, minimalizacja produkcji odpadów i ich recykling,
- używanie surowców i materiałów przyjaznych środowisku naturalnemu,
- promowanie technologii proekologicznych w działalności firmy.

Społeczna odpowiedzialność Ottimo Systems znajduje również odzwierciedlenie w zaangażowaniu na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Firma wdraża strategię zrównoważonego rozwoju, efektywnie zarządza energią, minimalizując dzięki temu zużycie zasobów, stosując technologie proekologiczne. Skutecznie realizuje politykę zarządzania odpadami, obejmującą segregację i recykling, a także korzysta z materiałów o możliwie najniższym wpływie na środowisko, przyczy-

niając się do zmniejszenia śladu ekologicznego działalności biznesowej, co ogranicza negatywne oddziaływanie na ekosystemy lokalne i globalne.

W praktyce ekologicznej oznacza to używanie przez Firmę, między innymi na targach, wyłącznie papierowych kubków, drewnianych sztućców itp. W biurach Firmy stosowanie oświetlenia z czujnikami światła, wykorzystanie rolet oraz ogrzewanie na gaz czy pelet. Firma Ottimo prowadzi również edukację proekologiczną dla dzieci i dorosłych na organizowanych przez nią piknikach rodzinnych.

Transparentność i odpowiedzialność informacyjna w Ottimo Systems to:
- zasady przejrzystości komunikacji z interesariuszami,
- zobowiązanie do ochrony informacji poufnych i własności intelektualnej,
- przejrzystość podejmowania decyzji oraz rozliczalność za podjęte działania.

Przejrzystość oraz odpowiedzialność informacyjna to kolejne ważne obszary, w których Ottimo Systems realizuje etykę biznesową. W firmie bardzo duży nacisk kładzie się na należytą ochronę danych poufnych i własności intelektualnej.

Dialog z interesariuszami i zaangażowanie społeczne w Ottimo Systems to:
- budowanie relacji z interesariuszami opartych na wzajemnym szacunku, profesjonalizmie i współpracy,
- utrzymywanie konstruktywnego dialogu z mediami i społecznościami lokalnymi,
- podejmowanie inicjatyw społecznych (działalność charytatywna, filantropia, wolontariat pracowniczy),
- wsparcie dla lokalnych społeczności poprzez realizację projektów prospołecznych.

Dialog z interesariuszami i zaangażowanie społeczne są równie ważnymi – które śmiało można określić jako kluczowe – elementami działalności Ottimo Systems. Firma aktywnie wspiera inicjatywy społeczne oraz prowadzi działania filantropijne i wolontariat pracowniczy, co przyczynia się do wzmacniania więzi z lokalnymi społecznościami oraz poprawy warunków życia w otoczeniu przedsiębiorstwa.

Innowacyjność jako przejaw realizacji etyki biznesu w Ottimo Systems to:
- promowanie innowacyjności jako kluczowego elementu kultury organizacyjnej,
- poszukiwanie i wdrażanie rozwiązań minimalizujących negatywny wpływ na środowisko,
- komercjalizacja innowacji produktowych mających na celu rozwój zrównoważony.

Istotnym przejawem w firmie jest również jej podejście do zagadnienia innowacyjności, co stanowi integralny aspekt realizacji etyki biznesu. Ottimo Systems aktywnie wspiera poszukiwanie oraz wdrażanie nowych technologii i rozwiązań,

które są nie tylko efektywne ekonomicznie, lecz także zgodne z zasadami zrównoważonego rozwoju, zmniejszając tym samym negatywny wpływ na środowisko. Częste w tej firmie innowacje produktowe, organizacyjne oraz technologiczne mają na celu minimalizowanie negatywnego wpływu działalności na wyżej wspomniane już środowisko, a także na wyraźną poprawę efektywności procesów oraz dostosowywanie się do zmieniających się potrzeb rynku i klientów.

Firma realizuje wymiar uczestniczący społecznej odpowiedzialności między innymi przez festyny rodzinne dla członków załogi, organizację zajęć fitness dla swoich pracowników, wsparcie finansowe Ochotniczej Straży Pożarnej w Chwostku, sponsorowanie Klubu Strzeleckiego Jura (w tym sześciu młodych juniorów reprezentacji Polski) oraz Szkoły Katolickiej im. Św. Edyty Stein w Lublińcu, a także wsparcie społecznej kampanii „Rozwinąć Skrzydła" dla dorosłych dzieci z rodzin dysfunkcyjnych.

Szczególnym wyrazem realizacji CSR jest subwencja nauki polskiej poprzez współorganizację dwóch konferencji naukowych na Uniwersytecie Ekonomicznym w Katowicach oraz sfinansowanie tej publikacji.

Bezpieczeństwo i kultura ryzyka w Ottimo Systems to:

- etyczne podejście do zarządzania ryzykiem w działalności firmy,
- procedury i standardy zapewniające odpowiedzialność kadry zarządzającej za podejmowane decyzje,
- utrzymywanie wysokich standardów bezpieczeństwa i higieny pracy, ochrona zdrowia i życia pracowników oraz otoczenia firmy.

Bezpieczeństwo oraz świadome zarządzanie ryzykiem są również istotnymi elementami odpowiedzialności i dopełniają kwestię systemowego podejścia firmy do etyki i odpowiedzialności społecznej. Ottimo Systems konsekwentnie stosuje wysokie standardy bezpieczeństwa i higieny pracy oraz wykazuje daleko posuniętą rozwagę przy podejmowaniu decyzji biznesowych, co w konsekwencji przekłada się na stabilność i zrównoważony rozwój firmy.

Kodeks etyczny firmy Ottimo Systems jednoznacznie wskazuje na odpowiedzialność kadry kierowniczej za przestrzeganie wartości etycznych oraz zarządzanie ryzykiem związanym z działalnością biznesową.

Innowacyjność, na której bazuje rozwój firmy, również jest postrzegana przez pryzmat odpowiedzialności społecznej, a wprowadzane innowacje mają nie tylko zwiększać efektywność ekonomiczną, ale także sprzyjać zrównoważonemu rozwojowi środowiskowemu i społecznemu. Realizacja etyki biznesu oraz społecznej odpowiedzialności w Ottimo Systems obejmuje kompleksowe podejście: od zarządzania wewnętrznego po współpracę z otoczeniem zewnętrznym. Kodeks etyczny tej firmy stanowi mocną podstawę dla codziennej działalności, budowania zaufania oraz kreowania pozytywnego wizerunku firmy.

Reasumując, kompleksowe podejście firmy Ottimo Systems do etyki biznesu i społecznej odpowiedzialności oraz innowacyjności stanowi solidny fundament dla jej długoterminowego sukcesu i jest wyjątkowo mocno zakorzenione w jej kulturze organizacyjnej i codziennej praktyce. Kodeks etyczny firmy Ottimo nie tylko określa jasne ramy działania firmy, definiując jej wartości organizacyjne, ale również jest praktycznym narzędziem budowania trwałych relacji zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz organizacji, co bezpośrednio przekłada się na jej długoterminowy sukces i pozytywny wizerunek, budując pozytywny wizerunek firmy zarówno wśród klientów, pracowników, partnerów biznesowych, jak i społeczności lokalnej [www 11].

Rozdział 8

WYBRANE DYLEMATY ETYCZNE NOWYCH TECHNOLOGII

Ostatni rozdział publikacji dokonuje zamysłu nad niektórymi dylematami etycznymi nowych technologii. Ważne pytania, jaki się stawia, są związane między innymi z możliwością podejmowania moralnych decyzji przez AI, następnie zbieraniem i wykorzystywaniem przez firmy technologiczne danych osobowych użytkowników. Kolejna kwestia, którą się porusza, jest związana z biotechnologią i modyfikacjami genetycznymi, a także z dylematami dotyczącymi rozwoju robotów opiekuńczych.

8.1. Sztuczna inteligencja i automatyzacja

Rozwój AI, czyli sztucznej inteligencji i automatyzacji, w niezwykle dynamiczny sposób wpływa na proces zmian – zarówno w obszarze gospodarki, jak i przemysłu. Podstawą naszych ram jest obserwacja, że robotyka i obecne praktyki w dziedzinie sztucznej inteligencji (AI) kontynuują to, co inne technologie automatyzacji robiły w przeszłości: wykorzystują maszyny i komputery do zastępowania pracy ludzkiej w rozszerzającym się zakresie zadań i procesów przemysłowych [Acemoglu i Restrepo, 2019]. Takie działania mają wpływ na odbiór tego procesu przez społeczeństwo, a przynajmniej tę jego część, która zdaje sobie z tego sprawę, pobudzając jaźń do przemyśleń związanych z kwestiami etyki i granic zaufania do szeroko rozumianego działania i wpływu myślących maszyn na przenikającą nas teraźniejszość. No cóż, człowiek w swej strukturze jest co do zasady leniwy, co oznacza, że lubimy wysługiwać się innymi w codziennej, czasami dość nudnej egzystencji. Wydaje się, że pomimo tego, że znaczące na rynku modele językowe AI swoją coraz większą wydajnością i skutecznością mogą niepokoić rzeszę ludzi pracujących w różnych obszarach gospodarczych, to dosyć skomplikowana struktura dzisiejszego świata zarówno w sferze relacji, jak i ota-

czającej nas rzeczywistości powoduje, że coraz częściej będziemy oczekiwali od AI konieczności podejmowania decyzji – również tych, które mają charakter moralny. W obliczu takich wyzwań rodzi się następujący dylemat: czy stworzona przez nas ludzi AI powinna być odpowiedzialna za decyzje dotyczące życia ludzkiego, a jeśli odpowiedź na tak zadane pytanie brzmi „tak", to jak w takim razie należy programować algorytmy AI, aby uwzględniały najważniejsze ludzkie wartości, w tym dbałość o nasze życie.

Zagadnienie dotyczące zasad moralnych, jakimi będą się w przyszłości kierowały urządzenia wyposażone w sztuczną inteligencję, wyprzedziło epokę, ponieważ realne możliwości budowy tak funkcjonalnych maszyn jeszcze nie nadeszły. Jednakże już teraz, ze względu na rozwój AI w sposób wykładniczy, zaczęło to stanowić realny problem do rozwiązania w trybie nagłym. Aby warunki dotyczące wspomnianych zasad zostały spełnione, powinniśmy w tym miejscu odnieść się do prawdopodobnie pierwszych prób usystematyzowania i uregulowania problemu, zanim on jeszcze formalnie zaistniał.

Biorąc pod uwagę fakt, jak szybko rozwijają się systemy AI i rośnie ich rola w społeczeństwie, wdrożenie zasad etycznych określających etyczne ramy funkcjonowania AI staje się nie tylko ważnym problemem, ale i problemem do natychmiastowego rozwiązania. Powstaje pytanie „dlaczego", na które próba odpowiedzi nigdy nie będzie jednoznaczna. Istotą zagadnienia jest fakt, że rzadko kiedy twórcy technologii – w tym przypadku AI, nie potrafią przewidzieć skutków funkcjonalnych samego AI w społeczeństwie. Takie działania wymagają przede wszystkim czasu do wyobrażenia sobie tego z perspektywy pewnego kontekstu społecznego – oczywiście w oparciu o przemyślenia kwestii cywilizacyjnych – przecież nie chcemy, aby działania AI nagle i diametralnie negatywnie wpłynęły na nasz sposób funkcjonowania w aspekcie kulturowym dotyczącym relacji międzyludzkich [www 12].

Przykładem badań nad problematyką decyzji moralnych podejmowanych przez AI jest praca o filozofii sztucznej inteligencji *Unified Moral AI System* [Solomon, 2025] mająca na celu potrzebę standaryzowania zasad moralnych w algorytmach AI. Salomon wskazuje na potrzebę przekształcenia norm moralnych w konkretne kody, które AI mogłyby poprawnie interpretować i stosować w działaniu. Autor wskazuje, że stworzenie takiego zunifikowanego systemu moralności dla AI jest niewykluczone, jednakże wymaga przetłumaczenia niezwykle skomplikowanych ludzkich wartości na równoznaczne kody decyzyjne. Rozpatrywanie tego problemu w kontekście czysto biznesowym oznacza pewien przymus przestrzegania prawa przez algorytmy AI w sposób odzwierciedlający wartości organizacyjne, takie jak uczciwość, odpowiedzialność i sprawiedliwość. Z kolei Machado i in. [2024, s. 2-4] sugerują możliwość wykorzystania progra-

mowania logicznego (CLP) jako narzędzia do budowy takich algorytmów AI, które byłyby zdolne do rozważania dylematów etycznych. Takie podejście do tej kwestii umożliwi i wymusi operacjonalizację modeli moralnych w strukturach obliczeniowych, kładąc jednocześnie nacisk na polepszanie transparentności podejmowanych przez AI decyzji. Wymagania stawiane przed AI co do zasady powinny zawsze szanować ustalone ludzkie wartości i normy społeczne, analizując takie kwestie, jak stronniczość algorytmiczna, prywatność danych i dylematy etyczne w takich dziedzinach, jak opieka zdrowotna i systemy autonomiczne. Proponowana przez Machado metodologia oparta na CLP deklaruje konieczność pewnej transparentności ram określających podejmowanie decyzji etycznych, pozwalając tym samym systemom AI na zrównoważenie wydajności operacyjnej z zasadami etycznymi. Do istotnych elementów tego zagadnienia należą strategie integracji wyżej już wspomnianych zakresów etycznych, istotnego zaangażowania interesariuszy oraz przytoczonej wcześniej transparentności ram, a także polemika dotycząca „sztucznych strażników moralności" i ich wiodącej roli w rozwiązywaniu dylematów etycznych w AI. W przywołanym powyżej opracowaniu Machado zaprezentowano również pewne praktyczne przykłady, które obrazują możliwość zastosowania CLP w etycznym sposobie rozumowania, podkreślając tym samym jego zdolność do łączenia przez AI wydajności z odpowiedzialnymi praktykami uzależnionymi od kodu zaimplementowanego we wspomnianych strażnikach moralności. W kwestii działania sztucznej etyki moralnej (czy tak naprawdę do końca sztucznej?) wydaje się, że istotna powinna być pewność jej działania w wyznaczonych przez człowieka granicach (ramach) etycznych, pozwalając na zachowanie równowagi wydajności systemowej z konieczną odpowiedzialnością moralną. Jest to niezwykle istotne w obszarach priorytetowych dla funkcjonowania naszej cywilizacji, np. w obszarze opieki zdrowotnej, gdzie AI podejmie decyzje odnoszące się do sposobu leczenia pacjentów, przestrzegając ich sfery prywatności, czyli zapewni im najwyższy dobrostan, działając wyłącznie w oparciu o świadomie udzieloną przez pacjenta zgodę na takie działanie. Wreszcie funkcjonalność AI w coraz bardziej przybierających na sile działaniach wojennych, gdzie niezbędne jest (i powinno być) przestrzeganie zasad etycznych, a mianowicie systemowe podejmowanie odpowiednich reakcji poprzez np. separowanie cywilów od jednostek wojskowych biorących udział w walce. Innym przykładem może być np. funkcjonalność autonomicznych środków komunikacji, gdzie niezbędna jest konieczność etycznych decyzji w zakresie minimalizacji lub wykluczenia szkód w zasobach ludzkich podczas wystąpienia niekorzystnych zdarzeń drogowych, np. w sytuacjach granicznych, gdzie awaria samochodu autonomicznego zmusza algorytm do wyboru – kogo ratować? Pasażera czy pieszych? Algorytm może

być „zmuszony" do priorytetyzacji wartości, co samo w sobie jest moralnie wątpliwe, zatem podejmowanie etycznych decyzji na podstawie modeli decyzji moralnych musi i powinno przetwarzać wszelkie zasady etyczne w modelach posiadających zdolność oceny konsekwencji działania.

Dylematy programistyczne i ryzyka związane z poruszaną powyżej kwestią algorytmizowania definicji ram etycznych, czyli procesy decyzyjne strażników moralności, powinny skłaniać do przestrzegania zakresów i reguł opartych m.in. na ogólnie przyjętym systemie zasad etycznych i moralnych mających swoje umocowanie w przesłankach utylitarnych, czyli możliwości zapewnienia maksymalizacji ogólnego szczęścia lub redukcji powstałych szkód [Machado i in., 2024], deontologicznych dających gwarancję przestrzegania zasad lub obowiązków moralnych oraz poszanowanie praw lub autonomii, etyki cnót posiadającej cechy oparte na sprawiedliwości, uczciwości i empatii [Machado i in., 2024] i wreszcie ponadpodziałowego i wspólnego pluralizmu etycznego pozwalającego na łączenie przesłanek etycznych. Przyjęcie takiego stanowiska, docelowo pozwalającego na zawarcie w algorytmie strażniczym poruszonych przesłanek, może jednakże tworzyć etyczne ryzyka. Badania prowadzone przez Guan, Dong i Zhao [2022, s. 6] wyjaśniają, że etyczne ryzyko decyzji podejmowanych przez AI wynika często z ograniczeń danych uczących oraz nieostrości w definiowaniu moralnych priorytetów, a braki w odpowiednich danych empirycznych znacząco zwiększają ryzyko wystąpienia błędu w podejmowanych decyzjach. Z kolei Rodgers, Murray i Stefanidis [2023] opisują, jak algorytmy w zarządzaniu zasobami ludzkimi napotykają problemy przy adaptacji do wartości kulturowych organizacji, co dodatkowo komplikuje ich akceptację społeczną. Sukces projektów AI według Miller [2021] zależy od implementacji refleksji etycznej na etapie programowania, a nie dopiero podczas wdrożenia. Na podstawie współczesnych badań można wnioskować, że AI powinna odgrywać rolę wspierającą w procesie podejmowania decyzji moralnych, jednak ostateczna odpowiedzialność powinna należeć do człowieka. Implementacja zasad etycznych w algorytmach jest możliwa, lecz wymaga świadomego, wielowymiarowego podejścia uwzględniającego kontekst kulturowy, ryzyka systemowe oraz ograniczenia technologiczne.

Współczesny biznes coraz częściej integruje AI w obszary, które wcześniej były zarezerwowane dla ludzkiego osądu: zarządzanie zasobami ludzkimi, obsługę klienta, a nawet decyzje strategiczne. W kontekście etyki biznesu kluczowe staje się pytanie: czy AI powinna podejmować decyzje moralne? Jeśli tak, to w jaki sposób zapewnić, że te decyzje będą zgodne z obowiązującymi normami społecznymi i etycznymi? W literaturze naukowej Solomon [2025] wskazuje, że stworzenie zunifikowanego systemu moralności dla AI jest możliwe, jednak

wymaga translacji złożonych wartości ludzkich na jednoznaczne kody decyzyjne. W kontekście biznesowym oznacza to konieczność nie tylko przestrzegania przez algorytmy prawa, ale również odzwierciedlania wartości organizacyjnych, takich jak uczciwość, odpowiedzialność i sprawiedliwość. Machado i in. [2024] proponują programowanie logiczne jako sposób kodowania zasad etycznych w AI. Jednak jak pokazują badania Guan, Dong i Zhao [2022], dane uczące i modele decyzyjne mogą nie uwzględniać wszystkich kontekstów moralnych, co rodzi ryzyko decyzji sprzecznych z etyką biznesową. Przykładów dostarczają praktyki zarządzania zasobami ludzkimi, gdzie Rodgers, Murray i Stefanidis [2023] wykazali, że algorytmy oceniające kandydatów do pracy mogą nieświadomie reprodukować istniejące uprzedzenia kulturowe i społeczne. To stoi w sprzeczności z zasadami równości szans i inkluzywności, które są podstawowymi wartościami w nowoczesnej etyce biznesu. Z perspektywy Moser, den Hond i Lindebaum [2022] kluczowym rozwiązaniem jest wdrażanie podejścia „ethics-by-design", gdzie zasady moralne są integralnie wbudowane w projekt każdego systemu AI, a nie jedynie narzucane później. Z punktu widzenia etyki biznesu samodzielne podejmowanie decyzji rozstrzygających kwestie moralne przez AI nie powinno mieć miejsca. Niewątpliwie powinna ona spełniać jedynie funkcję wsparcia decyzyjnego poprzez dostarczanie – w czasie rzeczywistym – informacji, analizę możliwych scenariuszy i proponowanie rozwiązania problemu, zawsze pozostawiając końcową decyzję człowiekowi. Tak więc organizacje muszą i powinny projektować algorytmy zgodne z deklarowanymi przez siebie wartościami korporacyjnymi oraz – co oczywiste – prowadzić regularne audyty etyczne systemów AI. Wprowadzenie sztucznej inteligencji o tak ustalonych zasadach może ograniczyć ryzyko prawne, równocześnie zwiększając zaufanie interesariuszy.

W miarę jak sztuczna inteligencja (AI) wkracza w obszary wymagające podejmowania krytycznych decyzji – od samochodów autonomicznych po medycynę ratunkową i robotykę wojskową – powstaje głęboki dylemat: jak zaprogramować algorytmy, aby dokonywały wyborów w sytuacjach, w których życie jednego człowieka musi być wartościowane względem drugiego? Klasycznym przykładem tego problemu jest wspomniany już przykład „Dylematu Trolejbusowego", czyli co powinna zrobić AI: Czy zaimplementowana w autonomicznym samochodzie powinna poświęcić pasażera, aby uratować grupę pieszych? Jak ustalić priorytety – wiek, liczba osób, ich potencjalna wartość społeczna? Te decyzje, wcześniej zarezerwowane dla ludzkiej intuicji i sumienia, muszą zostać zakodowane w sposób jednoznaczny dla maszyn. Według Solomon [2025] tworzenie algorytmów moralnych wymaga przełożenia złożonych norm etycznych na systemy reguł, które AI może zrozumieć i stosować. Jednak takie tłumaczenie niesie ryzyko uproszczenia lub zniekształcenia wartości. Programowanie algo-

rytmów wartościujących ludzkie życie to zadanie obarczone ogromną odpowiedzialnością moralną i prawną. AI powinna działać na podstawie wyraźnie zadeklarowanych i społecznie akceptowalnych zasad, ale ostateczne decyzje o wartościowaniu życia powinny nadal należeć do człowieka. W świecie biznesu sztuczna inteligencja coraz częściej przejmuje odpowiedzialność za decyzje o dużym wpływie na życie ludzi. AI decyduje nie tylko o selekcji kandydatów do pracy czy przyznaniu kredytu, ale także w takich sektorach, jak transport autonomiczny, opieka zdrowotna czy bezpieczeństwo publiczne. To rodzi fundamentalny dylemat: jak projektować algorytmy, które będą dokonywać wartościowania życia ludzkiego, nie naruszając podstawowych zasad etyki biznesu? Co do zasady etyka biznesu opiera się na takich wartościach, jak sprawiedliwość, odpowiedzialność, szacunek dla godności ludzkiej oraz pełna transparentność podejmowanych przez AI działań. Jednak w sytuacjach granicznych algorytm może być „zmuszony" do priorytetyzacji wartości, co samo w sobie jest moralnie wątpliwe.

Warto w tym miejscu spojrzeć na omawiane kwestie z nieco innej strony, a mianowicie ryzyka dla etyki biznesu, które może wynikać z błędnie wytrenowanych algorytmów poprzez wzmacnianie istniejących uprzedzeń i w konsekwencji prowadzić do systematycznej dyskryminacji ważnych dla jednostek obszarów dotyczących możliwości otrzymania pracy lub opieki zdrowotnej. Takie sytuacje niewątpliwie naruszają zasadę sprawiedliwości i będą stymulować zjawisko kryzysu reputacji dla organizacji, która popełniła błąd w budowie algorytmu decyzyjnego [Guan, Dong i Zhao, 2022]. Badania zjawiska wykorzystywania algorytmów do zarządzania HR [Rodgers, Murray i Stefanidis, 2023] wykazują, że często nie radzą one sobie z kontekstowym rozumieniem wartości społecznych, co może wpływać na wytworzenie nieetycznych decyzji personalnych. Jak pokazują w swoich opracowaniach Solomon [2025] i Machado i in. [2024], istnieją różne podejścia do tego zagadnienia, a mianowicie systemy AI mogą być programowane według zasad deontologicznych, gdzie będą obowiązywały stałe reguły moralne, lub też utylitarnych, gdzie algorytm powinien dążyć do maksymalizacji dobra. Każde z przytoczonych podejść ma jednakże swoje ograniczenia w świecie biznesu, w którym istotne wymagania wysokiej wrażliwości moralnej odnosi się do różnorodności kulturowej zarówno klientów, jak i pracowników organizacji i docelowo powinno inicjować wdrażanie strategii przeciwdziałania błędom w procesie budowania algorytmów decyzyjnych: 1) Ethics-by--Design: zasady etyczne muszą być wbudowane w podstawową architekturę algorytmu decyzyjnego bez konieczności ciągłej korekty jego funkcjonalności [Moser, den Hond i Lindebaum, 2022]; 2) społeczna partycypacja i konsultacje: organizacje powinny być zobligowane do tworzenia algorytmów w oparciu

o wszechstronne konsultacje społeczne kierowane do niejednorodnych środowisk interesariuszy; 3) transparentność i audyt etyczny: regularne ujawnianie mechanizmów działania AI oraz przeprowadzanie zewnętrznych audytów etycznych w oparciu o międzynarodowe standardy; 4) człowiek jako ostateczny decydent: AI powinna wspierać proces podejmowania decyzji, ale kluczowe wybory powinny zawsze być zatwierdzane przez człowieka.

Jak sugerują Machado i in. [2024], istnieją trzy główne strategie budowy algorytmów decyzyjnych w sytuacjach moralnych: 1) deontologiczne podejście oparte na niezmiennych zasadach (np. „nie zabijaj"), niezależnie od skutków; to podejście daje jasne, ale czasami nieelastyczne instrukcje; 2) utylitarne podejście – optymalizacja wyniku, który przynosi największe dobro dla największej liczby ludzi (np. ratowanie większej liczby istnień kosztem jednostki); 3) etyka cnót – próba odwzorowania postaw moralnych poprzez symulowanie decyzji „dobrego człowieka". Rodgers, Murray i Stefanidis [2023] pokazują jednak, że przeniesienie tych modeli na algorytmy jest trudne, ponieważ decyzje moralne są głęboko kontekstowe i często intuicyjne.

Wyzwania i ograniczenia projektowania moralnych algorytmów dotyczą takich aspektów, jak różnice kulturowe (to, co w jednej kulturze jest moralne, w innej może być oceniane inaczej [Moser, den Hond i Lindebaum, 2022]) czy problem danych uczących (jak pokazali Guan, Dong i Zhao [2022], brak różnorodnych danych zwiększa ryzyko, że AI będzie podejmować decyzje oparte na stronniczych lub niepełnych informacjach). Na koniec pozostaje omówienie i rozpatrzenie kwestii odpowiedzialności za algorytmy, a mianowicie: Kto odpowiada za decyzję podjętą przez AI? Czy będzie to twórca algorytmu, czy też użytkownik systemu? czy wreszcie odpowiedzialnością obarczymy samą maszynę z AI w środku? Propozycją rozwiązania tego dylematu może się okazać możliwość przestrzegania kilku prostych zasad odnoszących się do transparentności algorytmów – konieczności pełnego ujawnienia kryteriów decyzyjnych stosowanych przez AI, społecznej partycypacji poprzez włączanie szerokiej reprezentacji społeczeństwa (ekspertów, etyków, obywateli) w projektowanie takich algorytmów oraz audytu etycznego polegającego na dokonywaniu regularnych ocen działania systemów AI pod kątem zgodności z deklarowanymi normami moralnymi.

W kontekście etyki biznesu programowanie algorytmów wartościujących ludzkie życie wymaga ogromnej odpowiedzialności i pokory. Wszystkie organizacje wykorzystujące AI muszą świadomie projektować algorytmy decyzyjne w sposób nie tylko optymalizujący ich biznesowe wyniki, ale przede wszystkim tak, aby zawsze w pierwszej kolejności chronić godność i prawa jednostki. Wtedy i tylko wtedy stosowana przez ludzkość technologia stanie się prawdziwie odpowiedzialnym i służebnym narzędziem.

8.2. Dane osobowe i prywatność

W nowoczesnej gospodarce XXI w. opartej na organizmie cyfrowym wszystkie firmy technologiczne korzystają w swoich modelach biznesowych z przetwarzania danych osobowych. Dane te pozwalają na rozwój podstawowej racji bytu każdej z nich, czyli zwiększanie zysku poprzez zwiększanie efektywności sprzedaży. Modele biznesowe wielu korporacji opierają się na gromadzeniu, analizie i monetyzacji informacji o użytkownikach. Współczesne firmy technologiczne funkcjonują w środowisku, gdzie dane osobowe stały się strategicznym zasobem. Z drugiej jednak strony istnieje prawo jednostki dostarczającej swoje dane do prywatności, co jest i być powinno fundamentalnym prawem każdego człowieka, gwarantowanym przez konstytucje demokratycznych państw znajdujące swoje odzwierciedlenie w zbiorowej woli tych państw w takich aktach, jak RODO (GDPR). W erze cyfrowej dane osobowe, czyli wszelkie informacje o zidentyfikowanej lub możliwej do zidentyfikowania osobie fizycznej [RODO, art. 4 pkt 1], stanowią jeden – jak już wspomniano powyżej – z najbardziej wartościowych zasobów dla firm opartych na ustrukturyzowanej funkcjonalności technologicznej. Można się nawet pokusić o stwierdzenie, że w XXI-wiecznej cyfrowej gospodarce dane osobowe użytkowników same w sobie stały się kolejną wirtualną walutą. Zakres danych obejmuje wszelkie zachowania i czynności dokonywane w sieciach przez użytkowników, dotyczy np. ich lokalizacji i preferencji zakupowych oraz niezwykle wrażliwych informacji dotyczących zdrowia, czyli tych wszystkich informacji, które stanowią fundament supernowoczesnych modeli biznesowych wykorzystujących te dane do personalizacji usług, tworzenia modeli predykcyjnych i dalszego rozwijania AI. Oznacza to możliwość kierowania personalizowanej reklamy przy użyciu AI do konkretnego adresata, co docelowo zwiększy efektywność sprzedaży. Tu jednak pojawia się ważne ze strony etyki biznesu pytanie: Czy firmy technologiczne mają moralne prawo zbierać i wykorzystywać te dane? Jak pogodzić prawo do prywatności jednostki z interesami gospodarczymi przedsiębiorstw?

Zgłębiając poruszony aspekt zarówno od strony prawnej, jak i etycznej zbieranie danych osobowych jest regulowane przez wyżej wspomniane przepisy RODO (GDPR) w Unii Europejskiej, a także CCPA w Kalifornii oraz różne lokalne akty prawne dotyczące ochrony prywatności, które regulują prawo do prywatności i zbierania danych, ale w świetle etyki biznesowej sama zgodność z prawem nie wystarcza. Ponieważ RODO zakłada zasadę minimalizacji danych i przejrzystości działań firm wobec użytkowników, logiczne wydaje się więc, że firmy w takim przypadku powinny się kierować zasadą „fair data practices”,

czyli rzetelnego i odpowiedzialnego podejścia do danych [Cavoukian, 2010, s. 248-251].

W tym miejscu należy przytoczyć opracowania National Institute of Standards and Technology [www 13], który sporządził wiele dokumentów w zakresie standardów i wytycznych w celu zapewnienia wspólnego podejścia do problematyki bezpieczeństwa informacji i systemów teleinformatycznych. W podejściu do zagadnień związanych z zapewnieniem bezpieczeństwa informacji, bezpieczeństwa systemów teleinformatycznych, a przede wszystkim ochrony prywatności podstawową rolę odgrywa elastyczny i spójny sposób zarządzania ryzykiem, który jest ściśle związany z bezpieczeństwem i prywatnością operacji organizacyjnych i osób fizycznych [www 14]. Kolejnym odniesieniem o charakterze normatywnym jest Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2024/1689, którego celem jest ustanowienie jednolitych ram prawnych, w szczególności w zakresie rozwoju, wprowadzania do obrotu, oddawania do użytku i wykorzystywania systemów AI [www 15]. Wspomniane Rozporządzenie, zwane AI Act, to pierwszy na świecie akt kompleksowo regulujący zasady stosowania sztucznej inteligencji, uznawany za „Konstytucję AI". Jest kluczowy dla wszystkich, którzy wykorzystują tę technologię w swojej działalności. Ideą, która przyświecała ustawodawcy w procesie tworzenia tego aktu, była konieczność implementacji szerokiej ochrony człowieka w okolicznościach uwarunkowanych zastosowaniem sztucznej inteligencji.

Zgodnie z wytycznymi podstawową formą ograniczania ryzyka jest „rozsądne" wykorzystanie technologii wymagające od organizacji bieżącego dostosowywania sposobu ich eksploatacji do aktualnych zagrożeń [www 14]. Takie podejście może jednak stać w sprzeczności z dążeniami organizacji, a w niektórych przypadkach z nakazem pełnej automatyzacji procesów biznesowych. Z punktu widzenia etyki biznesu kluczowe wartości to: godność jednostki, przejrzystość działania, odpowiedzialność za skutki działań, sprawiedliwość informacyjna. Zgodnie z RODO użytkownik ma prawo do: świadomej zgody na przetwarzanie danych, wglądu do swoich danych oraz całkowitego (przynajmniej deklaratywnie) usunięcia swoich danych z baz danych konkretnej firmy. Normy prawne stanowią podstawę działań firm, ale jest to niewystarczające zabezpieczenie, ponieważ codziennie użytkownik-konsument natrafia na przejawy kreatywności ze strony firm pozyskujących jego dane w nie do końca transparentny sposób. Działają one na swoją korzyść, stosując w formularzach przetwarzania danych ukryte zgody, niejasne regulaminy, śledzenie przez pliki cookies – to wszystko za nie zawsze w pełni realnie uświadomioną zgodą użytkownika, a także często bez tej zgody, łamiąc prawo poprzez pozyskiwanie skradzionych baz danych. Gromadzenie i analiza danych bez świadomej zgody użytkowników

naruszają te wartości, nawet jeśli formalnie odbywa się to za pomocą zaakceptowanych regulaminów [Floridi i Taddeo, 2016, s. 1-8]. Próbując udzielić odpowiedzi na powyżej poruszone kwestie pozwalające na rozstrzygnięcie dylematów moralnych w zakresie zbierania danych, można na nie spojrzeć z dwóch stron.

Pierwszą z nich stanowi próba obrony w zakresie zbierania danych wrażliwych. Argumentacja firm technologicznych opiera się na próbie udowodnienia, że zbieranie i magazynowanie danych umożliwia im dostarczanie użytkownikom końcowym jeszcze lepiej świadczonych usług poprzez personalizację kierowanych treści, dostarczanie darmowych usług finansowanych (nachalnymi) reklamami czy też predykcję potrzeb, jak również lepsze dopasowanie oferowanych produktów oraz rozwój działań innowacyjnych w przedsiębiorstwie poprzez rozwój AI [Floridi, 2022, s. 8]. Jakkolwiek powyższa argumentacja często pomija fakt, że odbiorcy rzadko rozumieją rozpiętość procesu zbierania danych.

Drugą zaś stronę stanowi krytyka działań związanych z ryzykiem nieetycznego zarządzania zbieraniem danych. Interlekutorzy stojący w opozycji do działań podejmowanych przez firmy kolekcjonujące dane stawiają pytanie problemowe dotyczące świadomej zgody użytkowników w zakresie postrzegania rozpoczętej procedury pozyskiwania danych, a mianowicie: Czy wszyscy użytkownicy w rzeczywistości rozumieją, na co się godzą, zaznaczając kolejne wymagane checkboxy, np. podczas procedury dokonywania zakupów online. W większości takich przypadków użytkownicy nie mają żadnej realnej alternatywy, ponieważ aby korzystać z oczekiwanych przez nich usług, muszą zaakceptować warunki. Ponieważ regulaminy sklepów internetowych są często długie, skomplikowane i trudne do zrozumienia, okazuje się, że często użytkownicy nie do końca posiadają pełną świadomość skali tego procesu, co wiąże się ze zjawiskiem szerokich nadużyć koncentrujących się na odsprzedaży zawartości baz danych podmiotom trzecim – czasami tym spoza europejskiego obszaru gospodarczego.

Brak równowagi prowadzi do licznych zagrożeń, takich jak: naruszenie prawa do prywatności, utrata zaufania klientów, konsekwencje prawne i finansowe (kary RODO sięgające milionów euro), ryzyko skandali, jak w przypadku Cambridge Analytica [Rodgers i in., 2023]. Prawdziwie etyczny biznes musi respektować autonomię jednostki i unikać wykorzystywania jej danych w sposób niejawny lub przymusowy. Reasumując powyższą dywagację: Czy udzielona zgoda była przejawem wolnego świadomego czynu, czy też została wymuszona? [Moser, den Hond i Lindebaum, 2022, s. 6-7]. Przykładem nieetycznego działania wobec klientów będzie odniesienie się do przypadku, jaki stanowił skandal związany z działalnością Facebook – Cambridge Analytica – gdzie dane milionów użytkowników zostały wykorzystane bez ich faktycznej świadomości

i zgody [Rodgers i in., 2023]. Firmy pozwalają sobie na profilowanie użytkowników (np. poprzez cookies) w zakresie, na który firma nie otrzymała zgody czy też możliwość wystąpienia poważnego ryzyka naruszeń bezpieczeństwa i integralności baz danych. Powyższe dylematy tworzą kluczowe problemy etyczne w zakresie poniżej wymienionych obszarów związanych z obrotem danymi:

– handel danymi polegający na nieautoryzowanej przez użytkownika/klienta sprzedaży lub wymiany jego danych pomiędzy podmiotami,
– nierówność informacyjna w relacji firma – klient wynikająca z potężnej przewagi technologiczno-informacyjnej firmy,
– szeroko rozumiane bezpieczeństwo danych związane ze wzrostem ryzyka w zakresie wycieków danych oraz cyberataków; rola bezpieczeństwa informacji w zarządzaniu ryzykiem wynikającym z działania i użytkowania systemów informatycznych jest również kluczowa dla sukcesów organizacji w osiąganiu ich strategicznych celów i zadań [www 14].

Pomimo opartego na przepisach prawa zbierania danych wrażliwych wyłącznie w określonych warunkach przez firmy technologiczne, firmy te nie mogą tego robić w sposób dowolny. Należy w tym miejscu podkreślić, że jednym z elementarnych praw człowieka jest – wspomniane już powyżej – jego prawo do zachowania prywatności, a ochrona tego prawa musi być jednym z fundamentów etycznego postępowania w otaczającym nas zewsząd cyfrowym świecie, który śmiało można porównać z implementacją idei Panopticonu Jeremy'ego Benthama. W rezultacie powstaje dylemat: jak znaleźć równowagę między potrzebami komercyjnymi firm a ochroną praw jednostki do prywatności? Etyka biznesu wymaga, aby firmy traktowały dane osobowe nie tylko jako środek do osiągnięcia celów komercyjnych, ale także jako dobro powierzone, które należy chronić. Wszystkie firmy technologiczne chcące uchodzić za etyczne niewątpliwie powinny traktować szeroko pojętą prywatność nie jako utrudnienie, lecz jako pewną wartość dodaną pozwalającą na budowanie zaufania interesariuszy. Moser, den Hond i Lindebaum [2022, s. 7] podkreślają, że to szczerość powinna być fundamentalną wartością w świecie przedsiębiorstw cyfrowych wyrażającą się nie tylko w formalnej zgodzie użytkownika, ale również jego świadomym wyborze. Pogodzenie interesów gospodarczych z prawami jednostki jest możliwe poprzez świadome projektowanie systemów, przejrzystą politykę danych i uczciwe relacje z użytkownikami.

Propozycje etycznych zasad zbierania danych, czyli próba pogodzenia interesów dwóch stron [Cavoukian, 2010, s. 248-251], są następujące:

1. Zasada minimalizacji danych: zbierać tylko te dane, które są koniecznie niezbędne do realizacji usługi, a prywatność powinna być domyślnym ustawie-

niem systemu rozumianym jako ochrona przed nieuprawnionym dostępem do danych osobowych.
2. Zasada pełnej przejrzystości: jasne i zrozumiałe informacje o tym, jakie dane są zbierane i w jakim celu, w sposób przejrzysty, na podstawie świadomej i dobrowolnej zgody, z poszanowaniem godności i autonomii użytkownika.
3. Zasada kontroli użytkownika: realna możliwość zarządzania swoimi danymi, co w praktyce powinno oznaczać, że użytkownicy mają prawo do świadomej zgody, dostępu, modyfikacji i usunięcia danych [Cavoukian, 2010, s. 248-251].
4. Zasada odpowiedzialności: firmy powinny być prawnie i etycznie odpowiedzialne za sposób zarządzania danymi, a naruszenia prywatności powinny skutkować realnymi sankcjami [Rodgers, Murray i Stefanidis, 2023].

W świetle etyki biznesu firmy technologiczne nie mają nieograniczonego prawa do zbierania i wykorzystywania danych osobowych użytkowników, ale to prawdziwie i odpowiedzialne podejście do danych wrażliwych powinno być nie tylko wymogiem prawnym, ale również podstawowym standardem etycznego działania na rynku cyfrowym. Projektując architekturę korporacyjną i odpowiadającą jej architekturę bezpieczeństwa, organizacja musi dążyć do bezpiecznego zaspokojenia potrzeb infrastruktury IT, która jest związana ze strukturą zarządzania, realizowanymi zadaniami i podstawowymi procesami biznesowymi [www 16]. Pogodzenie potrzeb komercyjnych i prawa do prywatności wydaje się być możliwe, jakkolwiek wymaga pewnego przedefiniowania kwestii podejścia do gromadzonych danych, czyli traktowania ich jako zasobu do eksploatacji w oparciu o relację wytworzonego zaufania i odpowiedzialności wobec użytkowników. Firmy, które świadomie wdrażają praktyki ochrony prywatności, nie tylko minimalizują ryzyko prawne, ale także tworzą długoterminową wartość marki poprzez zdobycie zaufania konsumentów. Firmy, które opierają swoją strategię na zaufaniu, osiągają długoterminowe korzyści konkurencyjne i budują silne, etyczne marki na rynku.

8.3. Biotechnologia i modyfikacje genetyczne

Kwestia „edytowania" gatunku ludzkiego nie jest zjawiskiem nowym powstałym w XXI w. Spoglądając wstecz do dosyć wczesnej historii naszej cywilizacji, można zauważyć, że potrzeba „czystej" populacji była zauważalna choćby już w starożytnej Grecji, co znajduje swoje odzwierciedlenie w dziele Platona *Państwo* [Platon, 1958b], gdzie autor rozważał możliwość uśmiercania obywateli ze względu na trapiące ich ułomności przyjmujące charakter zarówno fizyczny, jak i psychiczny. Również Arystoteles [Arystoteles, 2003], pomimo że pla-

tońską koncepcję państwa poddał krytyce w swym dziele *Polityka*, to jednak prezentował postawę proaborcyjną poprzez regulację liczebności mieszkańców. Panująca w starożytności „ideologia eugeniczna" wynikała z konieczności zapewnienia państwu odpowiedniego dla tamtych czasów społeczeństwa złożonego w większości z samych „elitarnych" jednostek – docelowo żołnierzy – kształtowanych na potrzeby tego państwa poprzez istniejące w nim systemy wychowania, czy też przez eliminację takich jednostek, które zostały uznane za zbędne w tej wspólnocie, ponieważ nie spełniały założonych tam kryteriów. Eugenika społeczna była również stosowana jako jedna z metod „hodowli" polegającej na kojarzeniu ze sobą osobników o najlepszych cechach. Metoda ta była stosowana zarówno we wspomnianej już starożytnej Grecji, jak i w Rzymie. W swojej historycznej formule doskonaliła pulę genetyczną populacji poprzez wyżej wspomniane sposoby zmierzające do nienaturalnej selekcji oraz bezwzględnej eliminacji osobników „niepożądanych" i polegała na konsekwentnym wytwarzaniu w populacji cech „pożądanych". Obszary, z którymi przyszło nam się zmierzyć, dotyczą manipulacji genami, jakkolwiek różnią się one między sobą podejściem i etycznymi konsekwencjami. Z drugiej strony modyfikacje genetyczne to technologia umożliwiająca sterowanie zmianami w materiale genetycznym. Generalnie korekty dotyczą świata organicznego, w tym również ludzi, a wszystko to dla możliwości usunięcia defektów genetycznych lub, co oczywiste, wdrażania cech uznanych za pożądane.

Rozwój technologii pozwalających na dokonywanie modyfikacji w obrębie DNA w oparciu o najnowszą technologię CRISPR/Cas9, gdzie CRISPR to skrót od Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats (grupowane, regularnie przerywane, krótkie powtórzenia palindromiczne), zaś Cas9 to nazwa genu odpowiedzialnego za produkcję białka tnącego DNA – system precyzyjnie naprowadzający i tnący wybrany fragment DNA, czyli metoda, która pozwala naukowcom na modyfikowanie ludzkiego genomu (z różnym skutkiem). Opracowane narzędzie pozwala na dokonywanie modyfikacji w sposób dużo szybszy i tańszy niż pozwalały na to znane wcześniej metody inżynierii molekularnej, co zwielokrotniło prawdopodobieństwo odkrycia nowych terapii onkologicznych. Prace na tym problemem noblistek Charpentier i Doudna (Emmanuelle Charpentier i Jennifer A. Doudna zostały uhonorowane Nagrodą Nobla w dziedzinie chemii w 2020 r. za opracowanie metody edycji genomów CRISPR/Cas9) pozwoliły na znaczący rozwój prowadzonych badań nad chorobami genetycznymi, jak również na ewolucję w przemyśle biotechnologicznym. Odkryta technologia może stawiać potrzebę dokonywania pewnych etycznych wyborów związanych z moralnością, a mianowicie: czy ingerencja w kod genetyczny jest prawnie moralna, czy też nie jest? Wynikające z tego zasadnicze pytanie brzmi: czy fir-

my posiadające dostęp do takiej technologii mają moralne prawo modyfikować ludzkie geny, nawet jeżeli weźmie się pod uwagę cel jej zastosowania, czy to medyczny, czy też komercyjny?

Poruszana w poprzednich rozdziałach kwestia etyki biznesu opiera się na pewnych niezwykle istotnych wartościach. Przede wszystkim na poszanowaniu godności osoby ludzkiej, równości dostępu do dóbr, przejrzystości działania oraz odpowiedzialności za skutki społeczne i środowiskowe, jakie ta działalność może wywołać. Na podstawie tych przesłanek należałoby rozpatrywać argumenty dotyczące możliwości edytowania genów. Przesłanki, jakie możemy wziąć pod uwagę jako pozytywne i pożądane, czyli optujące za możliwością edycji genów, to niewątpliwie te posiadające odpowiedni potencjał i zdolności w obszarach np. eliminacji chorób genetycznych. Wspomniana powyżej metoda CRISPR może zapobiegać mutacjom odpowiedzialnym za choroby dziedziczne, takie jak mukowiscydoza czy też anemia sierpowata. Możliwe jest również zwiększenie szans na posiadanie zdrowego potomstwa, ponieważ edycja linii zarodkowej przy użyciu tej metody może prowadzić do pokoleń wolnych od wad genetycznych. Po drugiej stronie należy przytoczyć argumenty, które stoją w opozycji do tych sklasyfikowanych powyżej. Do nich może należeć – odnosząc się do zasad etyki biznesu – znaczne ryzyko (graniczące z pewnością) wystąpienia nierówności genetycznych przejawiających się w możliwościach ulepszania potomstwa, czego logiczną konsekwencją będzie powstanie nowej klasy obywateli uprzywilejowanych ekonomicznie [Shinwari, Tanveer i Khalil, 2018]. Można się pokusić o stwierdzenie, że pozwolenie na dokonywanie edycji dziedziczonych od rodziców genów to możliwość modyfikacji zwanych „better than well", czyli wprowadzenia ulepszeń ludzkiego ciała daleko wykraczających poza działania mające na celu zapobieganie chorobom. „Zabawa w Najwyższego Kreatora" może doprowadzić do wyjątkowo niekorzystnej sytuacji polegającej na możliwej nieodwracalności wprowadzonych zmian, może się bowiem okazać, że genetyczne ingerencje w ludzkie zarodki mogą mieć trwałe negatywne konsekwencje dla całej linii dziedziczenia [Walters i Palmer 1997, s. 101]. I wreszcie jako ostatni przykład można podać brak konsensusu etycznego [Brokowski i Adli, 2019] przejawiającego się w kwestii podejmowanych decyzji, które nie powinny należeć wyłącznie do naukowców, ale wymagać udziału innych grup interesariuszy – bioetyków, prawników i grup społeczności lokalnych. Próbę etycznej oceny CRISPR poprzez wprowadzenie modelu ochrony praw człowieka wprowadzili Doxzen i Halpern [2020, s. 44-53], którzy proponują dokonanie oceny tej technologii przez następujące kwestie. Po pierwsze – równości dostępu, ochrony dzieci nienarodzonych oraz przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu. Solidarność genetyczna to [Mulvihill i in., 2017] szerokie podejście etyczne, w któ-

rym modyfikacje genetyczne powinny służyć całej wspólnocie, nie tylko jednostkom uprzywilejowanym. W 2015 r. odbyło się spotkanie specjalistów ze środowisk akademickich z USA, Chin i Wielkiej Brytanii poświęcone kwestiom etycznym stosowania CRISPR [www 17]. W trakcie tego spotkania naukowcy apelowali o powstrzymanie się od prowadzenia eksperymentów zmierzających do wprowadzania zmian w genach, które mogłyby być dziedziczone. W większości krajów modyfikacje genów linii zarodkowej są zakazane lub objęte bardzo ścisłą regulacją w Unii Europejskiej i Kanadzie. Z kolei w Chinach modyfikacje zarodków bez odpowiedniej kontroli są na porządku dziennym, więc w odróżnieniu od krajów Zachodu rodzą konsekwencje prawne i społeczne będące następstwem niekontrolowanych eksperymentów CRISPR [Podbielska, 2024]. Spoglądając na przypadki związane z kwestią „samowoli" działań wykorzystujących zabawę w Demiurga, z punktu widzenia tych zasad wydaje się, że komercyjne wykorzystanie CRISPR może doprowadzić do pogłębiania zjawiska społecznych nierówności przy założeniu, że dostęp do terapii genowych będzie ograniczony wyłącznie dla najbogatszych obywateli [Shinwari, Tanveer i Khalil, 2018]. Różnice lub całkowity brak regulacji o charakterze globalnym pozwalają firmom biotechnologicznym działać w „szarej strefie", zarówno tej ekonomicznej, jak i etycznej, co prowadzi do edytowania linii zarodkowych w tych krajach, których normy etyczne są kontrowersyjne. Wprowadzanie na rynek produktów CRISPR przez firmy biotechnologiczne bez odpowiednich testów narusza zasadę ostrożności i odpowiedzialności społecznej [Brokowski i Adli, 2019]. Wydaje się, że firmy biotechnologiczne powinny mieć dylematy etyczne w kwestiach prawa do patentowania genów lub technologii edytujących geny, ponieważ własność intelektualna w zakresie modyfikacji genetycznych może prowadzić do monopolizacji ludzkiej biologii. Zamiast polegać wyłącznie na przepisach krajowych, firmy powinny przestrzegać międzynarodowych kodeksów bioetycznych i praw człowieka [Doxzen i Halpern, 2020; Konwencja o ochronie praw człowieka…, 1996]. Należałoby w takim razie głęboko się zastanowić nad globalnymi rozwiązaniami pozostającymi w równowadze z oczekiwaniami wynikającymi z przyjętych standardów etyki biznesu, co docelowo powinno skutkować realizacją etycznych modeli komercjalizacji poprzez inwestycje w CRISPR i swym zakresem obejmować programy dostępności dla osób mniej zamożnych oraz publiczne konsultacje etyczne przy wdrażaniu nowych terapii. Poruszona powyżej kwestia zasady solidarności genetycznej [Mulvihill i in., 2017] kieruje się zasadą, że każda ingerencja w geny powinna służyć wspólnemu dobru, a nie wyłącznie interesowi prywatnemu. Bardzo często przedsiębiorstwa stające w sprzeczności z etyczną zasadą rozliczalności próbują zrzucać odpowiedzialność za nieetyczne postępowanie na jednostki badawcze lub regulatorów. Prze-

ciwieństwem takiego postępowania są firmy, które postępują zgodnie z zasadami etyki, zawsze działając według zasady pełnej przejrzystości i uczciwej komunikacji, której tak często brakuje w przypadku stosowania prekursorskich terapii genetycznych [Gostimskaya, 2022, s. 777-788]. Wielki potencjał, jaki tkwi w technologii CRISPR, czyli komercyjne wykorzystanie modyfikacji genetycznych u ludzi, stawia poważne wyzwania etyczne w biznesie. Generalnie firmy muszą i zawsze powinny działać transparentnie, odpowiedzialnie i skupiać się na dobrach wspólnych, a nie jedynie na zysku. W przeciwnym razie ryzykują nie tylko kryzysy reputacyjne, ale przede wszystkim utracenie tak niezbędnego w tej materii zaufania społecznego, które w dziedzinie działań związanych z kwestiami biologii człowieka są kluczowe. Wraz z rozwojem technologii edycji genów (np. CRISPR-Cas9) możliwe staje się nie tylko leczenie chorób genetycznych, ale także poprawianie naturalnych cech człowieka – inteligencji, siły czy odporności.

W kontekście etyki biznesu warto w tym miejscu rozważyć kwestie wykorzystania omawianej technologii w procesach leczenia i ulepszania, co samo w sobie stanowi wyzwania stojące przed firmami technologicznymi wykorzystującymi technologię edycji genów. Granica między leczeniem a ulepszaniem człowieka jest cienka, dynamiczna i silnie zależna od kontekstu społecznego, rodząc zarówno dylematy etyczne, jak i społeczne [Garland-Thomson, 2020, s. 28-41]. Wskazuje, że koncepcja normalności biologicznej jest płynna i zmienna historycznie, co komplikuje ustalanie granic między modelami leczenia a ulepszania. Proces leczenia polega na przywracaniu normalnego stanu zdrowia lub normalnych funkcji organizmu poprzez eliminację choroby. Natomiast ulepszanie, czyli przekraczanie naturalnych granic zdrowia, to poprawianie organizmu ponad przeciętne normy lub poprawa cech funkcjonalnych możliwości ponad wyznaczoną biologicznie normę gatunkową. Granica między leczeniem a ulepszaniem organizmu jest płynna, w praktyce trudno jednoznacznie odróżnić terapię od ulepszania, szczególnie wtedy, gdy poprawa jakości życia staje się celem samym w sobie, np. leczenie niskiego wzrostu może graniczyć z poprawą cech fizycznych [Santas, 2019]. Z oczywistych względów budzi to konieczność głębokiej, społecznej refleksji nad konsekwencjami, sprawiedliwością i godnością człowieka. Wprowadzanie komercyjnych usług ulepszania genetycznego grozi pogłębieniem społecznych nierówności – dostęp do „ulepszeń" będą mieli tylko najbogatsi, co w przyszłości może doprowadzić do podziału społeczeństwa na ulepszonych i nieulepszonych, czyli nowej formy dyskryminacji, w tym przypadku genetycznej [Capasso i Santoemma, 2020, s. 305-329]. Firmy mogą wywoływać presję na społeczeństwo, reklamując swoje możliwości ulepszania jako całkowicie „nowy standard" zdrowia lub sukcesu [Greene i Master, 2018,

s. 327-335], a w przyszłości może i nieśmiertelności. Postrzeganie przez firmy człowieka jako jednego z możliwych do realizacji projektów do udoskonalania narusza zasadę godności jednostki poprzez jej instrumentalizację [Garland-Thomson, 2020, s. 28-41]. Również Greene i Master [2018, s. 327-335] oraz Ayanoğlu, Elçin i Elçin [2020, s. 110-120] w badaniach nad zastosowaniami CRISPR w wojsku pokazują, że ulepszanie ludzi dla celów specjalnych (np. żołnierzy) niesie ogromne ryzyko instrumentalizacji istoty ludzkiej.

W świetle zasad etyki biznesu granica powinna przebiegać w oparciu o kryteria terapeutyczne, gdzie edycje genetyczne powinny być dopuszczalne tylko i wyłącznie w celu leczenia chorób ograniczających życie i zdrowie ludzkie. Firmy powinny się wstrzymać od sprzedaży procedur, które służą wyłącznie poprawie cech fizycznych, intelektualnych lub estetycznych. Każde ulepszanie powinno być traktowane jako potencjalnie nieetyczne, chyba że wykaże się jego pełną zgodność z prawami człowieka [Brokowski i Adli, 2019]. Z kolei konsumenci powinni być uświadomieni w kwestii różnic pomiędzy leczeniem a ulepszaniem oraz realnych skutków działań genetycznych [Brokowski i Adli, 2019].

Podsumowując, firmy technologiczne operujące w strefach określonych jako biotechnologia oraz genetyka powinny czuć się w obowiązku, aby kłaść w pierwszej kolejności silny nacisk na ochronę godności osoby ludzkiej i równość dostępu do technologii, czyli odpowiedzialność społeczną wyrażoną poprzez nadrzędność tych wartości ponad osiąganiem celów komercyjnych. Zbagatelizowanie powyższych – nadrzędnych przesłanek może, i prawdopodobnie będzie, skutkować upadkiem fundamentalnych praw człowieka, co w konsekwencji doprowadzi do poważnego kryzysu zaufania społecznego. Poruszony kontekst szeroko pojętej etyki biznesu, w tym przypadku granicy pomiędzy działaniami skierowanymi na leczenie oraz ulepszanie ludzkości, powinien być zawsze dobitnie określony i respektowany przez wszystkich interesariuszy. Bez jednoznacznych globalnych regulacji zawsze istnieje i będzie istniało poważne ryzyko naruszenia przynależnych każdej jednostce ludzkiej praw poprzez niekontrolowane „ulepszanie" tych lepszych z racji bycia bogatym.

8.4. Rozwój robotów opiekuńczych

Ostatnich kilka dekad w rozwoju technologii to skok, jakiego nasza cywilizacja nie doświadczyła jeszcze w swojej historii. Oto nastała „era cyfrowa". Smartfony „dla każdego" umożliwiają prawie nieograniczony dostęp do globalnej sieci i możliwość wykorzystywania specjalnie zbudowanych w tym celu aplikacji pozwalających na podłączenie się wszystkim chętnym do serwisów

społecznościowych, e-maili, czatów i wszystkich innych form transmisji głosowej i wideo. To z kolei otworzyło drzwi do niczym nieograniczonej – natychmiastowej komunikacji na skalę ogólnoświatową. Sposób, w jaki ludzie komunikowali się ze sobą do tej pory, odszedł w przeszłość. Dostępność wymienionych narzędzi spowodowała, że niewspółmiernie wzrosła efektywność i niezawodność porozumiewania się i wymiany informacji. Wspomniana transformacja w sposobach interakcji międzyludzkich przyniosła ze sobą wiele zmian, zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych. Łatwa możliwość utrzymywania kontaktów, bez względu na dzielącą ludzi odległość, zastępuje tradycyjne formy kontaktu. Można nawiązać kontakt z osobami zamieszkującymi inny kontynent, inne państwo, a wszystko to ponad fizycznymi lub umownymi granicami. Mimo wspomnianych wyzwań erę cyfrową można uznać za emocjonujący okres dla wszelkich relacji międzyludzkich. Zdalna komunikacja daje poczucie komfortu – jest łatwo, wygodnie, bezpiecznie i w każdej chwili można zakończyć spotkanie. Pojawia się więc pytanie etyczne: czy uzależnianie się od technologii w relacjach społecznych jest właściwe i jakie niesie konsekwencje dla jakości tych relacji, autonomii oraz godności człowieka? Powstaje jeszcze jedno pytanie: jak będzie wyglądała taka relacja pomiędzy człowiekiem i „maszyną" – niekoniecznie z zaimplementowanym AI, i kiedy (i czy w ogóle) będzie można nazwać ją relacją społeczną? Przykładem nawiązania takiej relacji może być przykład nauki odpowiedzialności w stosunku do „drugiej istoty" egzystującej w formie np. zwierzęcia zabawki – również przyjmującej formę postaci wirtualnej. Taka relacja może dotyczyć nie tylko dzieci, ale również osób dorosłych. Opieka nad takim elektronicznym zwierzakiem, np. Tamagotchi lub nowszej generacji – nazywającej się Punirunes, polega na nauce dbania o jego potrzeby komunikowane przez takie urządzenie poprzez dźwięk lub wizualnie – poprzez informacje wyświetlane na ekranie. Właściciel jest zobowiązany do podejmowania pewnych niezbędnych do „przeżycia" takiego zwierzaka działań, a mianowicie karmienia, utrzymania higieny oraz zabawy z tym wirtualnym bytem. Zaprzestanie wykonywania wspomnianych czynności, czyli też zbagatelizowanie uważnej – systematycznej obserwacji, tak jak w świecie offline, może doprowadzić w początkowej fazie do zjawiska głodu, braku higieny lub, co najistotniejsze, poczucia przez naszego pupila, że jest opuszczony i samotny. Rozciągnięte w czasie trwanie takich zaniedbań w konsekwencji niechybnie doprowadzi do „śmierci" naszego podopiecznego. Pomimo że jest to jedynie byt wirtualny, to konsekwencje zaniedbań zawsze są takie same – śmierć.

Problem, czy warto opiekować się elektronicznym podopiecznym, jest w sumie dosyć łatwy do rozwiązania. Można zauważyć same pozytywy – wymagana opieka nad wirtualnym ulubieńcem pozwoli na uzyskanie przez gracza

umiejętności odpowiedzialności i troski o inną istotę, a także rozwinie empatię, ponieważ gracz uczy się rozpoznawać potrzeby i emocje. Opieka nad ulubieńcem docelowo może być niezgorszym prologiem do nauki nadzoru nad bytem elektronicznie ożywionym. I wreszcie wydaje się, że dla niektórych opiekunów może to stanowić naprawdę dobrą zabawę, jednocześnie mając wpływ na rozwijanie takich cech, jak np. wyobraźnia czy też kreatywność, czyli przymiotów niezbędnych w osiąganiu życiowego sukcesu. Z drugiej, tej negatywnej strony okazuje się, że wejście w głębszą interakcję z szeroko pojętą technologią, zastępując tym żywych ludzi i bezpośrednie kontakty z nimi, może powodować nadmierne uzależnienie od tejże technologii, co w konsekwencji może doprowadzić do powierzchowności w relacjach. Badania na temat wpływu technologii na związki wykazały, że nadmierne korzystanie z technologii koreluje z niższym poziomem zaufania i bliskości [Walęcka-Matyja i Dębska, 2023].

W odniesieniu do rozważanej tu możliwości wykorzystania inteligentnych robotów w opiece nad osobami starszymi można zauważyć sytuację odwrotną do opisanej powyżej. Mianowicie w pierwszym omawianym wyżej przypadku to człowiek jest obligowany do opieki nad zabawką „ożywioną" algorytmem, czyli AI nieposiadającą (jeszcze) świadomości samoistnienia. W drugim przypadku to algorytm AI będzie wykonywał procedury nakazujące mu opiekę nad człowiekiem. I właśnie takie podejście stanowi przełom w istniejących w ludzkiej historii uwarunkowanej kulturowo potrzeby i obowiązku opieki nad osobami potrzebującymi. Opiekunów osób tego wymagających jest coraz mniej – ponieważ jest to ciężka, wymagająca pewnego poświęcenia praca. Opiekun, jak każdy ludzki pracownik, posiada pewne ograniczenia. Musi wypoczywać, mieć czas wolny, musi jeść i może czasami chorować. Oczywiście kwestie godziwego wynagrodzenia za wykonywaną pracę również są niezwykle istotne – to z jednej strony. Z drugiej należy pamiętać, że opiekun powinien mieć określone, odpowiednie do rodzaju prowadzonej opieki kwalifikacje. Oznacza to poniesienie przez niego i instytucję go zatrudniającą niezbędnego wysiłku, czasu i kosztów. Tu z pomocą przyszedł postęp technologiczny zarówno w dziedzinie robotyki, jak i AI, co w konsekwencji doprowadziło do korzystnej sytuacji w zakresie możliwości opieki nad starszą wiekowo częścią populacji przez roboty opiekuńcze. Taka sytuacja może jednak budzić pewien dylemat, a mianowicie: Czy uzależnianie się od technologii w relacjach międzyludzkich jest właściwe? Możliwości technologiczne robotów w opiece mogą zapewniać ciągłość/stałość opieki nad osobami tego potrzebującymi, nawet w skrajnych sytuacjach kryzysowych, czyli wtedy, gdy dostępność personelu ludzkiego, mogącego służyć konieczną pomocą, jest ograniczona lub sporadyczna. Faktem jest, że robotyczni asystenci mogą współtowarzyszyć w codziennych czynnościach podopiecznych i, jak pokazują

opracowania [Buckingham, Foster i Grinceviciute, 2024; Gkiolnta, Roy i Fragulis, 2025], roboty potrafią skutecznie wykonywać takie funkcje, jak monitorowanie zdrowia, przypominanie o konieczności zażycia lekarstw, wspomaganie w mobilności oraz interwencje w sytuacjach awaryjnych (np. upadki) podopiecznych. W najbliższym czasie roboty opiekuńcze będą rozwijać swoje kompetencje – zapewniać zaawansowane wsparcie społeczne, również psychiczne, oraz, co oczywiste, pomoc w perfekcyjnym utrzymaniu higieny osobistej. Ale nie tylko te czynności opiekuńcze mogą być realizowane przez roboty opiekuńcze – przecież AI „zaklęta" w robocie może ratować swojego podopiecznego przed dokonaniem czynów nieetycznych, uleganiem zgubnym pokusom czy też przeciwdziałać przejęciu ich mienia przez zorganizowane grupy złodziejskie, np. metodą „na wnuczka". W przyszłości wspomniane zorganizowane grupy złodziejskie będą zapewnie stosowały jeszcze bardziej wyrafinowane metody pozyskiwania środków od ludzi starszych, niedołężnych i wymagających stałej opieki, jednakże AI powinna się również rozwijać w kierunku gwarantowania coraz lepszych zabezpieczeń, odpierając takie działania poprzez stosowanie wyuczonych mechanizmów obronnych. Wykorzystywanie takich technologii jeszcze w tej chwili wydaje się być przyszłością, ale już staje się rzeczywistością, w szczególności dla ludzi wymagających opieki i pomocy – obietnica szczęścia i opieki bez końca, dyspozycyjność we dnie i w nocy. Wzywanie karetki, rodziny, możliwość opowiadania rodzinie o podopiecznym, rejestrowanie zdarzeń o charakterze medycznym i przekazywanie ich do lekarza, dbałość o to, czy mieszkanie jest zamknięte, czego zabrakło do jedzenia w lodówce itp. Pojawia się jednak kluczowe pytanie natury etycznej: czy rzeczywiście roboty mogą (i powinny) zastąpić ludzi w opiece nad seniorami? Jeżeli tak, to w jakim zakresie. Powstaje również inne pytanie stricte techniczno-ekonomiczne, a mianowicie, kto przydzieli takiego asystenta – opieka społeczna dla tych mało zamożnych czy firma prywatna, która chętnie zaoferuje takiego robota opiekuńczego za udział podopiecznego np. w programie mieszkanie za opiekę „syntetycznej pielęgniarki". Osoby zamożne lub ich rodziny zapewne kupią takiego robota lub wezmą go w użytkowanie. Producenci lub dealerzy robotów opiekuńczych zaoferują im możliwość posiadania opiekuna w abonamencie lub subskrypcji (łącznie z upgradem oprogramowania) i wszystko po to, aby wyciągnąć z nich jeszcze więcej pieniędzy. Obecnie opieka nad osobą leżącą lub wymagającą intensywnej pielęgnacji jest znacznie droższa niż zwykła opieka polegająca na pomocy w codziennych czynnościach. Wyspecjalizowany robot opiekuńczy wykona wszystkie konieczne czynności przy osobie tego potrzebującej. W tańszej wersji konstrukcyjnej i oprogramowania dedykowanej dla osób biedniejszych lub dla tych zasobniejszych w formule „there is no upper limit" w specyfikacji o wyższym

stopniu skomplikowania budowy mechanicznego ciała z zaimplementowanym oprogramowaniem uwzględniającym wyższy stopień doświadczenia i dodatkowymi kwalifikacjami w zakresie wykonywanych czynności opiekuńczych. Twórcy powstających w chwili obecnej w fabrykach coraz bardziej zaawansowanych robotów humanoidalnych, jak np. Tesla Optimus, pilnują, aby sprawdzały się one w wykonywaniu prac na liniach produkcyjnych w ciemnych fabrykach lub ewentualnie prostych zadań domowych, co oznacza, że ich obecne zastosowanie w opiece nad potrzebującymi nadal jest jeszcze raczej marginalne, jednakże z silną tendencją rozwoju. Kooperacja firm technologicznych i instytucji powołanych do opieki nad potrzebującymi tego ludźmi powinna się skłaniać do koncepcji „zatrudniania" robotów opiekuńczych, co wydaje się nieodzownym krokiem zarówno z powodu starzejącego się społeczeństwa, jak i ciągle rosnących kosztów pracy ludzkiej.

W tym miejscu można się pokusić o rozpatrzenie omawianego zagadnienia pod kątem możliwych etycznych ograniczeń i zagrożeń ze strony omawianych robotycznych opiekunów napędzanych funkcjonalnie przez AI. Pierwszym z problemów niewątpliwie może być brak emocjonalnej więzi [Gallagher, Nåden, Karterud, 2016], żadna bowiem technologia (nawet AI) nie jest w stanie zastąpić ludzkiego ciepła i empatii, które są fundamentem opieki nad osobami starszymi. Kolejnym problemem jest ryzyko uprzedmiotowienia podopiecznych, ponieważ kontakt z maszyną zamiast z człowiekiem może obniżyć poczucie godności i wartości osobistej podopiecznych. I wreszcie głęboko przemyślana demokratyzacja podejmowanych decyzji o wprowadzeniu robotów [Vandemeulebroucke i in., 2018] polegająca na włączeniu wszystkich interesariuszy (pacjentów, rodzin, opiekunów) w proces decydowania o wykorzystaniu robotów opiekuńczych.

Kluczowe jest wprowadzenie modeli integracji robotów cechujących się komplementarnością – wychodząc z założenia, że roboty skierowane do opieki powinny w pierwszej kolejności wspierać personel opiekuńczy, a nie go zastępować [Wachsmuth, 2018]. I wreszcie postulat kierowany do twórców – projektowanie maszyn i oprogramowania powinno być zorientowane na godność podopiecznego w taki sposób, aby wzmacniać autonomię podopiecznych i nie zastępować ich w codziennym procesie decyzyjnym [Sorell i Draper, 2014], ponieważ uzależnianie się od technologii w relacjach międzyludzkich może w konsekwencji doprowadzić do osłabienia empatii, redukcji autentyczności oraz naruszenia godności. To na firmach produkujących zaawansowane technologicznie wytwory spoczywa społeczna odpowiedzialność za wpływ ich produktów również na relacje międzyludzkie. J. Yamamoto i S. Ananou [2015] postulują, by projektować technologię z uwzględnieniem etyki relacyjnej, np. poprzez promowanie świadomego korzystania z mediów cyfrowych oraz cyfrowych zasad hi-

gieny relacji. Badania prowadzone przez L. He, S. Yang i Y. Meng [2023] wskazują, że nadmierne użycie smartfonów koreluje z trudnościami w relacjach interpersonalnych, między innymi z obniżonym zaufaniem, lękiem społecznym i zaburzeniem komunikacji twarzą w twarz [Ruben i in., 2021], co prowadzi do osłabienia relacji emocjonalnych. Technologia może służyć utrwalaniu relacji [Mukherjee i Sinha, 2025], ale tylko wtedy, gdy wspiera bezpośrednie więzi, a nie je zastępuje. Jednakże może się również zdarzyć tak, że szybki postęp w próbach „uczłowieczenia" AI może w przyszłości pozwolić na relacje człowiek-maszyna bez osłabiania relacji emocjonalnych z człowiekiem – w społeczeństwie istnieją przejawy personifikacji np. lalek, z którymi ludzie mieszkają jak z partnerami. Próbując rozpatrywać kwestie związane z relacją człowiek-robot, Gallagher, Nåden i Karterud [2016] twierdzą, że żadna maszyna nie zastąpi „ludzkiego dotyku" i troski. A. Sharkey [2014] wskazuje, że pełne zastępowanie opiekunów przez roboty może prowadzić do depersonalizacji relacji i utraty autonomii przez osoby starsze, co z kolei obniża ich poczucie wartości i może być traktowane jako naruszenie praw konsumenckich. Producenci, którzy nie biorą pod uwagę tej kwestii, próbując zastąpić człowieka robotem opiekuńczym, ryzykują redukcję opieki do poziomu funkcjonalnego produktu, co stoi w całkowitej sprzeczności z zasadą godności w opiece nad człowiekiem. Z kolei Wachsmuth [2018] ostrzega, że zastępowanie ludzi robotami może być próbą redukowania kosztów pracy kosztem jakości relacji międzyludzkich, co podważa zasadę odpowiedzialnego zarządzania zasobami ludzkimi. Z punktu widzenia etyki biznesu pojawia się pytanie: czy w imię efektywności i zysków firmy mogą – lub powinny – zastępować ludzi w relacjach opiekuńczych? Rozwój robotów opiekuńczych powinien w dużej mierze poprawić dobrostan podopiecznych, w szczególności w obszarach zapewnienia bezpieczeństwa oraz wsparcia w codziennej egzystencji, jednakże nie mogą i nie powinny – przynajmniej na obecnym etapie zaawansowania technologicznego – w pełni zastąpić ludzi, ponieważ tylko empatia i szacunek dla godności podopiecznego może wystąpić podczas interakcji z drugim człowiekiem. W chwili obecnej pożądanym etycznie rozwiązaniem będzie racjonalne wykorzystanie robotów opiekuńczych jedynie jako wsparcia i podległości funkcjonalnej względem ludzkich opiekunów, wykluczając tym samym możliwość ich całkowitego zastąpienia. W kontekście etyki biznesu roboty nie powinny zastępować ludzi w relacjach opiekuńczych, a jedynie wspierać ich działania. Sztuczna inteligencja (również ta zaimplementowana w robotach) już teraz pomaga w prognozowaniu popytu i optymalizacji różnych przedsięwzięć, a posiadające ją organizacje zawsze dążą do zrównoważenia zarówno podaży, jak i popytu [Dash i in., 2019]. Firmy, które stawiają jedynie na redukcję kosztów, ryzykują naruszenie zasad zaufania, reputacji i odpowie-

dzialności społecznej. Każde przedsiębiorstwo kierujące się zasadami etyki, zwłaszcza w sektorze opieki nad osobami tego wymagającymi, powinno stosować model dualny z człowiekiem w centrum. Technologia, a w tym przypadku roboty opiekuńcze powinny być jedynie narzędziem wsparcia, ponieważ w świetle etyki – zarówno osobistej, jak i biznesowej – technologie powinny wspierać relacje, a nie je zastępować.

Z perspektywy etyki biznesu uzależnianie się od technologii w relacjach międzyludzkich jest zjawiskiem niepożądanym, jeśli wynika to z celowego projektowania systemów wzmacniających zależność użytkownika. Odpowiedzialne przedsiębiorstwo powinno dążyć do wzmacniania realnych więzi społecznych, projektując technologię AI w sposób przejrzysty, zrównoważony i godnościowy.

BIBLIOGRAFIA

Wydawnictwa zwarte i ciągłe

Annas J. (1995), *Virtue as a Skill*, "International Journal of Philosophical Studies", Vol. 3(2), s. 227-243.

Annas J. (2008), *Szczęście jako osiągnięcie* [w:] P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Znak, Kraków, s. 960-969.

Arystoteles (1956), *Etyka nikomachejska*, PWN, Warszawa

Arystoteles (2003), *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa.

Arystoteles (2011a), *Etyka nikomachejska*, WN PWN, Warszawa.

Arystoteles (2011b), *Polityka*, Księga I, WN PWN, Warszawa.

Augustyniak E., red. (2011), *Kultura organizacyjna szkoły rozwijającej się*, Wydawnictwo AGH, Kraków.

Bakan J. (2006), *Korporacja. Patologiczna pogoń za zyskiem i władzą*, Lepszy Świat, Warszawa.

Bartkowiak G. (2002), *Etyka zarządzania i biznesu*, PWE, Warszawa.

Bartkowiak G. (2011), *Społeczna odpowiedzialność biznesu w aspekcie teoretycznym i empirycznym*, Wydawnictwo Difin, Warszawa.

Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Benedykt XVI (2009), *Encyklika Caritas in veritate*, Watykan.

Biblia Tysiąclecia (2003), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.

Biegański W. (1899), *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*, Okręgowa Izba Lekarska, Częstochowa.

Biesaga T. (2008), *Sytuacjonizm etyczny* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, T. 9, Lublin, s. 293-296.

Blowfield M., Murray A. (2019), *Corporate Responsibility*, Oxford University Press, Oxford.

Borys T., Czaja S. (2009), *Zrównoważony rozwój – aspekty teoretyczne i praktyczne*, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok.

Bourke V.J. (1994), *Historia etyki*, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa.

Brożek B. (2013), *Granice interpretacji. Teoria i filozofia prawa oraz etyki*, Wydawnictwo Copernicus Center Press, Kraków.

Buber M. (1965), *Das Dialogische Prinzip*, Lambert, Heidelberg.

Buber M. (1992), *Ja i Ty*, WN PWN, Warszawa.

Buber M. (2004), *Ja i Ty*, WN PWN, Warszawa.

Burgoński P. (2012), *Etyka jako nauka i praktyka* [w:] S. Sowiński (red.), *Etyka w życiu publicznym*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa, s. 15-29.

Carroll A.B. (1993), *Społeczna odpowiedzialność biznesu*, WN PWN, Warszawa.

Carroll A.B., Buchholtz A.K. (2020), *Biznes i społeczeństwo. Etyka, zrównoważony rozwój i zarządzanie interesariuszami*, Poltext, Warszawa.

Chyrowicz B. (1997), *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, TN KUL, Lublin.

Cicero M.T. (1991), *De Officiis*, Harvard University Press, Cambridge.

Copleston F. (1989), *Historia filozofii*, T. 8, PAX, Warszawa.

Crane A., Matten D. (2007), *Etyka biznesu*, Oficyna Ekonomiczna, Warszawa.

Crane A., Matten D. (2016), *Etyka biznesu*, WN PWN, Warszawa.

Crosby J.F. (2007), *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

Dołęga J.M. (1998), *Człowiek w zagrożonym środowisku*, UKSW, Warszawa.

Durkheim E. (2021), *Elementarne formy życia religijnego*, WN PWN, Warszawa.

Engels F. (1958), *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, tłum. T. Zabłudowski, Książka i Wiedza, Warszawa.

Feuerbach L. (1953), *Wykłady o istocie religii*, PWN, Warszawa.

Feuerbach L. (1959), *O istocie chrześcijaństwa*, PWN, Warszawa.

Filek J. (1996), *Ontologizacja odpowiedzialności*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.

Filek J. (2006), *Etyczne aspekty społecznej odpowiedzialności biznesu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Fletcher J. (1966), *Situation Ethics: The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia.

Fourier Ch. (1982), *Teoria czterech poruszeń i przeznaczeń ogólnych*, tłum. J. Prokopiuk, PIW, Warszawa.

Franciszek (2020), *Encyklika Fratelli Tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*, Wydawnictwo M, Kraków.

Friedman M. (1996), *Historia monetarna Stanów Zjednoczonych 1867-1960*, PWN, Warszawa.

Galarowicz J. (2011), *Powrót do wartości*, Wydawnictwo Petrus, Kraków.

Gasparski W. (2007), *Wykłady z etyki biznesu*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. L. Koźmińskiego, Warszawa.

Gasparski W. (2012), *Biznes, etyka, odpowiedzialność*, WN PWN, Warszawa.

Gasparski W. (2020), *Decyzje i etyka*, Poltex, Warszawa.

Gasparski W. (2022), *Decyzje i etyka*, Poltex, Warszawa.

Gasparski W., red. (2013), *Biznes, etyka, odpowiedzialność*, WN PWN, Warszawa.

Gogacz M. (1993), *Podstawy wychowania*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów.

Hildebrand D. von (2012), *Metafizyka wspólnoty*, WAM, Kraków.

Hobbes T. (1954), *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, Warszawa.

Hołówka J. (1999), *Roztropność i etyka*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", R. VIII, nr 1(29), s. 29-49.

Hołówka J. (2010), *Dwie koncepcje moralności*, „Etyka", nr 43, s. 46-63.

Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa.

Hume D. (1988), *Eseje z dziedziny moralności i polityki*, tłum. Z. Kuderowicz, PWN, Warszawa.

Ingarden R. (1987a), *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Ingarden R. (1987b), *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* [w:] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, s. 73-74.

Jan Paweł II (1981), *Encyklika Laborem exercens*, Watykan.

Kadłubek Z., Sławek T., red. (2007), *Civitas Mentis*. T. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Kamiński J. (1986), *Respondere* [w:] W. Wołodkiewicz (red.), *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, PIW, Warszawa.

Kant I. (1971), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa.

Kant I. (2024), *Krytyka praktycznego rozumu*, WN PWN, Warszawa.

Kapias M. (2004), *Kategoria odpowiedzialności moralnej w działalności PR* [w:] H. Przybylski (red.), *Public Relations. Sztuka skutecznej komunikacji w teorii i praktyce*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice, s. 318-319.

Kapias M. (2005a), *Etyka jako pożądany element działalności gospodarczej człowieka* [w:] G. Polok (red.), *Etyczny wymiar działalności gospodarczej. Wybrane zagadnienia*, „Studia Ekonomiczne", nr 35, Katowice, s. 56-57.

Kapias M. (2005b), *Klasyczne elementy nauczania i wychowania we współczesnej edukacji* [w:] G. Polok (red.), *Profesjonalizacja kompetencji dydaktycznych w nauczaniu przedmiotów ekonomicznych*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice, s. 171-183.

Kapias M. (2007), *Osobowy wymiar bonum commune w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II* [w:] Z. Kadłubek, T. Sławek (red.), *Civitas Mentis*. Tom 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, s. 240-242.

Kapias M. (2008a), *Osoba jako fundament humanizmu personalistycznego J. Maritaina* [w:] G. Kucza, G. Wita (red.), *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach", s. 198-207.

Kapias M. (2008b), *Antropologiczny i moralny wymiar prawdy w edukacji* [w:] D. Kubok (red.), *Prawda i świat człowieka. Studia i szkice filozoficzne*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice, s. 165-172.

Kapias M. (2011), *Odpowiedzialność moralna fundamentem odpowiedzialności społecznej organizacji* [w:] G. Polok (red.), *Społeczna odpowiedzialność – aspekty teoretyczne i praktyczne*, „Studia Ekonomiczne", nr 64, s. 22-23.

Kapias M., Polok G. (2006), *Społeczne, polityczne i gospodarcze elementy demokracji personalistycznej*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice.

Kapias M., Polok G. (2007), *Osoba – Cnota – Wartość. Wybrane zagadnienia z etyki nauczyciela akademickiego*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice.

Kapias M., Polok G. (2010), *Subiektywna hierarchia wartości i estymacje wpływające na dalsze życie zawodowe w kontekście odpowiedzialności społecznej – wyniki badań* [w:] Z. Pisz, M. Rojek-Nowosielska (red.), *Społeczna odpowiedzialność organizacji. Perspektywa badawcza i wyzwania praktyczne*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu", nr 100, s. 227-228.

Kapias M., Polok G. (2012), *Edukacja etyczna jako fundamentalny element wychowania w środowisku akademickim*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym", t. 15, s. 193-203.

Kapias M., Polok G. (2013), *Prawe sumienie człowieka – luksus czy powinność?* Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego, Katowice.

Kapias M., Polok G. (2014), *Religijno-społeczny kontekst integralnego personalizmu Jacquesa Maritaina*, „Studia Pastoralne", nr 10, s. 456-457.

Kapias M., Polok G. (2016), *Sumienie menedżera w przestrzeni gospodarczej*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach", nr 274, s. 99-112.

Kodeks etyczny firmy Ottimo Systems (2017), Lubliniec.

Kodeks Hammurabiego (1996), tłum. M. Stępień, Alfa, Warszawa, §94-95.

Kołakowski L. (2008), *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Znak, Kraków.

Konfucjusz (1979), *Dialogi konfucjańskie (Lunyu)*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, Ossolineum, Warszawa.

Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie (Przyjęta przez Komitet Ministrów w dniu 19 listopada 1996 r.).

Kostyra M. (2011), *Pojęcie cnoty w Etyce Antystenesa z Aten*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ, Nauki Humanistyczne", nr specjalny 3(2), s. 133-151.

Kowalczyk S. (1992), *Jacques Maritain (1982-1973) – tomista otwarty na współczesność* [w:] S. Kowalczyk, E. Balawajder (red.), *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu*, RW KUL, Lublin.

Kowalczyk S. (2010), *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Kowalczyk S., Balawajder E., red. (1992), *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu*, RW KUL, Lublin.

Krąpiec A.M. (1991), *Personalizm*, TN KUL, Lublin.

Kubok D., red. (2008), *Prawda i świat człowieka. Studia i szkice filozoficzne*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice.

Kucza G., Wita G., red. (2008), *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach", nr 45.

Kunowski S. (1981), *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Wydawnictwo Salezjańskie, Łódź.

Landes D.S. (2007), *Bogactwo i nędza narodów*, Muza, Warszawa.

Lem S. (2023), *Katar*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Leon XIII (2001), *Encyklika Rerum novarum*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

Lewicka-Strzałecka A. (2013), *Etyka zawodowa w praktyce*, Poltext, Warszawa.

MacIntyre A. (1995), *Krótka historia etyki*, WN PWN, Warszawa.

Marcinkowska M. (2010), *Raportowanie społeczne przedsiębiorstw*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Mariański J. (2016), *Socjologia moralności Marii Ossowskiej w opinii wybranych środowisk katolickich*, „Zeszyty Naukowe KUL" 59, nr 2(234), s. 23-45.

Maritain J. (1939), *Trzej reformatorzy*, Warszawa.

Maritain J. (1947), *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris.

Marks K. (1970), *Kapitał*, tom 1, tłum. R. Luxemburg, Książka i Wiedza, Warszawa.

Marks K., Engels F. (1986), *Manifest Partii Komunistycznej*, tłum. B. Szacka, Książka i Wiedza, Warszawa.

Markwart A. (2012), *Nowożytne i współczesne spojrzenie na indywidualizm – przegląd wybranych koncepcji*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne", nr 4(1), s. 34-35.

Markwart A. (2017), *Bogactwo uczuć moralnych. Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach w perspektywie filozofii Adama Smitha*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

Mill J.S. (2005), *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, WN PWN, Warszawa.

Mill J.S. (2007), *Zasady ekonomii politycznej*, tłum. E. Taylor, WN PWN, Warszawa.

Mounier E. (1960), *Co to jest personalizm?* Znak, Kraków.

Mounier E. (1964), *Personalizm* [w:] E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Znak, Kraków.

Olechnicki H., Załęcki P. (2000), *Słownik socjologiczny*, Wydawnictwo Graffiti BC, Toruń.

Ossowska M. (1947), *Podstawy nauki o moralności*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa.

Owen R. (1951), *Wybór pism*, tłum. W. Sadkowski, PWN, Warszawa.

Paliwoda-Matiolańska A. (2009), *Odpowiedzialność społeczna w procesie zarządzania przedsiębiorstwem*, C.H. Beck, Warszawa.

Picht G. (1981), *Odwaga utopii*, PIW, Warszawa.

Piechowiak M. (2013), *Tomasza z Akwinu koncepcja prawa naturalnego*, „Przegląd Tomistyczny", t. XIX, s. 301-337.

Pisz Z., Rojek-Nowosielska M., red. (2010), *Społeczna odpowiedzialność organizacji. Perspektywa badawcza i wyzwania praktyczne*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu", nr 100.

Platon (1958a), *Obrona Sokratesa*, PWN, Warszawa.

Platon (1958b), *Państwo*, t. 1 i 2, PWN, Warszawa.

Platon (1992), *Obrona Sokratesa*, PIW, Warszawa.

Platon (1999), *Obrona Sokratesa* [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty, s. 568-569.

Platon (2003), *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty.

Platon (2020), *Państwo*, ks. II-IV, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty.

Podsiad A., Więckowski Z. (1983), *Poczytalność* [w:] A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, PAX, Warszawa, k. 273.

Polok G. (2011), *Student wychowany ku wartościom. Spojrzenie z perspektywy prowadzonych badań* [w:] E. Augustyniak (red.), *Kultura organizacyjna szkoły rozwijającej się*, Wydawnictwo AGH, Kraków, s. 249-258.

Polok G., red. (2005a), *Etyczny wymiar działalności gospodarczej. Wybrane zagadnienia*, „Studia Ekonomiczne", nr 35.

Polok G., red. (2005b), *Profesjonalizacja kompetencji dydaktycznych w nauczaniu przedmiotów ekonomicznych*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice.

Polok G., red. (2011), *Społeczna odpowiedzialność – aspekty teoretyczne i praktyczne*, „Studia Ekonomiczne", nr 64.

Porter M.E., Kramer M.R. (2011), *The Big Idea: Creating Shared Value*, "Harvard Business Review", Vol. 89, No. 1-2, s. 62-77.

Powszechna Encyklopedia Filozofii (2002), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.

Powszechna Encyklopedia Filozofii (2008), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, T. 9, Lublin.

Przybylski H., red. (2004), *Public relations – sztuka skutecznej komunikacji w teorii i praktyce: praca zbiorowa*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice.

Radhakrishnan S. (1958), *Filozofia indyjska*, tłum. J. Marzęcki, PAX, Warszawa.

Rawls J. (1999), *A Theory of Justice*, Revised Edition Harvard University Press, Cambridge.

Rawls J. (2022), *Teoria sprawiedliwości*, WN PWN, Warszawa.

Ricoeur P. (1994), *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago.

Rok B. (2004), *Odpowiedzialny biznes w nieodpowiedzialnym świecie*, Akademia Rozwoju Filantropii w Polsce, Warszawa.

Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych), Dz. Urz. UE L 119 z 4.05.2016, s. 1-88.

Rybak M. (2004), *Etyka menedżera – społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa*, WN PWN, Warszawa.

Sachs J.D. (2016), *Era zrównoważonego rozwoju*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.

Sarmiento A., Trigo T., Molina E. (2006), *Moral de la persona*, EUNSA, Pampeluna.

Schwartländer J. (2004), *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Schwartz M.S. (2011), *Corporate Social Responsibility: An Ethical Approach*, Broadview Press, Ontario.

Schwartz M.S., Weber J. (2017), *Business Ethics: An Ethical Decision-Making Approach*, John Wiley & Sons, Hoboken.

Skorowski H. (1999), *Problematyka praw człowieka*, UKSW, Warszawa.

Słomski W. (2000), *Personalistyczna wizja wolności*, Wydawnictwo MIX, Warszawa.

Smith A. (1989), *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petryszak, PWN, Warszawa.

Smith A. (2012), *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. O. Einfeld, WN PWN, Warszawa.

Sowiński S., red. (2012), *Etyka w życiu publicznym*, Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.

Stróżewski W. (1992), *W kręgu wartości*, Znak, Kraków.

Strzeszewski Cz. (1985), *Katolicka nauka społeczna*, ODiSS, Warszawa.

Styczeń T. (1993), *Wprowadzenie do etyki*, TN KUL, Lublin.

Styczeń T. (1997), *O etyce Karola Wojtyły – uczeń*, Wydawnictwo Niedziela, Częstochowa.

Styczeń T. (2002), *Etyka* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.

Szewczyk K. (1998), *Wychować człowieka mądrego*, WN PWN, Warszawa.

Sztompka P., Bogunia-Borowska M., red. (2008), *Socjologia codzienności*, Znak Kraków.

Szymeczko J. (1930), *Etyka katolicka*, Wydawnictwo Głos Narodu, Kraków.

Ślipko T. (1984), *Zarys etyki ogólnej*, WAM, Kraków.

Ślipko T. (2003), *Zarys etyki ogólnej*, WAM, Kraków.

Ślipko T. (2005), *Etyka fundamentalna*, WAM, Kraków.

Św. Augustyn (1953a), *Dialogi filozoficzne. Solilokwia*, Wydawnictwo Pax, Warszawa.

Św. Augustyn (1953b), *O życiu szczęśliwym* [w:] Św. Augustyn, *Pisma filozoficzne*, T. 1, PAX, Warszawa, s. 8-42.

Św. Augustyn (1977), *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, s. 342-347.

Św. Tomasz z Akwinu (1967), *Summa Theologiae*, Veritas, London, XXIII, 6.

Św. Tomasz z Akwinu (1970), *Suma Teologiczna*, t. 16, Veritas, Londyn.

Tatarkiewicz W. (1979), *O szczęściu*, PWN, Warszawa.

Thompson E.P. (2013), *Powstanie klasy robotniczej w Anglii*, Krytyka Polityczna, Warszawa.

Tischner J. (1982), *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków.

Tischner J. (1992), *Etyka solidarności*, Znak, Kraków.

Tischner J. (2001), *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków.

Tischner J. (2011), *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków.

Treviño L.K., Nelson K.A. (2017), *Managing Business Ethics: Straight Talk About How to Do It Right*, John Wiley & Sons, Hoboken.

Trigo T. (2021), *Teologia moralna fundamentalna*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce.

Walters L., Palmer J.G. (1997), *The Ethics of Human Gene Therapy*, Oxford University Press, New York.

Weber M. (2010), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.

Weber M. (2011), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo UW, Warszawa.

Wicher W. (1969), *Podstawy teologii moralnej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin.

Wichrowicz C.J. (2002), *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Wydawnictwo M, Kraków.

Witek S. (1976), *Teologia moralna*, t. 1, cz. 2, RW KUL, Lublin.

Wojtyła K. (1969), *Osoba i czyn*, TN KUL, Lublin.

Wojtyła K. (1995), *Elementarz etyczny*, Wydawnictwo TUM, Wrocław.

Woleński J. (1995), *Analiza i odpowiedzialność*, „Znak", nr 10, s. 56-60.

Wołodkiewicz W., red. (1986), *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Woroniecki J. (1986a), *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, RW KUL, Lublin.

Woroniecki J. (1986b), *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, RW KUL, Lublin.

Zadek S. (2007), *Etyka w biznesie globalnym*, Studio Emka, Warszawa.

Zawadzki B. (1959), *Wykłady z psychopatologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Żemigała M. (2007), *Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa. Budowanie zdrowej, efektywnej organizacji*, Oficyna a Wolters Kluwer Business, Kraków.

Netografia

Acemoglu D., Restrepo P. (2019), *Artificial Intelligence, Automation, and Work*, National Bureau of Economic Research, University of Chicago Press, https://www.nber.org/books-and-chapters/economics-artificial-intelligence-agenda/artificial-intelligence-automation-and-work (dostęp: 10.11.2025).

Ayanoğlu F.B., Elçin A.E., Elçin Y.M. (2020), *Bioethical Issues in Genome Editing by CRISPR-Cas9 Technology*, "Turkish Journal of Biology", Vol. 44(2), s. 110-120. https://doi.org/10.3906/biy-1912-52

Bartoszewski W. (2024), *Warto być przyzwoitym*, https://culture.pl/pl/dzielo/wladyslaw-bartoszewski-warto-byc-przyzwoitym (dostęp: 19.11.2024).

Bortkiewicz P. (2025), *Słowniczek pojęć etycznych – Przeszkody ograniczające czyn – ignorancja*, https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2005/Przewodnik-Katolicki-21-2005/Spoleczenstwo/Slowniczek-pojec-etycznych-Przeszkody-ograniczajace-czyn-ignorancja (dostęp: 21.07.2025).

Brokowski C., Adli M. (2019), *CRISPR Ethics: Moral Considerations for Applications of a Powerful Tool*, "Journal of Molecular Biology", Vol. 431(1), s. 88-101. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0022283618305862 (dostęp: 16.07.2025).

Buckingham M.A., Foster J.M., Grinceviciute R. (2024), *The Future of Robotics: An Advanced Ethical View of Robotics Contributing to Elderly Care*, "Medicine, and Workforce Participation, Young Scientists and Philosophers on the Border", Vol. 1, No. 1, Art. 3, https://scholarworks.utep.edu/border_sci_phi/vol1/iss1/3/ (dostęp: 10.09.2025).

Capasso M., Santoemma I. (2020), *Genetic Enhancement and the Crispr-Cas9 Case: An Attempt for an Agency Approach*, s. 305-329, https://www.raco.cat/index.php/rljae/article/download/368713/462572 (dostęp: 22.07.2025)

Cavoukian A. (2010), *Privacy by Design: The Definitive Workshop*. *A Foreword by Ann Cavoukian, Ph.D*. Vol. 3, s. 247-251. https://doi.org/10.1007/s12394-010-0062-y

Dash R., McMurtrey M., Rebman C., Kar U.K. (2019), *Application of Artificial Intelligence in Automation of Supply Chain Management of Strategic Innovation and Sustainability*, "Journal of Strategic Innovation and Sustainability", Vol. 14(3), https://www.academia.edu/68831319/Application_of_Artificial_Intelligence_in_Automation_of_Supply_Chain_Management (dostęp: 10.11.2025).

Doxzen K., Halpern J. (2020), *Focusing on Human Rights: A Framework for CRISPR Germline Genome Editing Ethics and Regulation*, "Perspectives in Biology and Medicine", Vol. 63(1), s. 44-53. https://doi.org/10.1353/pbm.2020.0003

Floridi L. (2022), *The European Legislation on AI: A Brief Analysis of Its Philosophical Approach* [w:] J. Mökander, M. Ziosi (eds.), *The 2021. Yearbook of the Digital Ethics Lab. Digital Ethics Lab Yearbook*, Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-09846-8_1

Floridi L., Taddeo M. (2016), *What Is Data Ethics?* "Phil. Trans. R. Soc.", Iss. 2083, December, s. 1-8. http://doi.org/10.1098/rsta.2016.0360

Gallagher A., Nåden D., Karterud D. (2016), *Robots in Elder Care: Some Ethical Questions*, "Nursing Ethics", Vol. 23(4), s. 369-371. https://doi.org/10.1177/0969733016647297

Garland-Thomson R. (2020), *How We Got to CRISPR: The Dilemma of Being Human*, "Perspectives in Biology and Medicine", Vol. 63(1), s. 28-43. https://doi.org/10.1353/pbm.2020.0002

Gkiolnta E., Roy D., Fragulis G.F. (2025), *Challenges and Ethical Considerations in Implementing Assistive Technologies in Healthcare*, "Technologies", Vol. 13(2), 48. https://doi.org/10.3390/technologies13020048

Gostimskaya I. (2022), *CRISPR-Cas9: A History of Its Discovery and Ethical Considerations of Its Use in Genome Editing*, "Biochemistry Moscow", Vol. 87(8), s. 777-788. https://doi.org/10.1134/S0006297922080090

Greene M., Master Z. (2018), *Ethical Issues of Using CRISPR Technologies for Research on Military Enhancement*, "Bioethical Inquiry", Vol. 15, s. 327-335.

Guan H., Dong L., Zhao A. (2022), *Ethical Risk Factors and Mechanisms in Artificial Intelligence Decision Making*, https://www.mdpi.com/2076-328X/12/9/343 (dostęp: 16.07.2025).

Harvey P. (2019), *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (2nd Edition), https://archive.org/details/anintroductiontobuddhismpeterharvey/page/n11/mode/2up (dostęp: 29.07.2025).

He L., Yang S., Meng Y. (2023), *Correlational Research on Mobile Phone Addiction and the Interpersonal Relationship Distress of Chinese College Students*, "Ethics in Progress", Vol. 14(1), s. 126-143. https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_14746_eip_2023_1_8 (dostęp: 11.09.2025).

Machado J., Sousa R., Peixoto H., Abelha A. (2024), *Ethical Decision-Making in Artificial Intelligence: A Logic Programming Approach*, https://www.mdpi.com/2673-2688/5/4/130 (dostęp: 16.07.2025).

Miller G. (2021), *Artificial Intelligence Project Success Factors: Moral Decision--Making with Algorithms*, Proceedings of the 16th Conference on Computer Science and Intelligence Systems, ACSIS, Vol. 25, s. 379-390. http://dx.doi.org/10.15439/2021F26

Moser C., den Hond F., Lindebaum D. (2022), *Morality in the Age of Artificially Intelligent Algorithms*, "Academy of Management Learning and Education", Vol. 21(1), s. 139-155. https://doi.org/10.5465/amle.2020.0287

Mukherjee S.B., Sinha Ch.G. (2025), *Love in the Age of AI: How Technology Is Reshaping Relationships*, "International Journal of Multidisciplinary Trends", Vol. 7(6), s. 46-50, www.multisubjectjournal.com/article/706/7-5-32-268.pdf (dostęp: 12.09.2025).

Mulvihill J.J., Capps B., Joly Y., Lysaght T., Zwart H.A.E., Chadwick R. (2017), *Ethical Issues of CRISPR Technology and Gene Editing through the Lens of Solidarity*, "British Medical Bulletin", Vol. 122(1), s. 17-29. https://www.researchgate.net/publication/314243013_Ethical_issues_of_CRISPR_technology_and_gene_editing_through_the_lens_of_solidarity (dostęp: 15.07.2025).

Podbielska H. (2024), *Etyczne implikacje tworzenia genetycznie zmodyfikowanych dzieci – co wiemy o tzw. „designer babies"?* Inżynieria Biomedyczna – Portal Wiedzy i Innowacji, https://inzynieria-biomedyczna.com/etyczne-implikacje-tworzenia-genetycznie-zmodyfikowanych-dzieci/ (dostęp: 16.07.2025).

Rodgers W., Murray J.M., Stefanidis A. (2023), *An Artificial Intelligence Algorithmic Approach to Ethical Decision-making in Human Resource Management Processes*, https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1053482222000432 (dostęp: 16.07.2025).

Rodgers W., Murray J.M., Stefanidis A., Degbey W.Y., Tarba S. (2023), *An Artificial Intelligence Algorithmic Approach to Ethical Decision-making in Human Resource Management Processes*, "Human Resource Management Review", Vol. 33(1). https://doi.org/10.1016/j.hrmr.2022.100925

Rosenthal S.B. (2025), *Situation Ethics*, Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/topic/situation-ethics (dostęp: 3.03.2025).

Ruben M.A., Stosic M.D., Correale J., Blanch-Hartigan D. (2021), *Is Technology Enhancing or Hindering Interpersonal Communication? A Framework and Preliminary Results to Examine the Relationship between Technology Use and Nonverbal Decoding Skill*, "Frontiers in Psychology", Vol. 11, 611670. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.611670

Santas G. (2019), *CRISPR and the Ethics of Gene Editing: A Modest Framework for Discussion*, "International Journal of Clinical Research & Trials", Vol. 4, Article ID 4:IJCRT-138. https://doi.org/10.15344/2456-8007/2019/138

Shamasastry R. (1951), *Kautilya'S Arthasastra*, Central Archaeological Library, New Delhi, Publisher Mysore Press, https://archive.org/details/in.gov.ignca.900/page/n231/mode/2up (dostęp: 29.07.2025).

Sharkey A. (2014), *Robots and Human Dignity: A Consideration of the Effects of Robot Care on the Dignity of Older People*, Vol. 16, s. 63-75, https://sci-hub.se/10.1007/s10676-014-9338-5 (dostęp: 7.09.2025).

Shinwari Z.K., Tanveer F., Khalil A.T. (2018), *Ethical Issues Regarding CRISPR Mediated Genome Editing*, "Current Issues in Molecular Biology", Vol. 26, s. 103-110. https://doi.org/10.21775/cimb.026.103

Singer P. (2024), *Ethics*, Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/topic/ethics-philosophy (dostęp: 29.11.2024).

Soja K. (2024), *Etyka*, http://etykapraktyczna.pl/encyklopedia/etyka (dostęp: 7.11.2024).

Solomon B.S. (2025), *A Philosophy of Artificial Intelligence: Moral H-Machines*, IT Analysis and Training Ltd, https://www.academia.edu/128682184/A_philosophy_of_artificial_intelligence_moral_h_machines (dostęp: 16.07.2025).

Sorell T., Draper H. (2014), *Robot Carers, Ethics, and Older People*, "Ethics Inf Technol", Vol. 16, s. 183-195. https://doi.org/10.1007/s10676-014-9344-7

Szolc-Nartowski B. (2015), *Model uczciwego człowieka (vir bonus) jako kryterium oceny wykonania dzieła w prawie rzymskim* [w:] K. Szczygielski (red.), *Justynian i prawo rzymskie*, Białystok, https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/7339/1/Justynian%20i%20prawo%20rzymskie.pdf (dostęp: 25.03.2025).

Vandemeulebroucke T., Dierckx de Casterlé B., Gastmans C. (2018), *The Use of Care Robots in Aged Care: A Systematic Review of Argument-based Ethics Literature*, "Archives of Gerontology and Geriatrics", Vol. 74, s. 15-25. https://doi.org/10.1016/j.archger.2017.08.014

Vleeschauwer H.J.D. (2024), *Early Kantianism: 1790-1835*, Encyclopedia Britannica, https://www.britannica.com/topic/Kantianism/Early-Kantianism-1790-1835 (dostęp: 15.11.2024).

Wachsmuth I. (2018), *Robots Like Me: Challenges and Ethical Issues in Aged Care*, "Frontiers in Psychology", Vol. 9, 432. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00432

Walęcka-Matyja K.K., Dębska J. (2023), *Komunikacja i relacje interpersonalne w związkach romantycznych a cyfryzacja życia*, „Quarterly Journal Fides et Ratio", Vol. 54(2), s. 9-23. https://doi.org/10.34766/fetr.v54i2.1183

Yamamoto J., Ananou S. (2015), *Humanity in Digital Age: Cognitive, Social, Emotional, and Ethical Implications*, "Contemporary Educational Technology", Vol. 6(1), s. 1-18. https://doi.org/10.30935/cedtech/6136

Zabielski J. (2014), *Relatywizm moralny*, Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom, http://www.wikijp2.pl/index.php?title=Relatywizm_moralny (dostęp: 21.02.2025).

(www 1) *Socrates*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history (dostęp: 9.11.2024).

(www 2) *Arystyp*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Arystyp (dostęp: 18.11.2024).

(www 3) *Plato on Utopia*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/plato-utopia/#Ethi (dostęp: 7.11.2024).

(www 4) *Ideologie XX wieku*, https://encyklopedia.pwn.pl/materialy-dodatkowe/haslo/Ideologie-XX-wieku;667148;667148.html (dostęp: 21.02.2025).

(www 5) *Deontological Ethics*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/ethics-deontological/ (dostęp: 9.11.2024).

(www 6) *The History of Utylitarianism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history (dostęp: 3.03.2025).

(www 7) *Methaethics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://leibniz.staford.edu/friends/preview/metaethics/ (dostęp: 3.12.2024).

(www 8) *Aristotle's Ethics*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics (dostęp: 10.11.2024).

(www 9) *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/ (dostęp: 24.01.2025).

(www 10) *Personalism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/personalism (dostęp: 24.02.2025).

(www 11) *OTTIMO SYSTEMS* Systemy przywracania pierwotnej doskonałości, www.ottimo.pl (dostęp: 18.07.2025).

(www 12) Politechnika Wrocławska, *Między ciekawością a niepewnością. Pokolenia Polaków wobec sztucznej inteligencji – wiedza, doświadczenie, nastroje*, Raport z badań przeprowadzonych przez agencję badawczo-konsultingową K-Research na zlecenie Politechniki Wrocławskiej, czerwiec 2025, https://pwr.edu.pl/fcp/4GBUKOQtTKlQhbx08SlkTUhZeUTgtCgg9ACFDC0RFTm9PFRYqCl5tDXdAGHoV/1/public/news_team/raport_skok/ai/pwr_raport_2506_final_online_map.pdf (dostęp: 21.07.2025).

(www 13) National Institute of Standards and Technology (NIST), https://www.nist.gov/ (dostęp: 9.11.2025).

(www 14) Narodowy Standard Cyberbezpieczeństwa, Zarządzanie ryzykiem bezpieczeństwa informacji, Przegląd struktury organizacyjnej, misji i systemu informatycznego NSC 800-39, data wydania 1.04.2022, https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/narodowe-standardy-cyber (dostęp: 9.11.2025).

(www 15) Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2024/1689 z dnia 13 czerwca 2024 r. w sprawie ustanowienia zharmonizowanych przepisów dotyczących sztucznej inteligencji oraz zmiany rozporządzeń (WE) nr 300/2008, (UE) nr 167/2013, (UE) nr 168/2013, (UE) 2018/858, (UE) 2018/1139 i (UE) 2019/2144 oraz dyrektyw 2014/90/UE, (UE) 2016/797 i (UE) 2020/1828 (akt w sprawie sztucznej inteligencji).

(www 16) Narodowy standard cyberbezpieczeństwa, Strategia ciągłego monitorowania bezpieczeństwa informacji (ISCM) systemów informacyjnych i organizacji, NSC 800-137 wer. 1.0 17.05.2024, https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/narodowe-standardy-cyber (dostęp: 9.11.2025).

(www 17) *International Summit on Human Gene Editing: A Global Discussion* (2015), National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, The National Academies Press, Washington, DC, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/sites/books/NBK343651/

Publikacja w sposób komplementarny przybliża fundamenty etyki, wychodząc od kluczowego rozróżnienia między etyką a moralnością. Podział ten stanowi punkt wyjścia do analizy istoty ludzkiej odpowiedzialności oraz kryteriów oceny czynów. Refleksję tę domyka – niezwykle istotne w dzisiejszym dyskursie – zagadnienie sumienia ujęte z perspektywy personalistycznej. Tak zarysowane podstawy pozwalają na płynne przejście do etyki szczegółowej z uwzględnieniem etyki biznesu oraz dynamicznie rozwijającej się etyki nowych technologii.

Dr Grzegorz Kosiński – pedagog i penitencjarysta, były funkcjonariusz Służby Więziennej. Wykładowca akademicki oraz Pełnomocnik Rektora ds. praktyk studenckich w Akademii WSB w Dąbrowie Górniczej. W pracy dydaktycznej specjalizuje się w zagadnieniach związanych z szeroko pojętą problematyką penitencjarną.

Ks. dr hab. Grzegorz Polok, prof. UE – pracownik naukowy Katedry Badań Rynkowych i Marketingowych Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. Etyk, pedagog i teolog. Jest autorem pięciu monografii, współautorem sześciu publikacji zbiorowych oraz licznych artykułów naukowych. W pracy badawczej koncentruje się na etyce biznesu i public relations, etosie nauczyciela akademickiego oraz problematyce Dorosłych Dzieci z Rodzin Dysfunkcyjnych (DDA/DDD). Jego najważniejsza książka, *Rozwinąć skrzydła* (wyd. XV, 2023), została przetłumaczona na siedem języków i wydana również w formie audiobooka. Inicjator kampanii społecznej www.rozwinacskrzydla.pl.

000-0002-9398-9561

OTTIMO SYSTEMS®

ISBN 978-83-7875-959-1

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach